



Sofie av Hannover og sinn-kropp-problemet

Sophia of Hanover and the mind-body problem

Fredrik Nilsen

Førsteamanuensis i filosofi, Institutt for filosofi og førstesemesterstudier, Universitetet i Tromsø – Norges Arktiske Universitet

Nilsen har doktorgrad i filosofi fra 2018 med avhandlingen *Fra Prohairesis til Wille og Willkür: En historisk og kritisk studie av fri vilje hos Aristoteles, Augustin og Kant*. Nilsen interesserer seg for filosofihistorie generelt og etikk og den feministiske filosofiens historie spesielt, og har særlig forkjærlighet for antikkens Hellas og opplysningstidens Tyskland. Han har tidligere publisert en artikkel om Elisabeth av Böhmens løsning på sinn-kropp-problemet.

fredrik.nilsen@uit.no

Norsk sammendrag

I sin korrespondanse med Gottfried Wilhelm von Leibniz stiller den tysk-engelske filosofen Sofie, kurfyrstinne av Hannover, spørsmål ved noen av de mest sentrale elementene i Leibniz sin filosofi. Dette gjelder monadebegrepet og teorien om preetablert harmoni generelt, samt hans løsning på sinn-kropp-problemet spesielt. Ifølge Leibniz er sinn og kropp to atskilte og uavhengige monader som virker parallelt ut fra en preetablert harmoni innstiftet av Gud, tilsvarende som to klokker virker parallelt, selv om de fungerer atskilt og uavhengig av hverandre. Sofie stiller spørsmål ved Leibniz sin teori fra et materialistisk ståsted, i mangt på tilsvarende måte som hennes søster, Elisabeth av Böhmen, gjør i sin korrespondanse med René Descartes. Gjennom disse spørsmålene og Leibniz sine svar på dem, får vi et bedre og mer sammenhengende bilde av Leibniz sin løsning på sinn-kropp-problemet enn den vi får fra hans mer fragmentariske og posthumt publiserte verk.

Nøkkelord

Sofie av Hannover, Gottfried Wilhelm von Leibniz, sinn-kropp-problemet, sinn, kropp, monader, materialisme, parallellisme

English abstract

In her correspondence with Gottfried Wilhelm von Leibniz, the German-English philosopher Sophia, duchess of Hanover, questions some of the most central elements in the philosophy of Leibniz. This hold for the concept of monads and theory of pre-established harmony in general, and his solution to the mind-body problem in particular. According to Leibniz, mind and body are two separate and independent monads that work parallel due to a pre-established harmony invented by God, in the same way as two watches work parallel, although they work separate and independent from each other. Sophia questions Leibniz' theory from a materialistic point of view, much in the same way as her sister, Elizabeth of Bohemia, does in her correspondence with René Descartes. Through these questions and Leibniz' answers to them, we get a better and more continuous picture of Leibniz' solution to the mind-body problem as we get from his more fragmentary and posthumous philosophical works.

Keywords

Sophia of Hanover, Gottfried Wilhelm von Leibniz, mind-body problem, mind, body, monads, materialism, parallelism

I sin korrespondanse med Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716) stiller Sofie av Hannover (1630–1714) spørsmål ved Leibniz sin monadologi generelt og denne teoriens syn på forholdet mellom sinn og kropp spesielt. Tesen min er at Sofie dermed bidrar til bedre sammenheng i, og presisering av, måten Leibniz ser på samvirket mellom sjel og legeme i mennesket. En sentral utfordring ved Leibniz sin tenkning er at alle hans filosofiske verk, med unntak av *Teodicé* fra 1710, ble utgitt posthumt og har en rimelig fragmentarisk karakter. I brevvekslingen med Sofie skriver Leibniz imidlertid flere steder det som nærmest kan karakteriseres som forelesninger for Sofie over sin monadologi, noe som således bidrar til å samle trådene i et ellers fragmentarisk forfatterskap. Sofie lanserer dessuten viktige «materialistiske» innvendinger mot Leibniz, idet hun ser ut til å foreslå at våre forestillinger, og sågar bevisstheten selv, er materielle. Hun må dermed sies å følge i sin søsters fotspor, etter som Elisabeth av Böhmen (1618–1680), gjennom sin brevveksling med, og «materialistiske» kritikk av, René Descartes (1596–1650), bidro til en videreutvikling og presisering av det kartesianske synet på samvirket mellom sinn og kropp (Nilsen, 2018).

Sofie er en neglisjert tenker i filosofiens historie, og blir ikke en gang behandlet i Mary Ellen Waithe sitt «klassiske» firebindsverk over kvinnelige tenkere i filosofiens historie, *A History of Women Philosophers* (Waithe, 1987–95). Følgelig er hun rimelig ukjent i filosofiske kretser, og jeg innleder derfor artikkelen med en kort biografi. Deretter skisserer jeg hovedmomenter ved Leibniz sin monadologi generelt og hans løsning på sinn-kropp-problemet (*mind-body problem*) spesielt, da en slik skisse tjener som nødvendig bakgrunn for korrespondansen med Sofie. I den avsluttende diskusjonen av Sofies problematisering av monadologi, følger jeg Lloyd Stricklands svært hensiktsmessige oppsplitting av argumentasjonen i tre argumenter. Strickland står bak den engelske oversettelsen av den filosofiske korrespondansen (Strickland, 2011a) og er en av få som har beskjefteget seg med *filosofen* Sofie av Hannover.¹

1. Kort biografi

Sofie ble født i Haag i 1630 som yngste datter av kong Fredrik V. av Böhmen og Elizabeth Stuart, som igjen var datter av kong James I. av England og Irland/VI. av Skottland. I 1658 giftet hun seg med Ernst August, sønn av hertug Georg av Brunswick-Lüneburg. Ernst August ble sekulær biskop av Osnabrück i 1661, hertug av Brunswick-Lüneburg i 1679, og endelig oppgradert til kurfyrste av Hannover i 1692. Fra 1679 bosatte Sofie og Ernst August seg på slottet Herrenhausen i Hannover, hvor Sofie hadde som oppgave å anlegge den vakre slottshagen. Det var gjennom Ernst August at Sofie kom i kontakt med Leibniz, i og med at han et par år tidligere hadde begynt å arbeide som hoffbibliotekar og rådgiver hos kurfyrsten av Hannover.

Sofie hadde en del kontakt med sin søster Elisabeth de siste årene av Elisabeths liv, siden hun tjente som abbedisse ved det protestantiske klosteret i Herford, en mindre tysk by noen

1. Ved referanser til Leibniz sitt verk *Monadologien* benyttes forkortelsen «M» og paragraf. Ved referanse til korrespondansen mellom Sofie og Leibniz benyttes dato på brevet (frem til mars 1700 angis to datoer, hvor den første refererer til den julianske og den andre til den gregorianske kalenderen). Det samme gjelder referanser til øvrig korrespondanse (Sofie Charlotte – Leibniz, Molanus – Leibniz, Elisabeth – Descartes). Ved sitater fra korrespondansen mellom Sofie og Leibniz benytter jeg Lloyd Stricklands engelske oversettelse (fra fransk) (Strickland, 2011a). – Ved referanse til Descartes sitt verk *Meditasjoner* benytter jeg sidetall i Asbjørn Aarnes sin norske oversettelse (Descartes, 1992), samt standard AT («Adam & Tannery»)-paginering. – Ved referanse til Anne Conways verk *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* angir jeg kapittel (store romertall) og paragraf, samt sidetall i den moderne engelske utgaven av Taylor Cource og Allison P. Coudert i parentes. Ved referanser til John Lockes verk *An Essay Concerning Human Understanding* og David Humes to verk *An Enquiry concerning Human Understanding* og *A Treatise of Human Nature* benyttes store romertall for bok/seksjon, små romertall for kapittel/del, og naturlige tall for paragraf.

mil vest for Hannover. Blant annet forteller Sofie i sine memoarer at hun og Leibniz satt hos Elisabeth på dødsleiet. Elisabeth er kjent for sin korrespondanse med Descartes. Ved tre tilfeller i denne brevvekslingen sender Descartes sine brev til Sofie med forespørsel om å videre- sende dem til Elisabeth, samtidig som han koster på seg små hilsener til Sofie (Descartes til Elisabeth, september 1646 (AT 4: 485–496), november 1646 (AT 4: 528–533), desember 1646 (AT 4: 588–502)). Dessuten vet vi at Elisabeth selv korresponderte med Leibniz, hvorav et brev fra Leibniz sin side er bevart. Det er således sannsynlig at Sofie og Leibniz var kjente med diskusjonene mellom Elisabeth og Descartes. I sin dedikasjon til Elisabeth av *Filosofiens Prinsipper* fremhever Descartes at Elisabeth er den eneste som har forstått alle hans skrifter, det være seg verkene innen så vel geometri som metafysikk. I brevvekslingen med Sofie kommenterer Leibniz denne dedikasjonen og refererer til den som «ett av Descartes sine brev til Elisabeth» (Leibniz til Sofie, 23. oktober/ 02. november 1691).² Leibniz tar for øvrig til orde for at Sofie var vel så intellektuelt begavet og at hun ville ha forstått Descartes sine verk minst like godt som sin søster, samt vurdert dem kritisk på tilsvarende måte som Leibniz selv, hvis det ikke hadde vært for alle forpliktelsene hun hadde som kurfyrstinne i Huset Hannover. Blant de mange prominente gjestene som hun var vertskap for, finner vi den russiske tsaren Peter den Store (1672–1725).

Historisk er Sofie mest kjent for at hun, på oppfordring fra Leibniz, krevde retten til den engelske tronen. I mars 1701 vedtok det engelske parlamentet, i kjølvannet av «den ærerike revolusjonen» (*The Glorious Revolution*) i 1688 og «Bill of Rights» fra 1689, den såkalte «Act of Settlement» som tilsa at tronen kun kunne innehas av protestanter. Siden den regjerende dronning Anne (1665–1714) ikke hadde noen gjenlevende etterfølgere, var det mulig for Sofie, som datter av Elizabeth Stuart, å hevde retten til tronen. Men Sofie falt om og døde i armene på Caroline av Brandenburg-Ansbach (1683–1737), kona til barnebarnet Georg August (1683–1769), under en av sine daglige aftensturer i slottshagen i Herrenhausen i 1714 (Brown, 2004, s. 86f.). Leibniz sørget veldig over tapet av sin venninne og diskusjonspartner, og i et brev til Caroline skriver han: «It is not she, it is Hanover, it is England, it is the world, it is myself who has lost. [...] But let us not think too much about her death, let us rather think of her happy and glorious life» (Gjengitt fra Zedler, 1989, s. 45. Se også Strickland, 2011b, s. 28n115; Brown, 2004, s. 87f.). Hvis Sofie hadde levd to måneder lengre, ville hun ha blitt dronning av England. I stedet ble hennes eldste sønn, Georg Ludwig (1660–1727), som i 1698 hadde overtatt som kurfyrste av Hannover etter Ernst Augusts død, kong George I. av England og Irland. Dagens engelske kongefamilie kan således føre sin slekt tilbake til Sofie. Sofies datter Sofie Charlotte (1668–1705) giftet seg for øvrig med kong Fredrik I. av Preussen. Også Sofie Charlotte etablerte et nært vennskap med Leibniz og det finnes en rik korrespondanse mellom dem.³

Det er i alt bevart rundt 300 brev mellom Sofie og Leibniz. I tillegg finnes det gjerne flere versjoner av samme brev fra Leibniz sin hånd, samt en del andre nedtegnelser som Leibniz gjorde etter samtaler med Sofie. I alt eksisterer det derfor rundt 600 dokumenter i korre-

2. Descartes sendte trolig ikke dedikasjonen som brev til Elisabeth. Likevel er Leibniz sitt utsagn interessant, da det underbygger tesen om at han kjente til korrespondansen. Descartes sin side av korrespondansen ble, sammen med hans øvrige korrespondanse, publisert posthumt i tre bind i perioden 1657–1667. Elisabeth, på sin side, avslo et tilbud fra Pierre Chanut (1601–1662), Frankrikes ambassadør til Sverige og venn av Descartes, om å få korrespondansen publisert og ba om å få returnert hennes side av korrespondansen. Dette siste ønsket ble trolig respektert, og Descartes sin utgiver, Claude Clerselier (1614–1684), utga bare Descartes sin side av korrespondansen. Lenge trodde man at Elisabeths brev var gått tapt, men på midten av 1870-årene ble det funnet kopier av brevene på slottet Rosendaal utenfor Amsterdam. Sammen med to brev fra Dronning Christina til Descartes, ble brevene publisert i 1879 av filosofen Louis-Alexandre Foucher de Careil (1826–1891), som hadde fått overlevert korrespondansen etter funnet (Shapiro, 2007, s. 1ff.; Nilsen, 2018, s. 81n3). Det kan således tenkes at Leibniz eventuelt bare kjente til Descartes sin side av korrespondansen.

spondansen mellom dem (Strickland, 2009, s. 187; Strickland, 2011b, s. 30). Ett av temaene som særlig opptar dem er forholdet mellom den protestantiske og den katolske kirken, og Sofie fremstår som en varm forsvarer av en gjenforening mellom de to kristne retningene. I tillegg diskuterer de andre større eller mindre problemer, slik som spørsmålet om det 18. århundret begynner med året 1700 eller 1701, om det virkelig finnes synske personer, og hvorvidt det faktum at arkeologer hadde funnet en spesielt stor tann i den nærliggende byen Brunswick kunne brukes som bevis for at det i tidligere tider hadde eksistert uhyrer. Som Strickland påpeker, kan man dog si at det er 15 brev fra Sofies hånd og 34 fra Leibniz sin som representerer filosofiske tekster (Strickland, 2009, s. 187).

Ettertidens fortolkere har i stor grad neglisjert Sofie eller eventuelt betegnet henne som noe i retning av en «amatørfilosof» i sine fremstillinger av filosofihistorien. Selv om jeg mener at hennes søster, Elisabeth, har en skarpere penn og en mer subtil kritikk av Descartes enn den Sofie har av Leibniz, er jeg av den oppfatning at Sofies tenkning bør anerkjennes i større grad enn tilfellet er i dagens fremstillinger av filosofiens historie. Måten hennes å stille spørsmål på, inspirerte Leibniz til å forklare sammenhenger i sin filosofi som ikke er like klare i hans noe fragmentariske og posthumt publiserte verk. I sin samtid ble Sofie dessuten generelt ansett som en intellektuell kapasitet utenom det vanlige. For eksempel omtaler filosofen John Toland (1670–1722), som møtte Sofie i 1701 og 1702, henne i smigrende ordelag i sitt verk *An Account of the Courts in Prussia and Hanover*: «She has bin long admir'd by all the Learned World, as a Woman of incomparable Knowledge in Divinity, Philosophy, and the Subjects of all sorts of Books, of which she had read a prodigious quantity» (Gjengitt etter Strickland, 2009, s. 188; Strickland, 2011b, s. 1). Korrespondansen mellom Sofie og Leibniz har klare likhetstrekk med brevvekslingen mellom Elisabeth og Descartes. Det viktigste filosofiske temaet som Sofie diskuterer med Leibniz er sinn-kropp-problemet, altså det samme problemet som er fremtredende i de første brevene mellom Elisabeth og Descartes. Dessuten er bakgrunnen for diskusjonen mellom Sofie og Leibniz sistnevntes lære om substanser, monadologien, tilsvarende som bakgrunnen for korrespondansen mellom Elisabeth og Descartes er Descartes sin lære om substanser, substansdualismen.

2. Monadologi

Leibniz sin monadologi eller teori om substanser kan best forstås som et alternativ til Descartes sin substansdualisme. I Sjette Meditasjon i *Meditasjoner* slår Descartes fast at mennesket består av to ulike og selvstendig eksisterende substanser, nemlig den sjelelige substansen (*res cogitans*) og den legemlige substansen (*res extensa*). Tenkning og utstrekning hevdes å utgjøre egenskaper eller «væremåter» (*modi*) under henholdsvis den sjelelige og legemlige substansen. Legemet har utstrekning og mangler tenkning, mens sjelen har tenkning og mangler utstrekning. Videre er legemet materielt, mens sjelen er immateriell, noe som betyr at legemet er delelig og sjelen udelelig (Descartes, 1992, s. 78 (AT 7:85f.)). Sjelen og legemet er «genuint» (*ens per se*) forenet i mennesket, ikke bare «tilfeldig» (*ens per*

-
3. Leibniz konverserte ofte med kvinner, noe sekretæren i vitenskapsakademiet i Paris, Bernard Le Bovier de Fontenelle (1657–1757), bemerker i nekrologen han skrev året etter Leibniz sin død: «Leibniz conversed freely with persons of all sorts – people of the court, artisans, laborers, soliders. There are scarcely any among the uncultivated who cannot teach something to the most learned man in the world, and in every case the wise man is educated even more when he gives due consideration to the uneducated. He also conversed often with women and did not count the time as wasted that he gave to their conversation. With them he completely shed the character of the servant and philosopher, characters [that are] yet nearly indelible and whose slightest traces they [i.e., women] perceive very clearly and with much disgust. This ease of communicating made everyone love him» (Sitert etter Brown, 2004, s. 75).

accidens) (Cottingham, 2006, s. 184; Seager, 1988, s. 120; Nilsen, 2018, s. 82). Dette synet på mennesket fører Descartes inn i det såkalte dualismeproblemet, ettersom det fremstår som problematisk å forklare hvordan noe immaterielt, sjelen, kan bevege noe materielt, legemet (*mind-body problem*). Også den motsatte relasjonen, altså hvordan noe materielt kan påvirke noe immaterielt, fremstår som problematisk (*body-mind problem*). Descartes sin løsning, som han først presenterte for offentligheten i sitt siste verk, *Sjelens Pasjoner* fra 1649, består i at kommunikasjonen mellom sjelen og legemet finner sted i «konglekjertelen» (*glandula pinealis*).

Leibniz er enig med Descartes i at det mest grunnleggende i tilværelsen er substanser. En substans for Leibniz er en dynamisk forening eller enhet av krefter. «Kraft» (*conatus*) er således et grunnbegrep for Leibniz, da det er den iboende kraften i enhver substans som forårsaker bevegelse (Leibniz til Sofie, 03./ 13. september 1694). Han skiller mellom enkle eller «egentlige» substanser, som er udelelige enheter eller «monader», på den ene siden, og sammensatte eller «uegentlige» substanser, på den andre (M §§ 1-3; Leibniz til Sofie og Elisabeth Charlotte, 04./ 11. november 1696).⁴ Termen «monade» stammer fra gresk og betyr «enhet», og dette begrepet var trolig for Leibniz en arv fra den engelske filosofen Anne Conway (1631–1679) og hennes verk *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (Merchant, 1979; Schroeder, 2007, s. 77; Johnsen, 2018, s. 93, 98).⁵ Et legeme er slik ikke en substans i seg selv, men er snarere et sammensatt aggregat av enkle substanser. Vi anskuer verden som en utstrakt og sammensatt enhet (*unum per aggregationem*), men dette er et uegentlig værende, da det i realiteten forholder seg slik at det kun er enkle, udelelige og egentlige substanser eller enheter (*unum per se*) som eksisterer (Look, 2017, avs. 4.2). Det sammensatte kan forsvinne, mens det usammensatte ikke kan gå til grunne (Leibniz til Sofie, 03./ 13. september 1694; 19. november 1701; 31. oktober 1705; Leibniz til Molanus, 22. juni 1700). Med andre ord kan et legeme oppløses og forsvinne, mens sjelen har evig eksistens. Leibniz utbroderer denne teorien i en rekke brev til Sofie ettersom hun gjentatte ganger gir uttrykk for en manglende eller ufullstendig forståelse av den (se for eksempel Sofie til Leibniz, 16. juni 1700; 09. november 1701; 21. november 1701).

Monadene er ikke bare enheter av krefter, men de er også utstyrte med sin særegne «persepsjon» (M § 14; Leibniz til Sofie og Elisabeth Charlotte, 28. oktober/ 07. november 1696; Leibniz til Sofie, 12. juni 1700; 17. november 1701). Det betyr at enhver monade persiperer verden utenfor seg selv på sin unike måte, noe som gjør at de speiler universet på sin særegne måte (M §§ 56, 62-63; Leibniz til Sofie Charlotte, august–midten av november (?) 1702). Dette fører til at det eksisterer et hierarki mellom monadene, for det hersker stor

4. Hertuginne Elisabeth Charlotte («Liselotte») av Orléans (1652–1722) var datter av Sofies bror Karl Ludwig (1617–1680) og således Sofies niese. Hun var gift med hertug Filip I. av Orléans (1640–1701), bror av kong Ludvig XIV. av Frankrike (1638–1715). Det var Elisabeth Charlotte som overtalte vitenskapsakademiet i Paris til å hylle Leibniz året etter hans død (se note 3) (Brown, 2004, s. 99).

5. Som Steven Schroeder påpeker, antyder Leibniz i et brev til Thomas Burnett i 1697 at det er klare likhetstrekk mellom Conways monistiske vitalisme og hans egen monadologi (Schroeder, 2007, s. 77ff.; Johnsen, 2018, s. 93, 98, 102). En sentral skikkelse i korrespondansen mellom Sofie og Leibniz er legen og filosofen Francis Mercury van Helmont (1614–1698/99). Van Helmont var også venn med Anne Conway, og, skal vi tro Sarah Hutton, er det sannsynlig at det er han som har skrevet forordet til *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (Hutton, 2004, s. 1n3; Johnsen, 2018, s. 94n7). Carolyn Merchant og Hutton antyder for øvrig også at det gjennom van Helmont kan ha funnet sted en korrespondanse mellom Elisabeth av Böhmen og Henry More, Conways nære samarbeidspartner (Merchant, 1979, s. 257; Hutton, 2004, s. 154; Johnsen, 2018, s. 95). Det er dog vanskelig å finne belegg for dette. Uansett er det en kjensgjerning at det finnes sentrale likheter i synet på forholdet mellom sinn og kropp mellom Elisabeth og hennes kritikk av Descartes sin substansdualisme, Sofie og hennes kritikk av Leibniz sin monadologi, og Conways monistiske vitalisme (se for eksempel Johnsen, 2018, s. 96).

ulikhet i forhold til hvor klart og tydelig de ulike monadene speiler universet, det vil si hvor klart og tydelig oppfatning den enkelte monade har om sitt vesen. Noen monader speiler nesten ikke universet i det hele tatt, mens andre gjør det bare på en uklar og tvetydig måte. Det finnes også monader som speiler universet særskilt klart og tydelig, og dette er de åndelige og rasjonelle sjelene (M §§ 19, 29-30, 83; Leibniz til Sofie, 12. juni 1700; midten-slutten av juni 1700). Det som kjennetegner rasjonelle sjeler er at de har evne til «selvrefleksjon» (*appersepsjon*), til å gripe nødvendige sannheter og til å oppnå kunnskap om udødelige ting. Overfor Sofie forsøker Leibniz å formidle teorien om at enhver monade speiler universet på sin unike måte ved å sammenligne monadene med løv i slottshagen i Herrenhausen. Sofie vil nemlig ikke kunne finne to løvblader i hagen som er helt identiske; tilsvarende finnes det ikke to monader som er helt sammenfallende og som speiler universet på identisk måte (Leibniz til Sofie, 31. oktober 1705).

Som substans eksisterer enhver monade selvstendig og uavhengig av alt annet, noe Leibniz uttrykker ved å hevde at monadene ikke har vinduer (M § 7). Dette betyr at en substans aldri beveger en annen substans eller påvirkes av andre substanser. En monade er uforgjengelig i den forstand at den ikke oppstår og forgår, men har evig eksistens (M § 4). Den er dog kapabel til å forandre seg, men den forandrer seg da kun i forhold til immanente prinsipper i substansen selv (M §§ 6, 11; Zedler, 1989, s. 47; Look, 2017, avs. 4.3). Leibniz tilskriver således også begjær til monadene, da forandring forklares med at det i enhver substans eksisterer iboende «begjær» eller «drift» (*appetisjon*) etter å forandre seg (M § 15). Uavhengigheten gjelder dog med et unntak, for substansene har en avhengig eksistens i forhold til Gud (M § 38). Gud har nemlig initiert en orden slik at alle substansene lever i harmoni med hverandre. Dette er Leibniz sin kjente doktrine om pretablert harmoni (M §§ 52, 78). På grunn av denne harmonien, svarer endring i en monade til endringer i andre monader, selv om altså endring i en monade skjer ut fra immanente prinsipper i monaden selv. Dette kan, hevder Leibniz i et av sine brev til Sofie, sammenliknes med en urmaker som har laget to klokker. Endring, det vil si bevegelse, i den ene klokken svarer til en bevegelse i den andre klokken, selv om de to bevegelsene finner sted uavhengig av hverandre og i tråd med immanente prinsipper og krefter i klokkene selv (Leibniz til Sofie, tidlig (?) mars 1706).⁶ I tillegg til å etablere denne harmonien, har Gud også villet at det skulle eksistere et mangfold av monader i verden med hver sin persepsjon (M § 9). Gud har slik innstiftet så vel variasjonen i monader som harmonien mellom dem. Samtidig er det Gud som har skapt verden, og siden Han er fullkommen, har Han villet skape den beste og mest fullkomne verden. Vi må derfor forutsette at den harmonisk ordnede verden vi lever i, er den beste av alle mulige verdener (M § 55).

3. Sinn-kropp-problemet

I likhet med Elisabeth, er det i forbindelse med sinn-kropp-problemet at Sofie i størst grad viser seg som en selvstendig og kritisk tenker. Med utgangspunkt i Leibniz sin monadologi, stiller hun nemlig spørsmål ved forholdet mellom sammensatte og enkle substanser, altså

6. Descartes har slik tatt feil i sin påstand om at sjelen kan forandre retning på et legeme, noe Leibniz eksplisitt påpeker i *Monadologien* (M § 80). Samtidig legger Leibniz til at dersom Descartes hadde hatt tilsvarende innsikt i naturlovene som den han selv besitter, ville Descartes ha kommet frem til samme lære som han selv: «Descartes erkjente at sjelene ikke kan gi legemene noe kraft, ettersom det alltid er den samme mengden kraft i materien. Han trodde imidlertid at sjelen kan forandre legemenes retning. Men dette skyldes at man på hans tid ikke kjente den naturloven som går ut på at også den totale bevegelsesretningen bevares i materien. Hvis han hadde tatt dette i betraktning, ville han ha kommet frem til mitt system om pretablert harmoni» (M § 80, min oversettelse).

mellom legeme og sjel.⁷ Leibniz mener, som nevnt, at et legeme er en sammensatt og følgelig uegentlig substans. Det er kun monadene, det vil si sjelene, som er enkle og kan kalles egentlige substanser. Med denne teorien kritiserer Leibniz tydelig Descartes sin substansdualisme, ettersom han på sett og vis avviser læren om den legemlige substansen (*res extensa*) og kun hevder berettigelsen av den sjelelige substansen (*res cogitans*). Et menneskelig legeme oppstår ved at ulike monader knytter seg sammen rundt en rasjonell monade; en substans med særlig klarhet og tydelighet skaper en slags forening rundt seg med andre mindre klare og tydelige monader, og danner slik som helhet en organisme. Det sentrale med denne teorien er at sjelen, den rasjonelle monaden, på denne måten kan innta en styrende funksjon i forhold til legemet, da det er sjelen som er kapabel til selvrefleksjon. Den får således status som «sentralmonade» som de andre monadene knytter seg til, og slik dannes mennesket. Sjelen har ikke noe direkte påvirkningskraft på legemet, men det forholder seg heller slik, i tråd med teorien om preetablert harmoni, at sjelen og legemet virker harmonisk og parallelt i forhold til hverandre. Sinn-kropp-problemet slik det artet seg for Descartes, altså som et spørsmål om hvordan en immateriell substans som kun er karakterisert av å være tenkende, kan bevege en materiell substans som kun er karakterisert av å være utstrakt, er således ikke et relevant spørsmål for Leibniz, simpelt hen fordi han benekter at legemet er en egen substans. Det er heller slik at sjelen følger sine lover, at legemet følger sine lover, og at disse lovene på forhånd er harmonisk korrelerte av Gud (Zedler, 1989, s. 47; Look, 2017, avs. 4.4).

Karakteristisk for Leibniz sin filosofi er derfor at han mener at bevirkende årsaksforklaringer av naturen, det vil si den fremtredende forklaringstypen i det mekanistiske natursynet, ikke gir en uttømmende forklaring på bevegelser og forandringer (M § 17. Se for eksempel også Leibniz, «Oppsummering av en samtale med Sofie», 29. desember 1692/ 08. januar 1693; Leibniz til Sofie, 03./ 13. september 1694). Slike forklaringer må nemlig suppleres med formålsforklaringer ut fra indre prinsipper i den enkelte substansen, den enkelte organismen, altså den mest fremtredende forklaringstypen i det teleologiske natursynet, for at vi skal kunne forstå bevegelser og forandringer fullt ut. Vi kan således tale om ulike nivåer av forklaring: Så lenge vi betrakter verden som sammensatt og bestående av utstrakte legemer som påvirker hverandre, er det tilstrekkelig å forklare bevegelse og forandring med bevirkende årsaker; betrakter vi imidlertid verden slik den egentlig er, altså som bestående av ikke-utstrakte, udelelige og selvstendig eksisterende monader, må den bevirkende forklaringsmåten suppleres med formålsforklaringer (Leibniz til Sofie, 12. juni 1700). For som han sier i *Monadologien*:

Sjelene handler i overensstemmelse med lovene for formålsårsakene gjennom drifter, mål og midler. Legemene virker i overensstemmelse med lovene for bevirkende årsaker eller bevegelser. Og mellom de to

7. Som Beatrice H. Zedler påpeker, stiller Sofie også spørsmål ved et annet punkt ved Leibniz sin monadologi, nemlig ved det påståtte mangfoldet av monader (Zedler, 1989, s. 48. Se også Sofie til Leibniz, 21. november 1701; Strickland, 2009, s. 192; Strickland, 2011b, s. 52). Hvordan kan enhver enhet eller harmoni være mangfoldig? Leibniz sitt svar går i korthet ut på at dersom det ikke hadde vært et mangfold, ville det bare finnes én enhet, altså én monade, noe som følgelig ville bety at Gud ville vært helt alene i verden (Leibniz til Sofie, 30. november 1701). Slik forholder det seg imidlertid ikke, noe som nødvendiggjør tesen om at det eksisterer et mangfold av monader. Sammensatte substanser, altså legemer, finnes, og sammensatte substanser er nettopp sammensatt av ulike udelelige og ikke-sammensatte substanser. Følgelig finnes det et mangfold av monader. I og med at det finnes stor variasjon av sammensatte substanser, kan man også slå fast at det finnes et stort, sågar uendelig stort, mangfold av monader. Verden kan således sammenliknes med en hage full av planter eller en dam full av fisk, samtidig som enhver del av hagen eller dammen selv egentlig også representerer en hage eller en dam av mangfoldighet (M §§ 66-67). Tilsvarende beskrivelse finnes i Conways verk *Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (III § 3, s. 17; Schroeder, 2007, s. 94; Johnsen, 2018, s. 100).

riker, de bevirkende årsakers og de finale årsakers, eksisterer det fullkommen harmoni. (M § 79, min oversettelse. Se også §§ 81, 87)

På det fysiske planet kan vi altså begrense oss til bevirkende årsaker og en forståelse av *hvordan* bevegelse skjer, men dersom vi søker dypere etter et metafysisk svar på *hvorfor* bevegelse og forandring skjer, må vi søke formålsforklaringer ut fra immanente prinsipper i den enkelte monaden selv (Leibniz til Sofie, tidlig mars 1706). Leibniz forfekter slik et «panorganisk» syn på naturen, da så vel den organiske som anorganiske naturen betraktes som levende «organismer» som man må ty til formålsforklaringer for egentlig å kunne forstå. Foruten om termen «monade», synes det her også å være klare likheter mellom Leibniz og Conway (Hutton, 2004, s. 233; Bondevik, 1999, s. 93).

Som introduksjon til kritikken av Leibniz sitt syn på forholdet mellom sinn og kropp, refererer Sofie til en diskusjon mellom hennes sønn Georg Ludwig og Gerhard Wolter Molanus (1633–1722), abbed ved det cisterianske klosteret i den nærliggende landsbyen Loccum. Striden mellom dem bestod i om tanker kunne tilkjennes utstrekning. Georg Ludwigs oppfatning var at tanker har utstrekning ettersom de representerer refleksjoner over sanseerfaringer av legemlige entiteter med utstrekning. Molanus, som nok må regnes som kartesianer, var derimot av den oppfatning at tanker ikke har utstrekning, men at de snarere representerer rasjonelle entiteter som vesentlig adskiller seg fra legemlige utstrakte. Faktisk skrev Molanus selv til Leibniz om denne striden, men til forskjell fra Sofies versjon, involverer han ikke Georg Ludwig i historien, men hevder snarere at det var Sofie selv som målbar synspunktet om at sjelen må ha utstrekning (Molanus til Leibniz, 04. juni 1700). Det er således ikke klart hvem det var som egentlig hevdet dette synspunktet, Georg Ludwig eller Sofie, og, gitt at Molanus sin versjon er den riktige, hvorfor Sofie fremstiller det som sin sønns synspunkt og ikke som sitt eget (Strickland, 2009, s. 194f.; Strickland, 2011b, s. 55f.; Zedler, 1989, s. 49f.). Uansett, i brevet sitt til Leibniz fra 2. juni 1700 gjør Sofie oppmerksom på at hun er på parti med sønnen sin, hvilket altså vil si at hun mener at sjelen må innrømmes utstrekning. Hun ber samtidig Leibniz om å avgjøre striden:

I will ask you to think about the dispute that my son the Elector [Georg Ludwig] had on thoughts which, against him [Molanus], my son the Elector maintained are material inasmuch as they are composed of things which enter into us through the senses, and inasmuch as one cannot think of anything without making for oneself an idea of things which one has seen, heard or tasted, like a blind man who was asked how he imagined God and said 'like sugar'. (Sofie til Leibniz, 02. juni 1700)

Sofie argumenterer her for at tanker som stammer fra sansene er materielle, samtidig som hun påstår at alle tanker har sitt opphav i sansene. Fra disse antakelsene slutter hun at alle tanker er materielle i sin natur. Som Strickland påpeker, kan man med fordel bryte dette argumentet ned i to separate argument (Strickland, 2009, s. 194ff.; Strickland, 2011b, s. 56ff.). I tillegg følger jeg Strickland i at det i et senere brev, fra 1701, er mulig å skille ut et tredje argument. I den resterende artikkelen vil jeg gjennomgå disse tre argumentene.

4. Det første argumentet

I det første argumentet tar Sofie utgangspunkt i antakelsen om at alle våre tanker er sammensatte av ting som påvirker oss gjennom sansene. Siden det kun er materielle ting som påvirker oss sanselig, konkluderer hun med at alle våre tanker er sammensatte av materielle ting. Argumentet minner unektelig om empiristenes *tabula rasa*-metafor. Som kjent hevder for eksempel Hume at vi ikke har andre (ekte) «forestillinger» (*ideas*) enn de som har sitt

opphav i «sanseinntrykk» (*impressions*) (Hume, *A Treatise of Human Nature*, I.i.1, i.7, iii.1, II.i.1, III.i.1; Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, II.xii-xiv, II.xii, VII.i.49). Da vi ikke kan ha inntrykk av den nødvendige forbindelsen mellom årsak og virkning, kan vi heller ikke vite at det eksisterer en slik relasjon (Hume, *A Treatise of Human Nature*, I.iii.2, iii.5, 12, 14, II.i.5, iii.1-2; Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, IV.i.23-ii.33, V.i.36-ii.40, VII.ii.58-61, VIII.i.74, ii.78). Sofie kan dog kanskje se ut til å ville gå enda lengre enn Hume. Med hensyn til forestillingen om kausalitet, hevder nemlig Hume at selv om vi strengt tatt ikke kan ha «kunnskap» (*knowledge*) om at det finnes en nødvendig forbindelse mellom årsak og virkning, er det likevel god grunn til å ha «naturlig tillitt» (*natural belief*) til at det finnes en slik forbindelse. Med utgangspunkt i vår evne til å trekke induktive slutninger, er det således naturlig å forutsette at det finnes nødvendige forbindelser i naturen, selv om slike forestillinger, i mangel av sanseinntrykk av nødvendige forbindelser, aldri kan være ekte.⁸ Sofie kan dog se ut til å trekke den konklusjonen at det simpelt hen ikke eksisterer noe usammensatt.

I sitt svar til Sofie gir imidlertid Leibniz et forsvar for Molanus sin posisjon. Ifølge Leibniz er det nemlig slik at vi ikke bare tenker på det som vi har sanseerfaring av, men også på det som vi ikke sanser. For Leibniz finnes det nemlig ideer som har en relasjon til det vi sanser, men som vi likevel ikke direkte persiperer. Eksempler er ideene om kraft, forandring, tid, enhet, sannhet og det gode. Da ideen enhet er av spesiell viktighet for Leibniz sin monadologi, benytter jeg i det følgende denne ideen som eksempel. Siden det finnes mangfold i verden, er det for Leibniz nødvendig at det samtidig finnes enhet:

Everyone agrees that *matter* has parts and consequently is a *multitude* of many substances, as would be a flock of sheep. But because every multitude presupposes *true unities*, it is clear that these unities could not be made from matter, otherwise they would still be multitudes and certainly not true and pure unities, such as are ultimately needed to make a multitude from them. (Leibniz til Sofie, 12. juni 1700)

Alle våre sanseinntrykk er mangfoldige, men gjennom vår tenkning har vi også tilgang til noe enhetlig, nemlig monaden og dens verden. Det kan følgelig ikke finnes utstrakte og mangfoldige ting uten at det finnes enhet, altså ikke-utstrakte enheter som de sammensatte tingene er sammensatte av. Dette er et poeng Leibniz gjentatte ganger understreker i korrespondansen, for eksempel i følgende passasje: «I [have] often said that souls are unities, and that bodies are multitudes, that is, that the soul is a simple substance and that the body is an accumulation of multiple substances» (Leibniz til Sofie, 31. oktober 1705. Se for eksempel også 29. desember 1692/ 08. januar 1693, oktober 1696, 12. juni 1700, 19. november 1701, 30. november 1701; Strickland, 2009, s. 191). Teorien likner slik til forveksling klassisk atomteori, da Demokrit (460–370 f.Kr.) nettopp hevder at det er tankenødvendig å forutsette at alle sanselige sammensatte ting er sammensatt av udelelige og ikke-sammensatte atomer som vi ikke har tilgang til gjennom sansene. Likeledes er det for Leibniz slik at alt materielt og sansbart er sammensatt, og siden det må finnes noe som ikke er sammensatt, altså noe som det sammensatte er sammensatt av, følger det at det må finnes noe immaterielt

8. Det er ikke klart hvorvidt Sofie kan sies å følge Hume i den siste antakelsen, altså at vi kan skille mellom ulike typer forestillinger, og at vi kan ha en forestilling om nødvendige kausale forbindelser i naturen uten at denne strengt tatt kan sies å utgjøre en realitetsforestilling. Som Strickland viser til, oppfatter Molanus Sofie dit hen at hun mener at vi ikke kan ha noen forestilling om noe annet enn det materielle og empiriske. Samtidig viser imidlertid Strickland til at det er mulig å forstå den franske termen «*idée*» på ulike måter, blant annet som «forestilling» og som «begrep». Dermed kan Sofies poeng, ifølge Strickland, være at det ikke er mulig å ha en forestilling, altså et mentalt bilde svarende til noe i naturen, av noe annet enn det materielle, samtidig som hun kan mene at det er mulig å forme et begrep, altså noe slikt som et indre mentalt bilde av det immaterielle, eksempelvis av Gud som en eldre mann med skjegg (Strickland, 2009, s. 198).

som vi kun kan ha tilgang til gjennom tankene. Det er således ikke, slik Leibniz ser det, noe galt med antakelsen om at det kun er materielle ting som påvirker oss gjennom sansene; antakelsen om at alle våre tanker er sammensatte av ting som påvirker oss gjennom sansene, er derimot feil, da det oppstår tanker i oss om immaterielle ting. Molanus sin oppfatning av tanker og deres immaterielle status er slik i bedre overensstemmelse med Leibniz sin posisjon enn det Sofies oppfatning er.

5. Det andre argumentet

Sofie mener at det ikke er mulig å forestille seg noe immaterielt. I sitt andre argument ser hun ut til å kombinere denne forestillingen, riktignok implisitt, med tesen at det alltid eksisterer et materielt samsvar mellom objektet for forestillingen og forestillingen selv. Sofie tar nemlig utgangspunkt i antakelsen om at alle forestillinger er forestillinger av materielle ting. Siden alle forestillinger alltid er av samme natur som objektene de forestiller, konkluderer hun med at alle forestillinger er materielle. Utgangspunktet for dette argumentet er «empiristisk» i den forstand at Sofie hevder at alle forestillinger er forestillinger av materielle ting, eventuelt sammensetninger av slike «enkle» forestillinger. Med antakelsen om materielt samsvar mellom forestilling og objekt, ser Sofie dog ut til å mene at for eksempel min forestilling om gull selv er laget av gull. Dette premisset er ikke eksplisitt uttalt hos Sofie, men det synes nærliggende at hun forutsetter et slik prinsipp i sitatet ovenfor, da hun som begrunnelse for at våre forestillinger er materielle, angir følgende: «[O]ne cannot think of anything without making for oneself an idea of things which one has seen, heard or tasted». Når hun begrunner sitt synspunkt på denne måten, følger det at hun underforstår at forestillingene er av samme natur som deres objekter. Ved hjelp av dette premisset, samt premisset om at alle forestillinger omhandler materielle ting, konkluderer hun altså med at alle forestillinger er materielle.

Leibniz kritiserer også dette argumentet. Premisset om at alle forestillinger omhandler materielle ting er problematisk fordi det følger fra det første argumentet, som vi nettopp så at Leibniz hadde viktige innvendinger mot. Da det er mulig for oss å forestille oss immaterielle ting, som for eksempel enhet, kan følgelig ikke alle forestillinger gjelde materielle ting. Premisset om materielt samsvar mellom forestilling og objekt er også problematisk i Leibniz sine øyne. Det er ikke materien til legemene vi sanser som trer inn i vår sjel, vår bevissthet, idet vi danner ideer om dem: «[A]s for the material which enters into the brain through the senses, it is not this very material which enters into the soul, but the idea or representation of it, which is not a body, but a kind of effort or modified reaction» (Leibniz til Sofie, 12. juni 1700. Se også Leibniz til Molanus, 22. juni 1700). Det eksisterer således ikke et materielt samsvar mellom legemet, på den ene siden, og sjelens forestilling om legemet, på den andre. Selv om min forestilling om Parthenon-tempelet på Akropolis i Athen omhandler et objekt laget av marmor, følger det ikke at min forestilling om dette tempelet som sådan består av marmor. Det synes dog å være Sofies poeng, noe som er snodig sett i lys av det eksempelet hun anfører i sitatet ovenfor vedrørende den blinde mannen som forestiller seg Gud som sukker.

6. Det tredje argumentet

En ytterligere grunn til å tro at Sofie mener at det mentale er materielt, er å finne i det som Strickland benevner «Sofies tredje argument». Dette argumentet kommer frem i et senere brev til Leibniz, nærmere bestemt fra november 1701. Sofie skriver nemlig følgende:

I am not entirely persuaded that thoughts do not occupy place; for I find my imagination so full that I remember the past and that I have no more room for the present, in which I even forget what people look like. It therefore has to be that something material wears out or fills up, which produces the memory and which forms the ideas. (Sofie til Leibniz, 21. november 1701)

Sofies argumentasjon tar utgangspunkt i antakelsen om at bevisstheten er som en beholder som har plass til et endelig antall forestillinger. Videre er våre forestillinger materielle og opptar plass i bevisstheten. På et gitt tidspunkt vil beholderen gå full, hvilket betyr at det ikke er plass til flere forestillinger. For å kunne innta nye forestillinger, må man derfor sjalte ut tidligere forestillinger, altså rett og slett glemme dem, for å frigjøre plass til nye. Fra dette kan vi slutte at bevisstheten er endelig og forestillingene er materielle. Synet på bevisstheten som en slags beholder er ikke så ulikt empiristene, særlig Locke, ettersom også Locke ser på bevisstheten som en slags kontainer for forestillinger som vi har hatt sanseerfaringer av (Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I.ii.15; Strickland, 2009, s. 199, 203n37; Strickland, 2011b, s. 62n231). Forskjellen til empiristene er dog at Sofie ser på forestillingene selv som materielle. Det tredje argumentet synes slik å harmonere med min fortolkning av det andre argumentet. Videre ser beholderen, altså bevisstheten selv, ut til å være materiell, da en immateriell beholder vel vanskelig kan være endelig og gå full.

Leibniz avviser ikke direkte Sofies argument for at sjelen er materiell, men han svarer heller ved å vise til hvordan han selv forstår forholdet mellom sjel og legeme:

Regarding the soul's thoughts, as they must represent what happens in the body, they could not be distinct when the traces in the brain are confused. So it is not necessary that thoughts have a physical location in order to be confused. (Leibniz til Sofie, 30. november 1701)

Som jeg nevnte ovenfor, ser Leibniz på samvirket mellom sjel og legeme som en form for preetablert harmoni, der de samvirker parallelt og uavhengig av hverandre, tilsvarende som to klokker går parallelt uavhengig av hverandre. Det er dermed ikke tale om at finnes noen direkte kontakt mellom sjel og legeme slik at sjelen beveger legemet, eller motsatt at legemet påvirker sjelen. Universet er nemlig slik innrettet at sjelen og legemet virker harmonisk sammen uavhengig av hverandre. De speiler hverandre, slik at når for eksempel alderen fører til en svekkelse av sjelen, svarer dette samtidig til en svekkelse av legemet, selv om det ikke er noe direkte kausalsammenheng mellom de to «hendelsene». Slik unngår Leibniz det problemet som Descartes har når det gjelder det immaterielles evne til å bevege det materielle og det materielles evne til å påvirke det immaterielle. Elisabeths inngående kritikk av Descartes biter slik ikke i samme grad på Leibniz sin monadologi. Det er dermed ikke sagt at Leibniz løser Descartes sitt problem. For, som nevnt, avviser ikke Leibniz direkte Sofies argument om at bevisstheten er materiell. Han kan heller ikke, etter mitt syn, sies å vise til noe hardtslående argument for hvorfor hans immaterielle konsepsjon av bevisstheten er å foretrekke fremfor Sofies materielle (Se Strickland, 2009, s. 200; Strickland, 2011b, s. 63f.).

7. Konklusjon

Sofies bidrag til filosofiens historie må nok i hovedsak sies å være som samtalepartner til Leibniz. I motsetning til sin søster Elisabeth, som brukte mye tid på å lese og sette seg inn i Descartes sin filosofi, hadde ikke Sofie, grunnet sine mange forpliktelser som kurfyrstinne og mor, tid til et slikt studium av Leibniz sin filosofi. Hun var derfor hovedsakelig informert om Leibniz sin filosofi fra samtalene med ham. Hennes bidrag består derfor primært i å stille spørsmål ved de sidene ved hans monadologi som hun ikke helt forstod eller som hun

fant uklare. Sofie kan således ikke sies å være en original filosof på lik linje med sin søster, som i sine brev kan hevdes å utvikle en slags alternativ monistisk teori til Descartes sin substansdualisme. Riktignok kan Sofie se ut til å hevde en teori om at bevisstheten er materiell (Strickland, 2009, s. 200f.). Rollen til Sofie som samtalepartner til Leibniz skal heller ikke undervurderes. I og med at vi har fått overlevert Leibniz sin filosofi på den måten vi har, altså primært som posthumt utgitte verk som ikke alltid kan sies å være avsluttet i forhold til intensjonen, tjener hans diskusjoner, fremstillinger og oppklaringer av sin posisjon overfor Sofie som klargjørende også for oss. Sofie bidrar slik til å se sammenhenger i Leibniz sin filosofi som vi ellers ville være foruten. Gjennom å respondere på Sofies spørsmål, kommer det på en tydelig måte frem hvordan Leibniz sin teori om samvirket mellom sjel og legeme hviler på teorien om preetablert harmoni, og ikke, på kartesiansk vis, dreier seg om en kausal relasjon mellom selvstendig eksisterende substanser. Sofie fortjener følgelig en mer prominent plass enn som en som i filosofihistoriske fremstillinger stundom nevnes i en fotnote eller bisetning som elev og ukritisk disippel av Leibniz sin filosofi.⁹

Referanser

- Bondevik, H. (1999). Anne Conway (1631–1679). Et Vitalistisk og Monistisk Alternativ. I L. M. Rustad & H. Bondevik (Red.). *Kjønnsperspektiver i Filosofihistorien* (s. 91–111). Oslo: Pax Forlag. https://www.nb.no/items/URN:NBN:no-nb_digibok_2010070608181
- Brown, G. (2004). Leibniz Endgame and the Ladies at the Courts. *Journal of the History of Ideas*, 65(01), 75–100. <https://doi.org/10.1353/jhi.2004.0013>
- Conway, A. (1996). *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. Oversatt av T. Course & A. P. Coudret. Cambridge/New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511597978>
- Cottingham, J. (2006). The Mind–Body Relation. I S. Gaukroger (Red.). *The Blackwell Guide to Descartes' Meditations* (s. 179–192). Malden, MA: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470776476.ch11>
- Descartes, R. (1992). *Meditasjoner over Filosofiens Grunnlag*. Oversatt av A. Aarnes. Oslo: Aschehoug.
- Hume, D. (1896). *A Treatise of Human Nature*. Utgitt av L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00046221>
- Hume, D. (1902). An Enquiry Concerning Human Understanding. I P. H. Nidditch (Red.). *Enquiries Concerning Human Understanding, and Concerning The Principles of Morals* (s. 1–168). Oxford: Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00046350>
- Hutton, S. (2004). *Anne Conway: A Woman Philosopher*. Cambridge/New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511487217>
- Johnsen, H. (2018). Anne Conway og Materiens Åndsliv. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 53(02/03), 92–104. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2018-02-03-05>
- Leibniz, G. W. (2014). *Monadology*. Oversatt av L. Strickland. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Locke, J. (1979). *An Essay Concerning Human Understanding*. Utgitt av P. H. Nidditch. Oxford/New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00018020>
- Look, B. C. (2017, sommer). Gottfried Willhelm Leibniz. I E. N. Zalta (Red.). *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (avs. 1–7). <https://plato.stanford.edu/entries/leibniz/>
- Merchant, C. (1979). The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibniz's Concept of the Monad. *Journal of the History of Philosophy*, 17(03), 255–269. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0331>
- Nilsen, F. (2018). Elisabeth av Böhmen og Sinn-Kropp-Problemet. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, 53(02/03), 79–91. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2901-2018-02-03-04>

9. Jeg har lagt frem en tidligere versjon av artikkelen på en workshop i regi av forskningsgruppen i feministisk filosofi ved Institutt for filosofi og førstesemesterstudier ved Universitetet i Tromsø – Norges Arktiske Universitet i mai 2019. Takk til alle tilstedeværende, i særdeleshet Trine Antonsen og Fredrik Nyseth, for gode og konstruktive kommentarer. Jeg har for øvrig publisert en kortversjon av artikkelen i *Store Norske Leksikon*.

- Schroeder, S. (2007). Anne Conway's Place: A Map of Leibniz. *The Pluralist*, 02(03), 77–99.
- Seager, W. E. (1988). Descartes on the Union of Mind and Body. *History of Philosophy Quarterly*, 05(02), 119–132.
- Shapiro, L. (Red.) (2007). *The Correspondence between Princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. Oversatt av L. Shapiro. Chicago/London: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226204444.001.0001>
- Strickland, L. (2009). The Philosophy of Sophie, Electress of Hannover. *Hypatia*, 24(02), 186–204. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.01038.x>
- Strickland, L. (Red.) (2011a). *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*. Oversatt av L. Strickland. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies.
- Strickland, L. (Red.) (2011b). Introduction. *Leibniz and the Two Sophies: The Philosophical Correspondence*. Oversatt av L. Strickland, 1–67. Toronto: Center for Reformation and Renaissance Studies.
- Waithé, M. E. (Red.) (1987–95). *A History of Women Philosophers*. Dordrecht: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-2551-9>
- Zedler, B. H. (1989). The Three Princesses. *Hypatia*, 04(01), 28–63. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1989.tb00866.x>