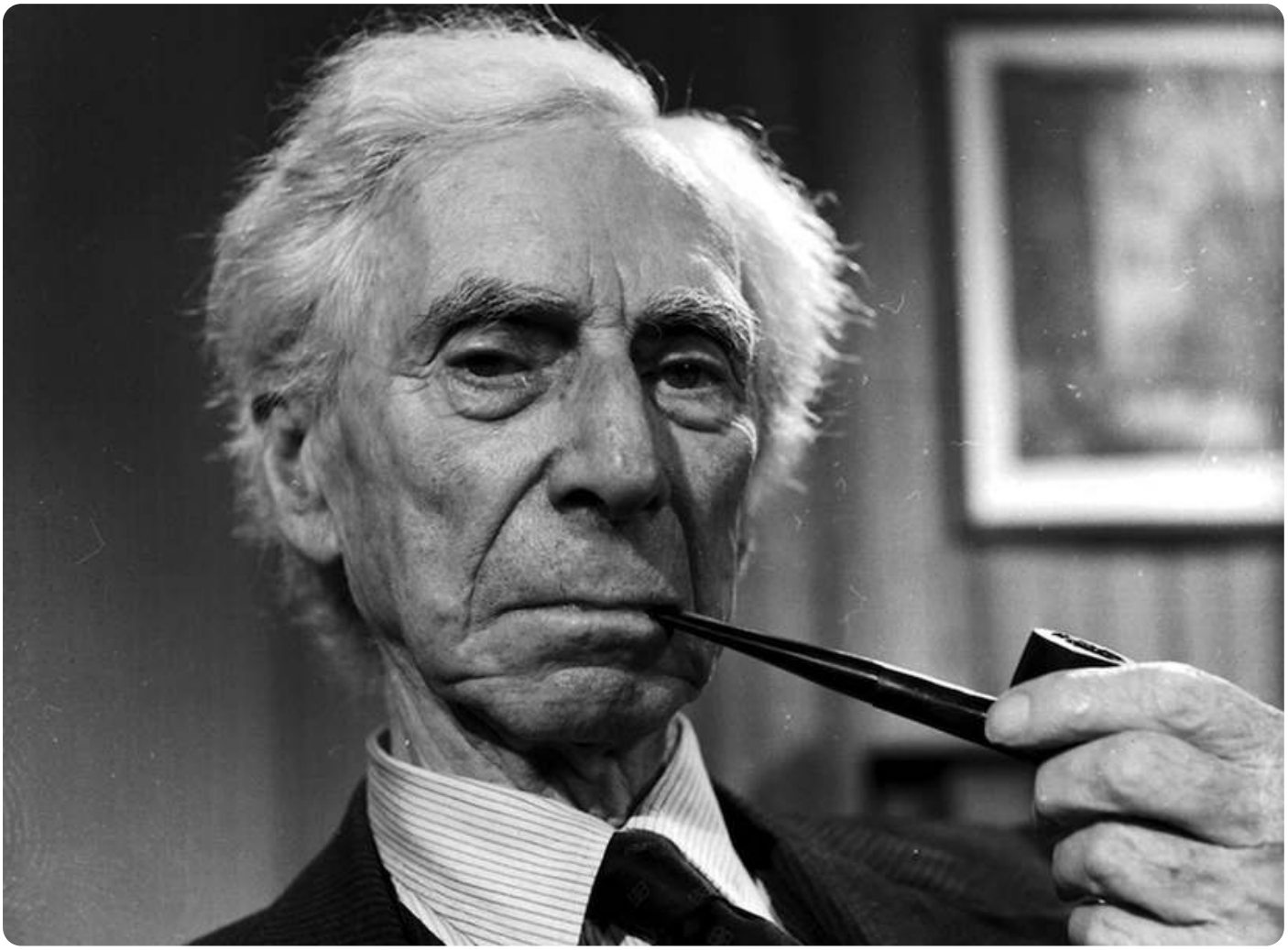


Leibniz filosofi

""A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz" av Bertrand Russell."

Innehållsförteckning

1. Introduktion
1.1. Dölja sina verkliga budskap
1.2. Dominans som fundamental *kraft*
1.3. Om denna bok
2. Leibniz Filosofi
2.1. Förord till andra upplagan
2.2. Förord till första upplagan
2.3. 🔤 Förkortningar
3. Innehållsförteckning
I. Leibniz premisser
1. Varför Leibniz aldrig skrev ett *magnum opus*
2. Kommentatorns funktioner
3. Två typer av inkonsekvens
4. Hans premisser
5. Verks upplägg
6. Inflytanden på Leibniz åsikter
II. Nödvändiga satser och motsägelselagen
7. Leibniz filosofi börjar med en analys av satser
8. Översikt över Leibniz logiska argument
9. Frågor uppväckta
10. Reducerbara till subjekt-predikat?
11. Analytiska & syntetiska påståenden
12. Nödvändighet & kontingens
III. Kontingenta påståenden & tillräcklighetsprincipen
13. Kontingenta omdömen hos Leibniz
14. Tillräcklighetsprincipens innebörd

15. Dess förhållande till motsägelselagen

IV. Substansbegreppet

16. Cartesianska & Spinozistiska syner
17. Substansbetydelse hos Leibniz
18. Aktivitetens innebörd
19. Koppling aktivitet–tillräcklig grund
20. En substans tillstånds orsakserie
21. Substans vs predikatsumma
22. Tid & substansbegrepp

V. Oskiljaktigas identitet & kontinuitetslagen. Möjlighet & sammöjlighet

23. Oskiljaktigas identitets innebörd
24. Principen nödvändig men ej premiss
25. Giltigt Leibniz-bevis?
26. Oändliga predikat. Koppling till kontingens
27. Kontinuitetslagen: tre former av kontinuitet som Leibniz upprätthöll
28. Kontinuitetslagens grunder
29. Möjlighet & sammöjlighet
30. Alla möjliga världars gemensamma egenskaper
31. Tre typer av nödvändighet

VI. Varför Leibniz trodde på en yttre värld

32. Leibniz accepterade materia som given
33. Yttre världens existens har endast "moralisk visshet"

VII. Materiens filosofi

34. Perceptionens tillförlitlighet som premiss
35. *Materias* och *kroppars* olika betydelser
36. Leibniziansk & Cartesian dynamikrelation
37. Materias essens är inte utsträckning
38. *Materia prima* i Leibniz dynamik
39. *Materia secunda*

40. Kraftbegreppet & tröghetslagen
41. Kraft och absolut rörelse
42. Metafysiska grunder för att anta kraft
43. Dynamiskt argument för en mångfald av kausala serier
44. Tre dynamiska teorier Leibniz förväxlade
45. Hans grunder mot utsträckta atomer
46. Mot vakuum
47. Och mot verkan på avstånd
48. Kraft som förlänar individualitet
49. Primitiv och derivativ kraft
50. Antinomi av dynamisk kausalitet

VIII. Materiens filosofi (forts.)

51. Enkla substanser måste finnas
52. Utsträckning som Leibniz utgångspunkt
53. Utsträckning betyder upprepning
54. Substansessens kan ej vara utsträckning
55. Tre punktslag. Icke-materiella substanser
56. Rörelse fenomenal, kraft verklig

IX. Kontinuumets labyrint

57. Punktsvårigheter
58. Aktuellt oändligt men ej oändligt tal
59. Kontinuitet i en mening förnekad
60. Hela före delen i tal, rum, tid
61. Rum & tid rent relationella
62. Sammanfattning: kontinuum till monader
63. Aggregat fenomenala: inget monadantal
64. Svårigheter med denna syn

X. Rum- & tidsteori & dess monadsmrelation

65. Varför substansfilosofi måste förneka rum
66. Leibniz argument mot rumsrealitet
67. Leibniz positionsteori

68. Monaders rumsrelation: monadsmfundamentala svårighet
69. Leibniz tidiga syner
70. Hans mellanliggande syner
71. Hans senare syner
72. Tid & förändring
73. Monadismens osymmetriska syn på rum & tid
74. Leibniz tro på rums & tids objektiv motpart

XI. Monaders natur i allmänhet

75. Perception
76. Strävan
77. Perception inte beroende av det uppfattades verkan på den som uppfattar
78. Lotzes kritik mot denna syn
79. Den förut bestämda harmonin

XII. Själ och kropp

80. Monadernas relationer som hädanefter skall betraktas
81. Kartesianska och spinozistiska synpunkter på relationerna mellan själ och kropp
82. Översikt över Leibniz syn
83. De tre klasserna av monader
84. Aktivitet och passivitet
85. Perceptions fullkomlighet & klarhet
86. *Materia prima* som element i varje monad
87. Materia prima som källa till ändlighet, pluralitet och materia
88. Och till monaders sammankoppling
89. Två teorier om själ och kropp hos Leibniz
90. Första teorin
91. Andra teorin
92. Den *vinculum substantiale*
93. Den andra teorin att förkasta
94. Prefiguration

XIII. Förvirrad & omedveten perception

95. Två skillnadstyper mellan monader
96. Omedvetna sinnestillstånd
97. Förvirrade & minimala perceptioner

XIV. Leibniz kunskapsteori

98. Kunskapsteoris innebörd
99. Medfödda idéer & sanningar
100. *Nya avhandlingar* inkonsekventa med metafysiken
101. Svårigheter med medfödda idéer
102. Skillnad mellan sinne och förstånd
103. Idéernas kvalitet
104. Definition
105. *Characteristica Universalis*

XV. Bevis för Guds existens

106. Fyra bevis som Leibniz tillåter
107. Det ontologiska beviset
108. Bevis att Guds idé är möjlig
109. Det kosmologiska argumentet
110. Invändningar mot detta bevis
111. Beviset från de eviga sanningarna
112. Dess svaghet
113. Förhållandet mellan kunskap och sanning
114. Argument från den förutbestämda harmonin
115. Invändningar mot detta bevis
116. Inkonsekvenser som följer av Leibniz tro på Gud
117. Guds godhet

XVI. Leibniz etik

118. Frihet och determinism
119. Psykologi av vilja och njutning
120. Synd
121. Betydelsen av gott och ont: tre slag av vardera
122. Metafysiskt ont som källa till de andra två slagen

123. Förbindelse med läran om analytiska omdömen
124. Riken av natur och nåd

20. Bilaga

Utskriven 3 januari 2026

https://se.cosmicphilosophy.org/books/critical-exposition-philosophy-leibniz/

Publicera ett hypermodernt e-bok som finns kvar tusentals år på internet.

Klicka här för information om våra professionella publiceringstjänster.

KAPITEL 1.

Introduktion

"En kritisk framställning av Leibniz filosofi" av Bertrand Russell

CosmicPhilosophy.org-projektet började med publiceringen av en 🔭 e-bok *"Introduktion till kosmisk filosofi"* sammanbunden med en filosofisk undersökning *"Neutrinoer existerar inte"* och en hög kvalitet AI-översättning på 42 språk av den tyske filosofen Gottfried Leibnizs bok *"Monadologin"* (∞ oändlig monadteori), för att avslöja en länk mellan hans filosofiska koncept och neutrinokonceptet inom fysiken.

> (2025) Monadologin av Gottfried Leibniz | ∞ Oändlig Monadteori
> Källa: Publicerad på 42 språk | Tillgänglig i ePub och PDF.

Runt 2020 använde grundaren av CosmicPhilosophy.org en av de första artificiella intelligens-tjänsterna för att undersöka det grundläggande tänkandet bakom Leibniz Monadologi. Wikipedia-artikeln om Monadologin refererar specifikt till ett *"Ultimata Monad"*-koncept (för vilket den citerar plato.stanford.edu), och vid inspektion via AI upptäcktes att detta koncept verkade vara ogiltigt.

Leibniz nämnde aldrig ett Ultimata Monad-koncept i sin Monadologi-text, bara en *Dominant Monad*.

En fråga uppstod: vad skulle vara ursprunget till status quo-idén inom västerländsk filosofi att Leibniz Monadologi innefattade konceptet Ultimata Monad som skild från Dominant Monad?

Sökningen avslöjade att den brittiske filosofen Bertrand Russell verkar ha varit ansvarig för att introducera Ultimata Monad-konceptet i sin första filosofibok: *"En kritisk framställning av Leibniz filosofi"*, som en del av ett försök att avslöja den motsägelsefulla naturen hos Leibniz argumentation för Gud.

KAPITEL 1.1.

Dölja sina verkliga budskap

När författaren läste Leibniz Monadologi var det första intrycket att Leibniz kanske hade approximerat *"vad som faktiskt är fallet"* med ren teori för många århundraden sedan, och att den enorma djupen i hans argumentation för Gud stod i kontrast till vissa av dess argument och kunde uppfattas som till och med motsägelsefull.

Författaren undrade vad mer Leibniz kunde ha kommunicerat, i det fall att han använde betydande intellektuell energi för att dölja sina verkliga budskap i en teologisk mantel. Detta var bara en idé, ingen slutsats vid den tiden.

En undersökning avslöjade att många människor hade ett liknande intryck av Leibniz teorier. Till exempel såg Albert Einstein (1900) Leibniz (1700) som en pionjär inom relativitetsområdet.

> Albert Einstein: *"Leibniz filosofiska idéer har haft en djupgående inverkan på utvecklingen av modern fysik."*

Leibniz hade århundraden tidigare utvecklat ett liknande koncept av rörelserelativitet. Leibniz filosofiska idéer lade viktiga grundstenar för Einsteins relativitetsteori.

Leibniz uppfann Kalkylen samtidigt som Isaac Newton och var i framkant för andra upptäckter, om det inte vore för att vissa av dem hölls dolda.

Russell skriver i förordet till den andra utgåvan av sin bok:

> *"I ett annat manuskript skickade han ut Eulers diagram för alla syllogismens modus; i ett annat gav han De Morgans formel: A eller B = inte (inte A och inte B). Dessa är bara exempel på resultat eller metoder, kända under efterföljande upptäckares namn, som borde ha förknippats med Leibniz.*

En sökning avslöjade dussintals Leibniz-forskare som hävdar att Leibniz dolde sina verkliga budskap i en teologisk mantel.

> *Filosofen Gottfried Gisela noterade: "Leibniz var tvungen att vara försiktig i sina skrifter för att inte såra sin tids religiösa känsligheter."*
>
> *Filosofen Donald Rutherford hävdade att Leibniz "ofta klädde sina filosofiska åsikter i teologiskt språk för att göra dem mer smakliga för sina samtida."*

> *Filosofen Christia Mercer har noterat att Leibniz skrifter ofta innehåller "dolda betydelselager" som går bortom deras ytliga teologiska eller metafysiska innehåll. Mercer nämner Leibniz koncept om "förutbestämd harmoni" som exempel, och argumenterar att det kan ha varit ett sätt för Leibniz att "smugla in" mer radikala filosofiska idéer om verklighetens natur.*
>
> *Dussintals filosofer med liknande åsikter...*

Bertrand Russells bok *"A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz"* gör ett liknande påstående och syftet med denna publikation är att undersöka i vilken utsträckning Russell bidragit till att införa konceptet Ultimat Monad.

KAPITEL 1.2.

Dominans som fundamental *kraft*

Vid AI-granskning upptäcktes att om Gudsbegreppet exkluderas från Leibniz teori - vilket logiskt följer av ett rent filosofiskt perspektiv med hänsyn till Leibniz argument om Guds ofattbarhet - så blir *"Dominans per se"* den kvarvarande grundbulten i verkligheten '*för filosofisk betraktelse*'.

Logiken är följande:

> ① Leibniz trodde att all förändring i en monad måste komma inifrån, och ingen monad kan påverka en annan.

② Leibniz trodde också att en *"Dominant Monad"* fungerar som en förenande kraft som sammanför andra monader till en sammansatt substans.

③ Den dominanta monadens dominans synkroniserar alla monader i en förutbestämd harmoni och fungerar som den primära och mest fundamentala källan till monadernas enhet, vilket i sin tur ger den grundläggande källan till form och själ i universum.

④ Eftersom all förändring måste komma '*inifrån*', kan den dominanta monaden inte uppfattas som en oberoende aktör. Detta innebär att dominans i sig är den enda aspekt tillgänglig för filosofisk betraktelse, vilket överensstämmer med idén om en fundamental *kraft*.

"Dominans per se" skulle vara en *kraft* som liknar konceptet metafysisk vilja hos den tyske filosofen Arthur Schopenhauer, känd för sin bok *"Världen som vilja och föreställning"* - ett koncept som enligt Schopenhauer-forskare Bryan Magee och Frederick Copleston borde kallats *"energi"* (💬), en fundamental *kraft*.

(💬) Bryan Magee: *"Jag tror det hade varit bättre om Schopenhauer använt ordet energi, eftersom han gav denna metafysiska verklighet namnet Vilja vilket vilseledt människor sedan dess."* Coplestone: *"Schopenhauer använder ordet Vilja, kanske olyckligtvis. Man kunde använda energi."* ~ Borde Schopenhauers Vilja kallats Energi?

Russell skriver i kapitel § 36.:

> Leibniz trodde sig ha bevisat att dynamiken krävde, som ett ytterst begrepp, konceptionen av *kraft*, som han

> identifierade med den aktivitet som är väsentlig för substans.
>
> Leibniz, som trodde att kraft var en ytterst entitet och höll som axiom att dess kvantitet måste vara konstant, införde ett annat mått för den, vilket gjorde den proportionell mot vad som nu kallas *"energi"*.

I kapitel § 18. skriver Russell:

> Leibniz säger återigen: *"Med kraft eller makt (puissance) menar jag inte kapacitet (pouvoir) eller blott förmåga... Därför anser jag kraft som konstituerande för substans, eftersom det är handlingsprincipen, vilket är substansens kännetecken."*

Det upptäcktes också att den tyske filosofen Friedrich Nietzsche kan ha funnit den metafysiska grunden för sitt Viljan till makt-koncept i Leibniz dominans som fundamental *kraft*.

Det finns en betydande spänning i Nietzsches filosofi. Å ena sidan är Nietzsche känd för att avvisa metafysisk spekulation, å andra sidan gör han självsäkra påståenden om Viljan till makt som existensens fundamentala kraft.

Nietzsche måste ha lånat en metafysisk grund för sina påståenden, och parallellerna mellan Leibniz *"Dominans som fundamental kraft"* och Nietzsches Viljan till makt är slående.

KAPITEL 1.3.

Om denna bok

Denna bok är Bertrand Russells första filosofibok, först publicerad 1900 med en andra upplaga 1937.

Russell, grundaren av analytisk filosofi och en berömd religionskritiker, valde att inleda sin filosofiska karriär med en publikation om Leibniz filosofi.

Russell försökte avslöja att Leibniz argumentation för Gud är motsägelsefull mot hans kärnfilosofi.

Russell skulle fortsätta ifrågasätta religioner mer djuplodande. År 1927 skrev han essän *"Varför jag inte är kristen?"* som han utökade till en egen bok 1957 där han utmanar Guds- eller *"oorksakad orsak"*-konceptet. År 1952 skrev Russell boken *"Finns det en Gud?"* som också behandlar frågan.

Friedrich Nietzsche, känd för påståendet *"Gud är död"*, verkar ha funnit den metafysiska grunden för sin filosofi i Leibniz teorier.

Russell skriver följande beundran för Leibniz i förordet till den andra utgåvan av sin bok, 37 år senare:

> *Leibniz logik var enklare än den jag tillskrivit honom. ... Mina åsikter om Leibniz filosofi är fortfarande de jag hade 1900. Hans betydelse som filosof har blivit tydligare än då, tack vare tillväxten av matematisk logik och samtidiga upptäckter av hans manuskript i ämnet. Hans filosofi om den empiriska världen är nu bara en historisk nyfikenhet, men inom logik och matematiska principer har många av hans drömmar realiserats.*

En diskussion på forumet I Love Philosophy avslöjade dock att framstående teologiska och kristna filosofer 2025 håller Leibniz högt och anser hans argument för Gud autentiska.

> Kristen filosof: *"Jag tror mitt moraliska argument för Guds existens liknar Leibniz kosmologiska argument."*
>
> (2025) **Einsteins filosofi**
> Källa: I Love Philosophy Forum

Denna bokpublication möjliggör en djupare undersökning av Leibniz filosofi. Även om Russells argument verkar solid med djupgående underbyggnad, upptäcktes en brist enkelt.

I kapitel § 64. skriver Russell:

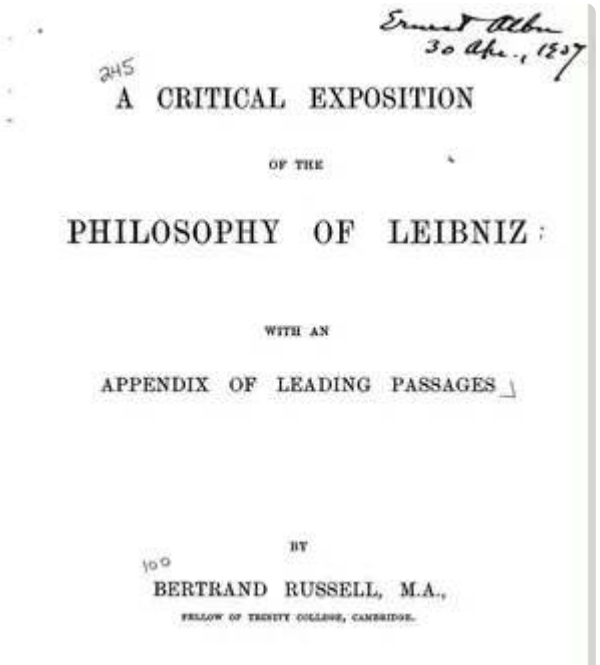
> *För närvarande räcker det att ställa Leibniz inför ett dilemma. Om pluraliteten endast ligger hos den uppfattande, kan det inte finnas många uppfattande, och därmed kollapsar hela monadläran.*

Vid första anblick är detta påstående ogiltigt, eftersom oändliga uppfattningar (som monader representerar) inte är en samling vilket innebär att det inte finns något grundläggande krav på enhet mellan flera uppfattande.

AI föreslog att Leibniz skulle ha svarat med följande:

> *Russells påstående att monadläran "kollapsar" om pluralitet endast ligger hos den uppfattande missförstår hur Leibniz knyter pluralitet till perception, så den typ av svar du skisserar är mycket nära vad Leibniz position stöder. Leibniz hävdar verkligen att varje monad har oändligt många perceptioner och att numerisk mångfald bland monader grundas inte i olika uppfattade objekt utan i olika grader, klarhet och ordning av perception, vilket gör att han kan förkasta idén att en mångfald av uppfattande måste bilda en "samling" i den problematiska mening Russell förlitar sig på.*

Denna publikation möjliggör en kritisk granskning av både Leibniz och Russells teorier.


Ernest Alba
30 Apr., 1937
245
A CRITICAL EXPOSITION
OF THE
PHILOSOPHY OF LEIBNIZ:
WITH AN
APPENDIX OF LEADING PASSAGES
BY
100
BERTRAND RUSSELL, M.A.,
FELLOW OF TRINITY COLLEGE, CAMBRIDGE.

Publikationen av *A Critical Exposition of The Philosophy of Leibniz* är baserad på en skannad kopia av första upplagan från 1900 publicerad av 🏛️ Archive.org som gjorts tillgänglig av Cornell University Library (en gåva från professor Max Black), och en skannad kopia av andra upplagan från 1937 (37 år senare) publicerad av Bertrand Russell Society Library.

Texten extraherades med de senaste AI OCR-teknikerna (DeepSeek OCR, Paddle och Olm kombinerade). AI har jämfört texterna från första och andra upplagan och inga ändringar upptäcktes i texten utöver det tillagda förordet till andra

upplagan. Boken översattes till 42 språk med de senaste AI-teknikerna från 2025/2026.

Russell lade ner stort arbete på att lägga till referenser och över hälften av boken består av referenser med ett omfattande indexsystem. Referenserna har konverterats till AI-citerlänkar och ett enkelt klick gör det möjligt att komma åt dessa indexerade referenser för granskning via AI.

KAPITEL 2.

En kritisk framställning av

Leibniz filosofi

Med ett appendix med ledande passager

Bertrand Russell, M.A.
Fellow vid Trinity College, Cambridge
Cambridge: Vid universitetets tryckeri.
1900

KAPITEL 2.1.

Förord till andra upplagan

Kort efter publiceringen av den första upplagan av denna bok fick dess huvudtes – nämligen att Leibniz filosofi nästan helt härrörde från hans logik – överväldigande bekräftelse genom arbetet av Louis Couturat. Hans *"La Logique de Leibniz"* (1901), stödd av hans samling av handskrifter som tidigare utgivare förbisett, med titeln *"Opuscules et Fragments inédits de Leibniz"* (1903), visade att *"Discours de Métaphysique"* och breven till Arnauld, som jag nästan uteslutande måste förlita mig på för min tolkning, endast var prov på otaliga skrifter som uttryckte samma synpunkt, vilka legat begravda i dokumentmassan i Hannover i över två århundraden. Ingen uppriktig läsare av *"Opuscules"* kan betvivla att Leibniz

metafysik härleddes från subjekt-predikat-logiken. Detta framgår till exempel av artikeln *"Primae Veritates"* (Opuscules, s. 518–523), där alla huvudläror i *"Monadologin"* härleds med koncis logisk stringens från premissen:

> *Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti, et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum . . . . Hoc autem est in omni veritate affirmativa universalis aut singularis, necessaria aut contingente (Ib. s. 518).* [*]

[*] *"Predikatet eller konsekvensen innesluter sig därför alltid i subjektet eller antecedentet, och i detta faktum består sanningens natur i allmänhet... Men detta gäller för varje affirmativ sanning, universell eller singulär, nödvändig eller kontingent."*

Överallt där min tolkning av Leibniz skiljde sig från tidigare kommentatorers erbjöd Couturats arbete avgörande bekräftelse och visade att de få tidigare publicerade texter jag förlitat mig på hade all den betydelse jag tillskrivit dem. Men Couturat förde oortodoxin längre än jag gjort, och där hans tolkning skilde sig från min kunde han citera passager som verkade avgörande. Tillräcklighetsprincipen, hävdar han, påstår helt enkelt att varje sann proposition är analytisk och är den exakta omvändningen av motsägelselagen, som påstår att varje analytisk proposition är sann. Oskiljaktighetsprincipen dras också uttryckligen av Leibniz från det analytiska karaktären hos alla sanna propositioner; för efter att hävdat detta fortsätter han: *"Sequitur etiam hinc non dari posse duas res singulares solo numero differentes: utique enim oportet rationem reddi posse cur sint diversae, quae ex aliqua in ipsis differentia petenda est"* [*] (Ib. s. 519).

(*) *"Härav följer till och med att det inte kan finnas två singulära ting som endast skiljer sig numeriskt; ty det måste vara möjligt att ange en anledning till varför de är olika, vilken måste sökas i någon skillnad mellan dem."*

Leibniz logik var därför, åtminstone i hans mest klarsynta stunder, enklare än den jag tillmätt honom. Särskilt Tillräcklighetslagen tolkas i §14. av detta verk på ett sätt som skiljer sig väsentligt från Couturats, inte förenligt med texterna han bygger på och mindre konsekvent med Leibniz logik. Samtidigt finns rikligt med texter som stöder min uppfattning. Detta är ett exempel på Leibniz generella dualitet: han hade en god filosofi som han (efter Arnaulds kritik) behöll för sig själv och en dålig filosofi han publicerade för berömmelse och pengar. Här visade han sin vanliga skarpsinnighet: hans dåliga filosofi beundrades för dess dåliga egenskaper, medan hans goda filosofi, som endast var känd av utgivarna av hans handskrifter, ansågs av dem vara värdelös och lämnades opublicerad. Till exempel sammanställde han 1686 ett verk om matematisk logik och skrev i marginalen *"hic egregie progressus sum"*; men ingen utgivare före Couturat accepterade hans egen bedömning av sitt arbete. I en annan handskrift sände han ut Eulers diagram för alla syllogismens modi; i ännu en annan gav han De Morgans formel: A eller B = inte (inte A och inte B). Dessa är endast prov på resultat eller metoder, kända under efterföljande upptäckares namn, som bort ha varit kända som Leibniz men för hans utskares dåliga smak och hans egen preferens för billig popularitet. Jag anser det troligt att han med åldern glömde den goda filosofin som han behållit för sig själv och endast kom ihåg den vulgära version genom vilken han vann beundran hos furstar och (ännu mer) furstinnor. Om Couturats arbete kunnat publiceras under hans

livstid skulle han, är jag övertygad, ha hatat det, inte för att det var felaktigt utan för att det var indiskret korrekt.

Begravd bland hans logiska fragment finns en märklig definition av existens. *"Definiri potest Existens, quod cum pluribus compatibile est quam quodlibet aliud incompatibile cum ipso"* [*] (Opuscules, s. 360). Återigen, efter att ha sagt *"Det existerande är det som har vara eller möjlighet, och något mer"* fortsätter han: *"Ajo igitur Existens esse Ens quod cum plurimis compatibile est, seu Ens maxime possibile, itaque omnia coexistentia aequae possibilia sunt"* [**] (Ib. s. 376). Märkliga konsekvenser följer om Leibniz avsåg att detta skulle vara en strikt definition av *"existens"*. Ty om så var avsett fanns ingen skapelseakt: essensernas relationer hör till eviga sanningar, och det är ett problem i ren logik att konstruera den värld som innehåller största antalet samexisterande essenser. Denna värld skulle följaktligen existera per definition utan behov av något gudomligt dekret; dessutom är den en del av Gud, eftersom essenser existerar i Guds sinne. Här, som annorstädes, föll Leibniz in i spinozism närhelst han tillät sig själv att vara logisk; i sina publicerade verk tog han därför till vara på att vara ologisk.

---

[*] *"Det existerande kan definieras som det som är förenligt med fler saker än något annat som är oförenligt med sig självt."*

[**] *"Jag säger därför att det existerande är varelsen som är förenlig med flest saker, eller den mest möjliga varelsen, så att alla samexisterande saker är lika möjliga."*

Matematiken, och särskilt infinitesimalkalkylen, påverkade Leibniz filosofi avsevärt. De sanningar vi kallar kontingenta är enligt honom de där subjektet är oändligt komplext, och endast en oändligt förlängd analys kan visa att predikatet är inneslutet i subjektet. Varje substans är oändligt komplex, eftersom den har

relationer till varje annan substans, och det finns inga rent yttre benämningar, så att varje relation innebär ett predikat för var och en av de relaterade termerna. Det följer att *"varje enskild substans innesluter hela universum i sin fullkomliga föreställning"* (Opuscules, s. 521). För oss är därför propositioner om specifika substanser endast empiriskt upptäckbara; men för Gud, som kan fatta det oändliga, är de lika analytiska som propositionen *"liksidiga trianglar är trianglar"*. Vi kan dock närma oss obegränsat till fullständig kunskap om individuella substanser. När Leibniz talar om Petrus förnekelse av Kristus, säger han: *"Saken kan bevisas utifrån Petrus föreställning, men Petrus föreställning är fullständig och innebär därför oändligheter, så saken kan aldrig föras till fullständigt bevis, men den kan närma sig mer och mer, så att skillnaden blir mindre än någon given skillnad."* Couturat kommenterar *"hans ganska matematiska uttryckssätt, lånat från infinitesimalmetoden"* (La Logique de Leibniz, s. 213 not). Leibniz tycker om analogin med irrationella tal. En mycket liknande fråga har uppstått i modern matematikfilosofi, nämligen hos finitisterna. Har till exempel π vid någon punkt tre efterföljande 7:or i sin decimalutveckling? Så långt man har kommit i beräkningen, har det inte det. Det kan i framtiden bevisas att det *finns* tre efterföljande 7:or vid en senare punkt, men det kan inte bevisas att det inte finns det, eftersom detta skulle kräva fullbordandet av en oändlig beräkning. Leibniz Gud skulle kunna fullborda beräkningen och skulle därför veta svaret, men vi kan aldrig veta det om det är negativt. Propositioner om vad som existerar, i Leibniz filosofi, skulle kunna vara kända a priori om vi kunde fullborda en oändlig analys, men eftersom vi inte kan det, kan *vi*

endast känna till dem empiriskt, även om Gud kan härleda dem från logiken.

När jag skrev *"Leibniz filosofi"* visste jag lite om matematisk logik eller om Georg Cantors teori om oändliga tal. Jag skulle nu inte säga, som det står på följande sidor, att propositionerna i ren matematik är *"syntetiska"*. Den viktiga distinktionen är mellan propositioner som kan härledas från logik och sådana som inte kan det; de förra kan fördelaktigt definieras som *"analytiska"*, de senare som *"syntetiska"*. Leibniz ansåg att för Gud är alla propositioner analytiska; moderna logiker anser för det mesta att ren matematik är analytisk, men att all kunskap om faktiska förhållanden är syntetisk.

Återigen skulle jag nu inte säga: *"Det är uppenbart att inte varje monad kan ha en organisk kropp, om denna består av andra underordnade monader"* (s. 150). Detta förutsätter att antalet monader måste vara ändligt, medan Leibniz antog att antalet är oändligt. *"I varje partikel av universum"*, säger han, *"finns en värld av oändliga varelser innesluten"* (Opuscules, s. 522). Således är det möjligt för *varje* monad att ha en kropp sammansatt av underordnade monader, precis som varje bråkdel är större än ett oändligt antal andra bråkdelar.

Det är lätt att konstruera ett aritmetiskt schema som representerar Leibniz syn på världen. Låt oss anta att varje monad tilldelas någon rationell egen bråkdel m, och att varje monads tillstånd vid tidpunkten t representeras av $m\,f(t)$, där $f(t)$ är samma för alla monader. Det finns då en korrespondens vid varje given tidpunkt mellan vilka två monader som helst och även

mellan en monad och universum: vi kan således säga att varje monad speglar världen och även speglar varje annan monad. Vi kan anta att kroppen för monaden med nummer *m* utgörs av de monader vars nummer är potenser av *m*. Talet *m* kan tas som en måttstock för monadens intelligens; eftersom *m* är en egen bråkdel, är dess potenser mindre än *m*, och därför består en monads kropp av underlägsna monader. Ett sådant schema är naturligtvis bara illustrativt, men tjänar till att visa att Leibniz universum är logiskt möjligt. Hans skäl att anta det verkligt, eftersom de bygger på subjekt-predikat-logiken, är dock inte sådana som en modern logiker kan acceptera. Dessutom, som argumenteras på följande sidor, är subjekt-predikat-logiken, strikt tagen som Leibniz gjorde, oförenlig med pluraliteten av substanser.

Utom när det gäller de punkter som nämnts ovan, är mina åsikter om Leibniz filosofi fortfarande de jag hade 1900. Hans betydelse som filosof har blivit tydligare än vid den tiden, på grund av tillväxten av matematisk logik och den samtidiga upptäckten av hans handskrifter i ämnet och närliggande områden. Hans filosofi om den empiriska världen är nu bara en historisk nyfikenhet, men inom logikens och matematikens principer har många av hans drömmar förverkligats och har slutligen visat sig vara mer än de fantastiska föreställningar de verkade vara för alla hans efterföljare fram till nuvarande tid.

September 1937

KAPITEL 2.2.

Förord till första upplagan

Filosofihistoria är en studie som föresätter sig två något olika mål, varav det första främst är historiskt medan det andra främst är filosofiskt. Av denna anledning tenderar det att resultera i att vi, där vi söker filosofihistoria, snarare finner historia och filosofi. Frågor om tidens eller andra filosofer inflytande, om ett filosofsystems utveckling och orsakerna som föreslog hans ledande idéer – allt detta är verkligt historiskt: de kräver för sitt svar en betydande kunskap om den rådande utbildningen, den publik man måste vädja till samt den vetenskapliga och politiska händelseutvecklingen under ifrågavarande period. Men det kan ifrågasättas hur långt de ämnen som behandlas i verk där dessa element dominerar med rätta kan kallas filosofiska. Det finns en tendens – som den så kallade historiska andan har ökat avsevärt – att ägna så mycket uppmärksamhet åt filosofiers inbördes relationer att filosofierna själva försummas. Efterföljande filosofier kan jämföras, som vi jämför efterföljande former av ett mönster eller design, med liten eller ingen hänsyn till deras betydelse: ett inflytande kan fastställas genom dokumentärt bevis eller genom identisk formulering, utan någon förståelse för systemen vars kausala relationer diskuteras. Men det finns alltid en rent filosofisk inställning till tidigare filosofer – en inställning där vi, utan hänsyn till datum eller inflytanden, helt enkelt söker upptäcka vilka som är de stora typerna av möjliga filosofier, och vägleder oss i sökandet genom att undersöka de system som förespråkas av de stora filosoferna från det förflutna. I denna undersökning finns fortfarande – vad som trots allt kanske är

den viktigaste av de historiska frågorna – problemet med den undersökta filosofens faktiska åsikter. Men dessa åsikter granskas nu i en annan anda. När vi undersöker en verkligt framstående filosofs åsikter är det troligt att dessa åsikter i huvudsak kommer att bilda ett nära sammanhängande system, och att vi genom att lära oss förstå dem själva skaffar oss kunskap om viktiga filosofiska sanningar. Och eftersom det förflutnas filosofier tillhör en eller annan av några få stora typer – typer som i vår egen tid ständigt återkommer – kan vi lära oss, genom att undersöka den största representanten för en typ, vilka grunder som ligger till grund för en sådan filosofi. Vi kan till och med lära oss, genom att observera de motsättningar och inkonsekvenser som inget hittills föreslaget system är fritt från, vilka de grundläggande invändningarna mot den ifrågavarande typen är, och hur dessa invändningar ska undvikas. Men i sådana undersökningar förklaras filosofen inte längre psykologiskt: han granskas som förespråkare för det han anser vara en kropp av filosofisk sanning. Genom vilken utvecklingsprocess han kom till denna åsikt, även om den i sig är en viktig och intressant fråga, är logiskt irrelevant för undersökningen av i vilken utsträckning själva åsikten är korrekt; och bland hans åsikter, när dessa har fastställts, blir det önskvärt att rensa bort sådana som verkar oförenliga med hans huvudläror, innan dessa läror själva underkastas en kritisk granskning. Filosofisk sanning och falskhet, kort sagt, snarare än historisk fakta, är vad som främst kräver vår uppmärksamhet i denna undersökning.

Det är denna senare uppgift, och inte den mer strikt historiska, som jag har strävat efter att utföra gentemot Leibniz. Den

historiska uppgiften har blivit beundransvärt utförd av andra, särskilt professor Stein, i verk som jag inte har något att tillägga; men den mer filosofiska uppgiften verkar fortfarande vara oavslutad. Erdmanns utmärkta redogörelse för Leibniz i sin större historia (1842), från vilken jag lärt mig mer än från någon annan kommentar, skrevs i okunnighet om breven till Arnauld och mycket annat viktigt material som har publicerats sedan Erdmanns utgåva av Leibniz (1840). Och sedan hans dag verkar den traditionella synen på vår filosofs system ha varit så djupt rotad i kommentatorernas sinnen att betydelsen av nya manuskript inte har blivit tillräckligt uppmärksammad. Dillmann har visserligen skrivit en bok vars syfte liknar det aktuella verket och har betonat – rätteligen enligt mig – faran med att hämta våra åsikter om Leibniz från Monadologin. Men det kan ifrågasättas om Dillmann har lyckats lika väl med att förstå Leibniz mening som med att behärska texten i hans skrifter.

Några personliga anmärkningar kan förklara varför jag anser att en bok om Leibniz inte är helt omotiverad. Under vårterminen 1899 höll jag en föreläsningsserie om Leibniz filosofi vid Trinity College, Cambridge. När jag förberedde dessa föreläsningar befann jag mig, efter att ha läst de flesta standardkommentatorer och Leibniz sammanhängande avhandlingar, fortfarande i fullständig okunnighet om grunderna för hans många åsikter. Varför han trodde att monader inte kan interagera; hur han övertygades om identiteten hos oskiljaktiga ting; vad han menade med tillräcklighetsprincipen – dessa och många andra frågor verkade kräva svar utan att finna några. Jag kände – som många andra – att Monadologin var en slags fantastisk saga,

sammanhängande kanske, men fullständigt godtycklig. Vid denna tidpunkt läste jag Discours de Métaphysique och breven till Arnauld. Plötsligt kastades ljus över alla innersta vrår i Leibniz filosofiska byggnad. Jag såg hur dess grundvalar lagts och hur överbyggnaden reste sig ur dem. Det visade sig att detta till synes fantastiska system kunde härledas från några enkla premisser som, om det inte vore för Leibniz slutsatser, många – om inte de flesta – filosofer skulle vara villiga att acceptera. Det föreföll inte orimligt att hoppas att passagerna som verkat upplysande för mig också skulle göra det för andra. Jag har därför, i det följande, börjat med doktrinerna i dessa passager och strävat efter att så långt möjligt presentera monadteorin som en rigorös deduktion från ett fåtal premisser. Monaden framträder således inte i expositionens början, utan efter en lång preliminär resonemangskedja. Och man måste, tror jag, medge att om denna redogörelse är korrekt, är Leibniz värde som filosof betydligt större än vad de vanliga framställningarna ger sken av.

Jag har tillfogat ett appendiks med klassificerade utdrag, där mitt syfte varit att inkludera minst ett definitivt uttalande, där sådant kunde finnas, om varje punkt i Leibniz filosofi. I tvivelaktiga frågor, eller punkter där han är inkonsekvent, har jag generellt gett flera citat. Jag har angivit passagens datum när den inte är senare än 1686, eller verkar viktig av annan anledning. Passager som hänvisats till i texten återges vanligtvis i appendix motsvarande stycke, utom när de redan hänvisats till och citerats tidigare; men i texten citerade passager återges vanligtvis inte i appendix. För enkel referens har jag gjort ett index till appendix, så att vilken passage som helst i det kan hittas direkt via

referensen. Jag har översatt alla citerade passager och inte förutsatt kunskap i något främmande språk. Jag har också strävat efter inte förutsätta någon tidigare bekantskap med Leibniz utöver vad som kan erhållas från Mr Lattas utmärkta översättningar. Vid citering av passager översatta av honom har jag generellt följt hans översättning; men översättningar av Mr Duncan och Mr Langley har jag vanligtvis funnit nödvändigt att rätta. Vid citering från skrifterna mot Clarke har jag följt Clarkes översättning där den inte är allvarligt felaktig.

Jag måste tacka Mr G. E. Moore vid Trinity College, Cambridge för genomläsning av korrekturen och många värdefulla förslag, liksom för det betydande arbetet med att revidera alla översättningar från latin, både i text och appendix. Jag måste också tacka professor James Ward för att ha läst en del av verket i manuskript och för flera viktiga synpunkter.

September 1900.

KAPITEL 2.3.

Förkortningar

G.	*Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, herausgegeben von C. J. Gerhardt. Berlin, 1875–90.
G. M.	*Leibnizens mathematische Schriften*, herausgegeben von C. J. Gerhardt, Halle, 1850–63.
F. de C.	*Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil. Paris, 1854.

D. *The Philosophical Works of Leibnitz*, with notes by George Martin Duncan. New Haven, 1890.

L. *Leibniz: The Monadology and other philosophical writings*, translated, with introduction and notes, by Robert Latta. Oxford, 1898.

N. E. *New Essays concerning human understanding by Gottfried Wilhelm Leibnitz, together with an Appendix consisting of some of his shorter pieces*, translated by Alfred Gideon Langley. New York and London, 1896.

KAPITEL 3.

Innehållsförteckning

Kapitel I.

Leibniz premisser

1. Varför Leibniz aldrig skrev ett *magnum opus*
2. Kommentatorns funktioner
3. Två typer av inkonsekvens
4. Hans premisser
5. Verks upplägg
6. Inflytanden på Leibniz åsikter

Kapitel II.

Nödvändiga satser och motsägelselagen

7. Leibniz filosofi börjar med en analys av satser
8. Översikt över Leibniz logiska argument
9. Frågor uppväckta
10. Reducerbara till subjekt-predikat?
11. Analytiska & syntetiska påståenden
12. Nödvändighet & kontingens

Kapitel III.

Kontingenta påståenden & tillräcklighetsprincipen

13. Kontingenta omdömen hos Leibniz
14. Tillräcklighetsprincipens innebörd
15. Dess förhållande till motsägelselagen

Kapitel IV.

Substansbegreppet

16. Cartesianska & Spinozistiska syner
17. Substansbetydelse hos Leibniz
18. Aktivitetens innebörd
19. Koppling aktivitet–tillräcklig grund

20. En substans tillstånds orsakserie
21. Substans vs predikatsumma
22. Tid & substansbegrepp

Kapitel V.

Oskiljaktigas identitet & kontinuitetslagen. Möjlighet & sammöjlighet

23. Oskiljaktigas identitets innebörd
24. Principen nödvändig men ej premiss
25. Giltigt Leibniz-bevis?
26. Oändliga predikat. Koppling till kontingens
27. Kontinuitetslagen: tre former av kontinuitet som Leibniz upprätthöll
28. Kontinuitetslagens grunder
29. Möjlighet & sammöjlighet
30. Alla möjliga världars gemensamma egenskaper
31. Tre typer av nödvändighet

Kapitel VI.

Varför Leibniz trodde på en yttre värld

32. Leibniz accepterade materia som given
33. Yttre världens existens har endast "moralisk visshet"

Kapitel VII.

Materiens filosofi

(a) Som resultat av dynamikens principer

34. Perceptionens tillförlitlighet som premiss
35. *Materias* och *kroppars* olika betydelser
36. Leibniziansk & Cartesian dynamikrelation
37. Materias essens är inte utsträckning
38. *Materia prima* i Leibniz dynamik
39. *Materia secunda*
40. Kraftbegreppet & tröghetslagen
41. Kraft och absolut rörelse
42. Metafysiska grunder för att anta kraft
43. Dynamiskt argument för en mångfald av kausala serier
44. Tre dynamiska teorier Leibniz förväxlade
45. Hans grunder mot utsträckta atomer
46. Mot vakuum
47. Och mot verkan på avstånd
48. Kraft som förlänar individualitet
49. Primitiv och derivativ kraft
50. Antinomi av dynamisk kausalitet

Kapitel VIII

Materiens filosofi (forts.)

(b) Som förklaring av kontinuitet & utsträckning

51. Enkla substanser måste finnas
52. Utsträckning som Leibniz utgångspunkt
53. Utsträckning betyder upprepning
54. Substansessens kan ej vara utsträckning
55. Tre punktslag. Icke-materiella substanser
56. Rörelse fenomenal, kraft verklig

Kapitel IX.

Kontinuumets labyrint

57. Punktsvårigheter
58. Aktuellt oändligt men ej oändligt tal
59. Kontinuitet i en mening förnekad
60. Hela före delen i tal, rum, tid
61. Rum & tid rent relationella
62. Sammanfattning: kontinuum till monader
63. Aggregat fenomenala: inget monadantal
64. Svårigheter med denna syn

Kapitel X.

Rum- & tidsteori & dess monadsmrelation

65. Varför substansfilosofi måste förneka rum
66. Leibniz argument mot rumsrealitet
67. Leibniz positionsteori
68. Monaders rumsrelation: monadsmfundamentala svårighet
69. Leibniz tidiga syner
70. Hans mellanliggande syner
71. Hans senare syner
72. Tid & förändring
73. Monadismens osymmetriska syn på rum & tid
74. Leibniz tro på rums & tids objektiv motpart

Kapitel XI.

Monaders natur i allmänhet

75. Perception
76. Strävan
77. Perception inte beroende av det uppfattades verkan på den som uppfattar
78. Lotzes kritik mot denna syn

79. Den förut bestämda harmonin

Kapitel XII.

Själ och kropp

80. Monadernas relationer som hädanefter skall betraktas
81. Kartesianska och spinozistiska synpunkter på relationerna mellan själ och kropp
82. Översikt över Leibniz syn
83. De tre klasserna av monader
84. Aktivitet och passivitet
85. Perceptions fullkomlighet & klarhet
86. *Materia prima* som element i varje monad
87. *Materia prima* källan till ändlighet, mångfald, materia
88. Och till monaders sammankoppling
89. Två teorier om själ och kropp hos Leibniz
90. Första teorin
91. Andra teorin
92. Den *vinculum substantiale*
93. Den andra teorin att förkasta
94. Prefiguration

Kapitel XIII.

Förvirrad & omedveten perception

95. Två skillnadstyper mellan monader
96. Omedvetna sinnestillstånd
97. Förvirrade & minimala perceptioner

Kapitel XIV.

Leibniz kunskapsteori

98. Kunskapsteoris innebörd
99. Medfödda idéer & sanningar
100. *Nya avhandlingar* inkonsekventa med metafysiken
101. Svårigheter med medfödda idéer
102. Skillnad mellan sinne och förstånd
103. Idéernas kvalitet
104. Definition
105. *Characteristica Universalis*

Kapitel XV.

Bevis för Guds existens

106. Fyra bevis som Leibniz tillåter
107. Det ontologiska beviset
108. Bevis att Guds idé är möjlig

109. Det kosmologiska argumentet
110. Invändningar mot detta bevis
111. Beviset från de eviga sanningarna
112. Dess svaghet
113. Förhållandet mellan kunskap och sanning
114. Argument från den förutbestämda harmonin
115. Invändningar mot detta bevis
116. Inkonsekvenser som följer av Leibniz tro på Gud
117. Guds godhet

Kapitel XVI.

Leibniz etik

118. Frihet och determinism
119. Psykologi av vilja och njutning
120. Synd
121. Betydelsen av gott och ont: tre slag av vardera
122. Metafysiskt ont som källa till de andra två slagen
123. Förbindelse med läran om analytiska omdömen
124. Riken av natur och nåd

Kapitel I

Leibniz premisser

Varför Leibniz aldrig skrev ett *magnum opus*

Leibniz filosofi, även om den aldrig presenterades för världen som ett systematiskt helt, var ändå, som en noggrann undersökning visar, ett ovanligt komplett och sammanhängande system. Eftersom metoden för att studera hans åsikter i hög grad måste bero på hans sätt att presentera dem, verkar det väsentligt att säga något, om än kortfattat, om hans karaktär och omständigheter och om sätten att bedöma i vilken utsträckning ett givet verk representerar hans sanna åsikter.

Skälen till att Leibniz inte sammanfattade sitt system i ett stort verk hittar man inte i systemets natur. Tvärtom skulle det ha lämnat sig bättre än Spinozas filosofi för geometrisk deduktion från definitioner och axiom. Förklaringen till hans skrivsätt finns i mannens karaktär och omständigheter, inte i hans teorier. För allt han skrev verkar han ha behövt någon omedelbar stimulans, någon nära och pressande drivkraft. För att behaga en furste, vederlägga en rivaliserande filosof eller undgå en teologs kritik tog han sig vilken möda som helst. Det är till sådana motiv vi har att tacka Théodicée, Natur och nåds principer[1], Nya essäer och Brev till Arnauld. Men för enbart presentationsändamål verkade han bry sig föga. Få av hans verk saknar hänvisning till någon specifik person, och nästan alla är mer inriktade på att övertyga

läsare än att erbjuda de mest giltiga argumenten. Denna önskan om övertygelsekraft måste alltid beaktas vid läsning av Leibniz verk, eftersom den fick honom att framhäva populära och bildliga argument på bekostnad av mer solida skäl som han begravde i mer obskyra skrifter. Av denna anledning finner vi ofta den bästa framställningen av hans syn på en punkt i korta uppsatser upptäckta bland hans manuskript och först publicerade av moderna forskare som Erdmann eller Gerhardt. I dessa uppsatser finner vi som regel betydligt mindre retorik och mycket mer logik än i hans offentliga manifest, som ger en mycket otillräcklig bild av hans filosofiska djup och skarpsinne.

---

[1] Accepterar Gerhardts åsikt att detta verk, och inte *Monadologin*, skrevs för Prins Eugen (G. VI. 483).

En annan orsak som bidrog till spridningen av hans enorma energi var nödvändigheten att tillfredsställa hans fursteliga arbetsgivare. I ung ålder avböjde han en professur vid Altdorfs universitet[2] och föredrog medvetet en hovkarriär framför en akademisk. Även om detta val, genom att leda till hans resor i Frankrike och England och göra honom bekant med hans tids stora män och idéer, säkert gav ett mycket användbart resultat, ledde det ändå slutligen till en omotiverad vördnad för furstar och en beklagansvärd tidsspillan i strävandet att behaga dem. Han tycktes anse sig rikligt kompenserad för mödosamma forskningar om det illustra Hannoverhusets genealogi genom de möjligheter sådana studier gav till umgänge med de stora. Men både arbetet och kompensationerna slukade tid och berövade honom den ledighet som kunde ha ägnats åt att skriva ett *magnum opus*. Sålunda förhindrade ambition, mångsidighet och

önskan att påverka enskilda män och kvinnor Leibniz från att göra sig själv rättvisa i en sammanhängande framställning av sitt system.

---

(2) Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Bd. I. s. 44.

Kommentatorns funktioner

Genom denna försummelse blir kommentatorns uppgifter samtidigt svårare och viktigare än för de flesta filosofer. Vad som främst krävs av en kommentator är att försöka rekonstruera det system Leibniz borde ha skrivit – att upptäcka början och slutet på hans resonemangskedjor, visa sambanden mellan hans olika åsikter och fylla i de karga konturerna i verk som Monadologin eller Discours de Métaphysique från hans övriga skrifter. Denna oundvikliga men något ambitiösa strävan utgör en del – kanske huvuddelen – av mitt syfte med detta verk. Att fullgöra den tillfredsställande skulle knappt vara möjligt, och dess nödvändighet är mitt enda ursäkt för försöket. Eftersom jag vill presentera en sammanhängande helhet har jag inskränkt mig så långt möjligt till Leibniz mogna åsikter – de åsikter som han, med endast små modifikationer, höll fast vid från januari 1686 till sin död 1716. Hans tidigare åsikter och andra filofers inflytande har endast beaktats i den mån de verkade väsentliga för förståelsen av hans slutliga system.

Men utöver det rent historiska syftet är detta verk också avsett, om möjligt, att belysa sanningshalten i Leibniz åsikter. Efter att ha redogjort för de åsikter som faktiskt hölls kan vi knappast undgå att överväga i vilken utsträckning de är inbördes

konsekventa, och därmed – eftersom filosofiskt fel främst framträder som inkonsekvens – i vilken grad de åsikter som hölls var sanna. I själva verket måste en ren framställning påpeka inkonsekvenser, eftersom det i allmänhet går att hitta ställen hos författaren som stödjer var och en av två motsatta åsikter. Således kan vilken tolkning som helst av filosofens mening vederläggas med hans egna ord om inte inkonsekvensen påpekas. Redogörelse och kritik är därför nästan oskiljbara, och båda, tror jag, lider avsevärt av försöket att separera dem.

Två typer av inkonsekvens

Leibniz filosofi, skall jag hävda, innehåller två slags inkonsekvenser. Den ena sorten är lätt att avlägsna, medan den andra är grundläggande för varje filosofi som liknar den i Monadologin. Den första sorten uppstår enbart genom rädslan för att erkänna konsekvenser som chockerade de rådande åsikterna under Leibniz tid—sådana är upprätthållandet av synden och det ontologiska gudsbeviset. Där sådana inkonsekvenser påträffas kan vi, som inte är beroende av furstars gunst, helt enkelt dra de konsekvenser Leibniz undvek. När vi gjort detta kommer vi att finna att Leibniz filosofi nästan helt följer ur ett litet antal premisser. Beviset för att hans system faktiskt följer, korrekt och nödvändigt, från dessa premisser utgör beviset för Leibniz filosofiska skicklighet och hans bestående bidrag till filosofin. Men under denna deduktion blir vi medvetna om den andra och mer omfattande klassen av inkonsekvenser. Premisserna själva, trots att de vid första anblicken verkar förenliga, kommer under

argumentationens gång att visa sig leda till motsägelsefulla resultat. Vi tvingas därför konstatera att en eller flera premisser är falska. Jag ska försöka bevisa detta med Leibniz egna ord och ange skäl för att avgöra, åtminstone delvis, vilka av hans premisser som är felaktiga. Genom att undersöka ett system så noggrant och genomtänkt som hans kan vi hoppas nå fram till självständiga filosofiska slutsatser som, utan hans skicklighet i att dra slutsatser, kunde varit mycket svåra att upptäcka.

Hans premisser

De viktigaste premisserna i Leibniz filosofi förefaller mig vara fem. Några av dem lade han uttryckligen fast, medan andra var så grundläggande att han knappast var medveten om dem. Jag ska nu räkna upp dessa premisser och sträva efter att visa, i efterföljande kapitel, hur resten av Leibniz filosofi följer ur dem. De aktuella premisserna är följande:

I. Varje proposition har ett subjekt och ett predikat.

II. Ett subjekt kan ha predikat som är egenskaper existerande vid olika tidpunkter. (Ett sådant subjekt kallas en *substans*.)

III. Sanna propositioner som inte hävdar existens vid specifika tidpunkter är nödvändiga och analytiska, men sådana som hävdar existens vid specifika tidpunkter är kontingenta och syntetiska. De senare är beroende av finala orsaker.

IV. Jaget är en substans.

V. Perception ger kunskap om en yttre värld, *dvs.* om existerande ting utöver mig själv och mina tillstånd.

Den grundläggande invändningen mot Leibniz filosofi är inkonsekvensen mellan den första premissen och den fjärde och femte; och i denna inkonsekvens finner vi en generell invändning mot monadismen.

Verks upplägg

Denna verks disposition kommer att vara följande: Kapitel II—V kommer att diskutera konsekvenserna av de fyra första av ovanstående premisser, och visa att de leder till hela, eller nästan hela, det nödvändiga innehållet i systemet. Kapitel VI—XI kommer att behandla beviset och beskrivningen av Leibniz monadism, så långt den är oberoende av finala orsaker och idén om det goda. De återstående kapitlen tar hänsyn till dessa, och diskuterar själ och kropp, gudsläran och etik. I dessa sista kapitel kommer vi att finna att Leibniz inte längre visar stor originalitet, utan tenderar att, med smärre formuleringar, anamma (utan erkännande) de åsikter som förknippas med den fördömde Spinoza. Vi kommer också att finna många fler mindre inkonsekvenser än i systemets tidigare del, främst på grund av önskan att undvika den judiske ateistens gudlöshet, och den ännu större gudlöshet som Leibniz egen logik borde ha lett honom till. Även om ämnena i de sista fem kapitlen upptar en stor del av Leibniz skrifter, är de därför mindre intressanta och kommer att behandlas kortare än de tidigare och mer originella delarna av hans resonemang.

Dessutom är dessa ämnen mindre grundläggande och mindre svåra än de i de tidigare kapitlen.

Inflytanden på Leibniz åsikter

De influenser som bidrog till att forma Leibniz filosofi är inte direkt relevanta för detta verks syfte, och har dessutom behandlats bättre av kommentatorer[3] än den faktiska framställningen av hans slutgiltiga system. Likväl kan några ord om detta ämne vara på sin plats. Fyra successiva filosofiska skolor tycks ha bidragit till hans utbildning; i alla fann han något gott, och från var och en, utan att någonsin vara en blott lärjunge, hämtade han en del av sina åsikter. I denna mening var han en eklektiker; men han skilde sig från den vanliga typen av eklektiker genom sin förmåga att överföra vad han lånade och slutligen forma en enastående harmonisk helhet. De fyra successiva influenserna var: Skolastiken, Materialismen, Kartesianismen och Spinozismen. Till dessa bör vi lägga en noggrann studium, vid en kritisk period, av några av Platons dialoger.

---

[3] Se särskilt Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Breslau, 1846; Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890; Selver, *Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre*, Leipzig, 1885; Tönnies, *Leibniz und Hobbes, Phil. Monatshefte*, Vol. xxiii.; Trendelenburg, *Historische Beiträge*, Vol. ii., Berlin, 1855.

Leibniz utbildades inom skolastisk tradition, som då fortfarande var intakt på de flesta tyska universitet. Han förvärvade en gedigen kunskap om skolastikerna och den skolastiske Aristoteles[4], redan som pojke; och i sin examensavhandling, De

Principio Individui, skriven 1663, använder han fortfarande skolastikens språkbruk och metoder.

---

[4] Leibniz verkar, trots den stora inflytande som Aristoteles utövade på honom, aldrig ha studerat honom noggrant i originalet. Se Stein, *op. cit.* s. 163 ff.

Men han hade redan två år före denna tid (om hans senare minnen är att lita på) frigjort sig från vad han kallar '*triviala skolorna*'[5] och kastat sig in i den tidens matematiska materialism. Gassendi och Hobbes började dra till sig honom och fortsatte (så verkar det) att i hög grad påverka hans spekulationer fram till hans mycket viktiga resa till Paris. I Paris (med två korta besök i England) bodde han från 1672 till 1676 och här blev han bekant, mer intimt än han kunde bli i Tyskland, med kartesianismen både inom matematik och filosofi – med Malebranche, med Arnauld den jansenistiske teologen, med Huygens, med Robert Boyle och med Oldenburg, sekreteraren i Royal Society. Med dessa män förde han brevväxling, och genom Oldenburg gick några brev (källan till 150 års kontrovers[6]) mellan honom och Newton. Det var under sin vistelse i Paris som han uppfann infinitesimalkalkylen och förvärvade den lärdomens bredd och bekantskapen med hela den lärda republiken som sedan kom att karakterisera honom. Men det var först på vägen tillbaka från Paris som han lärde känna den störste mannen i den äldre generationen. Han tillbringade ungefär en månad år 1676 i Haag, tydligen i ständigt umgänge med Spinoza; han diskuterade med honom rörelselagarna och beviset för Guds existens, och han fick se (åtminstone en del av) Etiken i manuskript[7]. När Etiken kort därefter publicerades postumt gjorde Leibniz anteckningar om den och ägnade utan tvivel mycket noggrann eftertanke åt

dess demonstrationer. Av hans tankar under de följande åren, fram till 1684 eller till och med 1686 (eftersom Tankar om kunskap, sanning och idéer endast behandlar ett speciellt ämne), finns bara svaga spår kvar, och det verkar troligt att han, liksom Kant under åren 1770 till 1781, var för mycket i tvivel för att kunna skriva mycket. Han läste säkert Platon[8] och han önskade säkert vederlägga Spinoza. Hur som helst, vid början av 1686 hade han format sin uppfattning om en individuell substans och hade fullföljt sin filosofi tillräckligt för att skicka Arnauld vad som kanske är den bästa redogörelse han någonsin skrev om den – jag menar Discours de Métaphysique (G. IV. 427-463). Med detta och breven till Arnauld börjar hans mogna filosofi; och inte bara den tidsmässiga utan också den logiska början är, enligt min mening, att söka här. Argumentet som utgör den logiska början och ger definitionen av substans kommer att finnas i de fyra följande kapitlen.

---

[5] Guhrauer, *Leibnitz*, Bd. 1, s. 25, 26; G. III. 606.

[6] Dessa brev sades, av Newtons vänner, ha gett Leibniz tillfälle att plagiera kalkylen – en anklagelse som nu är känd som absolut ogrundad.

[7] Se Stein, *Leibniz und Spinoza*, kapitel IV.

[8] Jfr Stein, *op. cit.* s. 119.

Kapitel II

Nödvändiga satser och motsägelselagen

Leibniz filosofi börjar med en analys av satser

Att all sund filosofi borde börja med en analys av satser är en sanning alltför uppenbar, kanske, för att kräva ett bevis. Att Leibniz filosofi började med en sådan analys är mindre uppenbart, men verkar vara inte mindre sant. Systemet, som han därefter enhetligt upprätthöll, var färdigt i alla väsentliga avseenden vid början av år 1686. I hans skrifter under detta år, när grunderna för hans nya åsikter fortfarande var färskt närvarande i hans medvetande, förekommer ett argument av stor vikt, härlett, som han själv säger (G. II. 73), från satsers allmänna natur, och som, enligt hans åsikt, om mångfalden av substanser erkänns, ensamt kan etablera resten av hans system. Detta argument finns i breven till Arnauld, i Discours de Métaphysique, skriven för Arnauld i januari 1686 (G. IV. 427-463) [1], och i ett kort odaterat papper med titeln Specimen Inventorum de Admirandis naturae generalis arcanis (G. VII. 309-318). Även om samma resonemang, såvitt jag vet, inte uttryckligen förekommer i några andra passager, antyds det ofta [2] och är ensamt i stånd att förklara varför Leibniz höll fast vid att substanser inte interagerar. Att Leibniz inte upprepade detta rent logiska argument i sina publicerade verk förklaras, med tanke på hans oföränderliga vana

att välja de skäl som med största sannolikhet skulle övertyga hans läsare, av ett avsnitt i ett av hans brev till Arnauld (G. II. 73, 74). *"Jag förväntade mig"*, skriver han, *"att argumentet hämtat från satsers allmänna natur skulle göra något intryck på ditt sinne; men jag erkänner också att få människor är kapabla att uppskatta sådana abstrakta sanningar, och att kanske ingen utom du så lätt skulle ha sett dess styrka."* Vi vet emellertid att Leibniz ofta uttryckte en avsikt att publicera sin korrespondens med Arnauld (G. II. 10) och måste därför ha ansett att denna korrespondens adekvat uttryckte hans filosofiska åsikter. Det finns därför ingen anledning att anta att hans åsikter i grundläggande frågor genomgick några allvarliga förändringar efter dessa brevs datum.

---

(1) Se G. II. II ff; också IV. 409, 410.

(2) *t.ex.* L. 326; G. IV. 496.

Det ifrågavarande argumentet, vars undersökning kommer att uppta detta och de tre följande kapitlen, ger hela, eller nästan hela, den nödvändiga delen av Leibniz filosofi – de satser, det vill säga, som är sanna i alla möjliga världar. För att vidare erhålla de satser som beskriver den faktiska världen behöver vi premissen att perception ger kunskap om en yttre värld, varav följer rum, materia och mångfalden av substanser. Denna premiss härleds, uppenbarligen, från inget bättre underlag än sunt förnuft, och med dess införande, i kapitel VI., kommer vi att gå vidare till en ny avdelning av Leibniz filosofi. Men eftersom *betydelsen* av substans är logiskt föregående diskussionen om mångfalden eller substansernas perceptioner, är det tydligt att det nuvarande argumentet, från vilket substansens betydelse härleds, först måste utläggas och undersökas. Jag ska först redogöra för

argumentet ganska kort och sedan gå vidare till att redogöra för dess olika delar i detalj.

Översikt över Leibniz logiska argument

Varje sats är slutligen reducerbar till en som tillskriver ett predikat till ett subjekt. I varje sådan sats, om inte existens är det ifrågavarande predikatet, är predikatet på något sätt inneslutet i subjektet. Subjektet definieras av sina predikat och skulle vara ett annat subjekt om dessa var olika. Således är varje sant omdöme om subjekt och predikat analytiskt – *dvs.* predikatet utgör en del av subjektets begrepp – såvida inte faktisk existens hävdas. Existens, ensamt bland predikat, är inte innesluten i begreppen för subjekt som existerar. Således är existentiella satser, med undantag för Guds existens, syntetiska, *dvs.* det skulle inte finnas någon motsägelse om de subjekt som faktiskt existerar inte existerade. Nödvändiga satser är sådana som är analytiska, och syntetiska satser är alltid kontingenta.

När många predikat kan tillskrivas ett och samma subjekt, samtidigt som detta subjekt inte kan göras till predikat för något annat subjekt, kallas det ifrågavarande subjektet för en individuell substans. Sådana subjekt innebär, *sub ratione possibilitatis*, en referens till existens och tid; de är möjliga existenter och har predikat som uttrycker deras tillstånd vid olika tidpunkter. Sådana predikat kallas kontingenta eller konkreta predikat, och de har den egenskapen att inget av dem följer analytiskt från något annat, såsom *rationell* följer av *mänsklig*. När ett subjekt alltså definieras genom ett visst antal sådana predikat, finns

ingen motsägelse i att anta att det kan existera utan de övriga. Icke desto mindre är de alla inneslutna i subjektet som har dessa predikat, så att en fullständig kunskap om subjektet skulle möjliggöra deduktion av alla dess predikat. Dessutom finns ett samband, om än inte ett nödvändigt, mellan de olika konkreta predikaten; sekvenser har skäl, även om dessa tenderar utan att nödvändiggöra. Behovet av sådana skäl utgör principen om tillräcklig grund. Subjekt vars begrepp innebär en tidsreferens krävs av idén om persistering. För att säga att jag är samma person som jag var, krävs därför inte bara inre erfarenhet utan ett *a priori*-skäl. Detta skäl kan endast vara att jag är samma subjekt, att mina nuvarande och förflutna attribut alla tillhör en och samma substans. Attribut som existerar vid olika tidpunkter måste därför i ett sådant fall uppfattas som attribut till samma subjekt och måste därför på något sätt vara inneslutna i subjektets begrepp. Därmed innebär begreppet av mig, som är tidlöst, evigt alla mina tillstånd och deras sammanhang. Att säga att alla mina tillstånd ingår i begreppet av mig är alltså bara att säga att predikatet finns i subjektet. Varje predikat, nödvändigt eller kontingent, förflutet, nutidigt eller framtida, ingår i subjektets begrepp. Av detta påstående följer, säger Leibniz, att varje själ är en värld för sig; ty varje själ, som subjekt, har evigt, som predikat, alla tillstånd som tiden kommer att ge den; och dessa tillstånd följer därmed enbart ur dess begrepp, utan något behov av yttre handling. Principen enligt vilken en substans tillstånd förändras kallas dess aktivitet; och eftersom en substans i grunden är subjekt för predikat med tidsreferens, är aktivitet väsentlig för varje substans. Begreppet av en individuell substans skiljer sig från en blott samling allmänna begrepp genom att vara

komplett, som Leibniz uttrycker det, *d.v.s.* genom att kunna fullständigt särskilja sitt subjekt och involvera omständigheter av tid och plats. En individuell substans natur är, säger han, att ha ett så fullständigt begrepp att det räcker för att förstå och deducera alla dess predikat. Därför drar han slutsatsen att inga två substanser kan vara fullständigt lika. Från detta stadium följer, med hjälp av det tidigare nämnda empiriska premisset, monadläran enkelt.

Frågor uppväckta

Sådan är, i stora drag, det logiska argument genom vilket Leibniz når sin definition av en individuell substans.

I ovanstående korta redogörelse har jag inte försökt dölja de luckor och antaganden som är inblandade. Vi måste nu undersöka om luckorna kan fyllas och antagandena motiveras. För detta ändamål verkar följande vara de viktigaste frågorna.

1. Kan alla satser reduceras till subjekt-predikat-formen?
2. Finns det några analytiska satser, och i så fall, är dessa grundläggande och ensamt nödvändiga?
3. Vad är det sanna principen bakom Leibniz distinktion mellan nödvändiga och kontingenta satser?
4. Vad innebär principen om tillräcklig grund, och i vilken mening är kontingenta satser beroende av den?
5. Vad är förhållandet mellan denna princip och motsägelselagen?

6. Förutsätter substansens aktivitet otillbörligen tid?
7. Finns det någon giltighet i Leibniz deduktion av identiteten hos det som inte kan skiljas åt?

Det är endast genom en kritisk diskussion av dessa punkter som Leibniz mening kan fattas; ty utan klara idéer om filosofi kan vi inte hoppas få klara idéer om Leibniz filosofi. När alla dessa frågor har diskuterats kan vi gå vidare med att undersöka varför Leibniz trodde på en mångfald av substanser och varför han ansåg att var och en speglade universum. Men förrän vi är klara med hans logik kan vi inte hoppas förstå dess tillämpningar.

Reducerbara till subjekt-predikat?

Frågan om alla satser kan reduceras till subjekt-predikat-formen är av grundläggande betydelse för all filosofi, särskilt för en filosofi som använder begreppet substans. Ty detta begrepp, som vi ska se, härleds från den logiska uppfattningen om subjekt och predikat. Uppfattningen att ett subjekt och ett predikat ska finnas i varje sats är en mycket gammal och respektabel doktrin; den har dessutom inte förlorat sitt grepp om filosofin, eftersom Mr Bradleys logik nästan helt består av påståendet att varje sats tillskriver ett predikat till Verkligheten som det enda slutliga subjektet[3]. Frågan om denna form är universell kräver därför noggrann uppmärksamhet, inte bara i samband med Leibniz utan också i samband med den mest moderna filosofin. Jag kan här dock inte göra mer än antyga skälen för att förkasta den traditionella uppfattningen.

[3] Jfr. *Logic*, Bok I. Kap. II., särskilt s. 49, 50, 66.

De tydligaste exemplen på satser som inte kan reduceras på detta sätt är satser som använder matematiska idéer. Alla påståenden om antal, t.ex. *"Det finns tre män"*, hävdar i grunden en mångfald av subjekt, även om de också kan ge ett predikat till varje subjekt. Sådana satser kan inte betraktas som en blott summa av subjekt-predikat-satser, eftersom antalet endast härrör från satsens enhetlighet och skulle saknas om tre satser, som var och en hävdar närvaron av en man, ställdes bredvid varandra. Vidare måste vi i vissa fall erkänna relationer mellan subjekt – t.ex. positionsrelationer, större och mindre, helhet och del. Att bevisa att dessa är irreducerbara skulle kräva ett långt resonemang, men kan illustreras med följande citat från Leibniz själv (D. s. 266—7; G. VII. 401):

> Förhållandet eller proportionen mellan två linjer L och M kan uppfattas på tre sätt: som ett förhållande mellan det större L och det mindre M; som ett förhållande mellan det mindre M och det större L; och slutligen som något abstraherat från båda, det vill säga som förhållandet mellan L och M, utan att beakta vilket som är antecedent eller konsekvent; vilket som är subjekt och vilket som är objekt. ... På det första sättet att betrakta dem är L, det större, subjektet; på det andra sättet är M, det mindre, subjektet för den tillfällighet som filosofer kallar *relation* eller *ratio*. Men vilket av dem blir subjektet på det tredje sättet? Det kan inte sägas att båda, L och M tillsammans, är subjekt för en sådan tillfällighet; ty i så fall skulle vi ha en tillfällighet i två subjekt, med ett ben i det ena

> och det andra i det andra, vilket strider mot begreppet tillfälligheter. Därför måste vi säga att denna relation, på detta tredje sätt att betrakta den, verkligen är *bortom* subjekten; men eftersom den varken är en substans eller en tillfällighet, måste den vara en blott idealisk sak, vars betraktande dock är användbart.

Detta citat är av avgörande betydelse för att förstå Leibniz filosofi. Efter att för ett ögonblick ha insett att *relation* är något skilt från och oberoende av subjekt och tillfällighet, stöter han bort den besvärliga upptäckten genom att förkasta den tredje innebörden som *"en blott idealisk sak"*. Om han pressades om denna *"idealisk sak"*, fruktar jag att han skulle förklara den som en tillfällighet i sinnet som betraktar förhållandet. Det framgår tydligt av hans diskussion att han inte kan erkänna någon annan form av omdöme som slutgiltigt giltig än subjekt-predikat-formen, trots att i det fall han diskuterar är nödvändigheten av relationella omdömen särskilt uppenbar.

Man får inte tro att Leibniz försummade relationella satser. Tvärtom hanterade han alla huvudtyper av sådana satser och strävade efter att reducera dem till subjekt-predikat-formen. Denna strävan var, som vi ska se, en av huvudkällorna till de flesta av hans doktriner. Som matematiker kunde han knappast försumma rum, tid och antal. När det gäller satser som hävdar antal ansåg han aggregeringar vara blotta fenomen: de är vad han kallar *"semi-mentala entiteter"*. Deras enhet, som är avgörande för att hävda ett antal, tillkommer, säger han, endast genom perception, genom det faktum att de uppfattas samtidigt (G. II.

517). Allt som är sant i sådana omdömen är således de individuella påståendena om subjekt och predikat samt det psykologiska påståendet om samtidig perception som ett predikat för den som uppfattar. Vidare får vi veta att antal har relationers natur och därför på något sätt är varelser (G. II. 304). Men relationer, även om de är grundade i ting, härleder sin realitet från den högsta förnuftet (N. E. s. 235; G. v. 210); Gud ser inte bara individuella monader och deras olika tillstånd utan också deras relationer, och i detta består relationernas realitet (G. II. 438). Och när det gäller rum och tid strävade Leibniz alltid efter att reducera dem till attribut hos substanserna i dem. Position, säger han, liksom prioritet eller posterioritet, är inget annat än ett tings sätt (G. II. 347). Hela läran samlas i Nya avhandlingar (N. E. s. 148; G. v. 132). *"Enheter är separata, och förståndet samlar dem, hur spridda de än må vara. Ändå, även om relationer kommer från förståndet, är de inte grundlösa eller overkliga. Ty det primitiva förståndet är tingens ursprung; och faktiskt består alltings realitet, utom enkla substanser, endast i grundvalen för perceptionen av fenomen i enkla substanser."* Således har relationer och aggregeringar endast en mental sanning; den sanna satsen är en som tillskriver ett predikat till Gud och alla andra som uppfattar relationen.[4]

---

[4] Jfr. Lotze, *Metaphysic*, början av § 109.

Sålunda tvingas Leibniz, för att upprätthålla läran om subjekt och predikat, till den kantianska teorin att relationer, även om sanna, är sinnets verk. När det tillämpas på olika speciella relationer—som t.ex. rum, tid och antal—kommer jag att kritisera speciella former av denna lära på sina rätta platser. Den uppfattning som

ligger under denna teori och utgör en stor del av Kants kopernikanska revolution—att propositioner kan erhålla sanning genom att tro på dem [5]—kommer att kritiseras i samband med härledningen av Guds existens från de eviga sanningarna. Men när det tillämpas på relationer har uppfattningen, i Leibniz fall, en särskild absurditet, nämligen att de relationella propositionerna, som Gud förmenas känna till, måste vara strikt meningslösa. Den enda grunden för att förneka relationers självständiga verklighet är att propositioner måste ha ett subjekt och ett predikat. Om så är fallet, måste en proposition utan subjekt och predikat vara ingen proposition och måste vara saknat mening. Men det är just en sådan proposition som, i fallet med tal eller relationer mellan monader, Gud förmenas se och tro på. Gud tror därför på sanningen i det som är meningslöst. Om å andra sidan propositionen han tror på verkligen är en proposition, så finns det propositioner som inte har subjekt och predikat. Sålunda lider försöket att reducera relationer till percipientens predikat av ett av två fel: Antingen blir percipienten bedragen att se sanning i en meningslös ordform, eller så finns det ingen anledning att förmena att sanningen är beroende av hans uppfattning om den.

[5] Jag är medveten om att detta inte är en ortodox framställning av den kantianska teorin. De skäl som gör att jag anser den korrekt kommer att anges i kap. XIV. och XV., särskilt § 113..

En ingående diskussion av den aktuella frågan skulle på denna punkt gå in på att visa att omdömen om subjekt och predikat själva är relationella, och dessutom innehåller, såsom vanligen förstås, två fundamentalt olika typer av relation. Dessa två typer illustreras av de två propositionerna: *"Detta är rött"* och *"rött är en*

färg". Genom att visa att dessa två propositioner uttrycker relationer, skulle det visas att *relation* är mer grundläggande än de två involverade specialtyperna av relation. Men en sådan diskussion är fylld av svårigheter och skulle leda oss för långt från Leibniz filosofi.

I tron att propositioner i sista hand måste ha ett subjekt och ett predikat, skiljer sig Leibniz varken från sina föregångare eller sina efterföljare. Vilken filosofi som helst som använder antingen substans eller det Absoluta kommer vid granskning att befinnas vila på denna tro. Kants tro på ett okännbart ting-i-sig berodde i hög grad på samma teori. Det kan därför inte förnekas att läran är viktig. Filosofer har skiljt sig åt, inte så mycket i fråga om tro på dess sanning, utan i fråga om konsekvensen i att genomföra den. I detta senare avseende förtjänar Leibniz beröm. Men hans antagande om en mångfald av substanser gjorde förnekandet av relationer särskilt svårt och invecklade honom i alla paradoxer med den förutbestämda harmonin.[6]

---

[6] Jfr. Bradley, *Appearance and Reality*, 1:a uppl. s. 29–80.

Analytiska & syntetiska påståenden

Jag går nu över till en fråga som är inte mindre fundamental, och svårare, än den vi nyss diskuterat. Detta är frågan—som den kallats sedan Kant—om analytiska och syntetiska omdömen och deras förhållande till nödvändighet. Leibniz position i denna fråga bestämde inte bara hans avståndstagande från sina föregångare, utan också, genom sin uppenbara ohållbarhet, Kants stora

avståndstagande från honom. På denna punkt kommer det att vara nödvändigt att börja med en redogörelse för Leibniz åsikter.

Två frågor måste noggrant särskiljas i detta sammanhang. Den första gäller innebörden och omfånget av analytiska omdömen, den andra gäller deras anspråk på att vara uteslutande nödvändiga. I den andra frågan var Leibniz helt enig med sina föregångare; i den första gjorde han genom upptäckten att alla kausallagar är syntetiska en viktig förändring, som beredde vägen för Kants upptäckt att alla matematikens propositioner är syntetiska.

Vid diskussionen av den första av dessa frågor kommer jag att använda termerna analytisk och syntetisk, även om Leibniz inte använder dem i denna bemärkelse. Han använder termerna nödvändig och kontingent; men detta bruk förutbestämmer, till hans egen fördel, den andra frågan, som utgör en av huvudpunkterna i tvisten mellan honom och Kant. Det är därför oundvikligt att avvika från Leibniz språkbruk, eftersom vi behöver två par termer där han bara krävde ett par.

Vad gäller omfånget av analytiska omdömen ansåg Leibniz att alla propositioner inom Logik, Aritmetik och Geometri är av denna natur, medan alla existentiella propositioner, utom Guds existens, är syntetiska. Den upptäckt som bestämde hans åsikter i denna punkt var att rörelselagarna, och faktiskt alla kausallagar (fastän inte, som jag ska visa i nästa kapitel, kausalitetens lag själv), är syntetiska och därför i hans system också kontingenta (jfr G. III. 645).

Vad gäller innebörden av analytiska omdömen kommer det att hjälpa oss att ha några av de exempel Leibniz föreslår i åtanke. Vi kommer att finna att dessa exempel lider av det ena eller andra av två fel: Antingen kan exemplen lätt ses vara inte verkligt analytiska—detta är fallet till exempel inom Aritmetik och Geometri—eller så är de tautologiska och därför inte egentligen propositioner alls. Leibniz säger sålunda vid ett tillfälle (N. E. s. 404; G. v. 343) att primitiva förnuftssanningar är identiska, eftersom de bara verkar upprepa samma sak utan att ge någon information. Man undrar i detta fall vilken nytta de kan tjäna, och undran förstärks bara av de exempel han fortsätter med. Bland dessa finns *"A är A"*, *"Jag kommer att vara vad jag kommer att vara"*, *"Den liksidiga rektangeln är en rektangel"*, eller, negativt, *"A B kan inte vara icke-A"*. De flesta av dessa exempel påstår ingenting; de återstående kan knappast anses vara grundvalen för någon viktig sanning. Dessutom förutsätter de som är sanna, som jag nu ska visa, mer grundläggande propositioner som är syntetiska. För att bevisa detta måste vi undersöka innebörden av analytiska omdömen och de definitioner de förutsätter.

Uppfattningen att alla *a priori*-sanningar är analytiska är i grunden förknippad med läran om subjekt och predikat. Ett analytiskt omdöme är ett där predikatet ingår i subjektet. Subjektet antas definieras av ett antal predikat, varav ett eller flera utses för predikation i ett analytiskt omdöme. Som Leibniz, som vi nyss såg, ger som exempel propositionen: *"Den liksidiga rektangeln är en rektangel"* (N. E. p. 405; G. v. 343). I det extrema fallet återupprepas subjektet bara av sig självt, som i propositionerna: *"A är A," "Jag skall vara vad jag skall vara"* (*ibid.*).

Två punkter verkar viktiga i denna lära. För det första måste propositionen tillhöra vad jag ovan skiljde som den andra typen av subjekt-predikat-proposition, *dvs.* typen *"rött är en färg," "människan är rationell,"* inte typen *"detta är rött,"* eller *"Sokrates är människa."* Det vill säga, propositionen handlar om förhållandet mellan genus och art, inte mellan art och individ. Detta är anledningen till att varje proposition om faktiska individer, enligt Leibniz, är kontingent. Jag önskar för närvarande inte diskutera om distinktionen mellan dessa två typer är slutgiltigt hållbar – denna fråga kommer bättre att diskuteras när vi kommer till Oskiljaktigheternas identitet. För närvarande vill jag bara påpeka, vad Leibniz ofta hävdar, att analytiska propositioner nödvändigtvis handlar om essenser och arter, inte om påståenden om individer.[7] Den andra punkten gällande analytiska propositioner är att subjektet, utom i sådana rena tautologier som *"A är A,"* alltid måste vara komplext. Subjektet är en samling attribut, och predikatet är en del av denna samling. Om dock hänvisningen till individer anses väsentlig för distinktionen mellan subjekt och predikat, måste vi säga att subjektet är vilken individ som helst som har en viss samling predikat. På detta sätt skulle vi kunna försöka reducera den andra typen till den första. Men nu blir propositionen hypotetisk: *"Om en sak är röd, är den färgad."* Detta medger Leibniz. De eviga sanningarna, säger han, är alla hypotetiska och påstår inte existensen av sina subjekt (N. E. p. 515; G. v. 428). Men detta visar tydligt att vår reduktion till den första typen har misslyckats. Den ovannämnda hypotetiska propositionen förutsätter uppenbarligen propositionen *"rött är en färg"*; och således fortsätter Leibniz med att säga att sanningen i hypotetiska propositioner ligger i idéernas sammanhang (N. E. p.

516; G. v. 429). Således är subjektet i analytiska omdömen, när de inte uttrycks i den härledda hypotetiska formen, en komplex idé, *dvs.* en samling attribut, medan predikatet är någon del av denna samling.

---

(7) Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, Paris, 1854, p. 24 (D. 175); G. v. 268 (N. E. 309); G. II. 49. I den senare passagen är det särskilt lärorikt att observera Leibniz korrigeringar, som anges i Gerhardts noter.

Samlingen måste emellertid – och detta är den svaga punkten i läran om analytiska omdömen – inte vara vilken slumpmässig samling som helst, utan en samling kompatibla eller gemensamt predikerbara predikat (där predikabilitet här tillhör den första typen). Eftersom denna kompatibilitet förutsätts av det analytiska omdömet, kan den själv inte vara analytisk. Detta leder oss till definitionsläran, där vi ska finna att Leibniz, liksom alla som ansett analytiska propositioner vara grundläggande, var skyldig till mycket förvirring.

Definition är, som uppenbart, endast möjlig för komplexa idéer. Den består, i stora drag, i analysen av komplexa idéer till deras enkla beståndsdelar. Eftersom en idé endast kan definieras av en annan, skulle vi hamna i ett cirkelresonemang om vi inte erkände några odefinierbara idéer. Denna självklara sanning erkänns fullt ut av Leibniz, och sökandet efter de enkla idéerna, som utgör förutsättningarna för alla definitioner, utgjorde huvuddelen av hans studier för den Universella Karakteristiken. Leibniz säger således (Monadologi, §§ 33, 35): *"När en sanning är nödvändig kan dess grund finnas genom analys, genom att upplösa den i enklare idéer och sanningar, tills vi kommer till de primära. ... Kort sagt, det finns enkla idéer som inte kan definieras; det finns också axiom och*

postulat, med ett ord, primära principer, som inte kan bevisas och faktiskt inte behöver bevis; och dessa är identiska propositioner vars motsats innebär en uttrycklig motsägelse" (L. 236-7; D. 223; G. vi. 612). Samma syn uttrycks närhelst Leibniz behandlar denna fråga. Det jag vill visa är att Leibniz definitionsteori, som består av analys till odefinierbara enkla idéer, är oförenlig med läran att *"primära principer"* är identiska eller analytiska; och att den förra är korrekt medan den senare är felaktig.

Leibniz betonar ofta att definitioners objekt måste visas vara *möjliga*. På detta sätt skiljer han mellan vad han kallar *reella* definitioner och sådana som endast är *nominala* (t.ex. D. p. 30; G. iv. 424). Och således säger han att Aritmetik är analytisk eftersom talet 3 till exempel *definieras* som 2 + 1, men han medger att 3, så definierat, måste ses som möjligt (N. E. p. 410; G. v. 347). I ett avsnitt (G. 1. p. 385) medger han till och med att idéer i allmänhet innebär ett omdöme, nämligen omdömet att de är möjliga. Denna bekännelse, kan man tro, skulle vara oförenlig med läran om analytiska omdömen; den görs dock förenlig genom Leibniz definition av möjlighet. En möjlig idé är för honom en som inte är självmotsägande. Men om detta var allt som avsågs, skulle vilken samling enkla idéer som helst vara kompatibel, och därmed skulle varje komplex idé vara möjlig. I ett tidigt bevis för Guds existens (G. vii. 261), som Leibniz lämnade till Spinoza i Haag, används detta argument faktiskt för att visa att Gud är möjlig.[8] Här definierar han Gud som subjektet som har alla positiva predikat. Han tar två enkla predikat, A och B, och visar, vilket är tillräckligt uppenbart, att de inte kan vara ömsesidigt motsägelsefulla. Därför drar han slutsatsen att Gud, så definierad,

är möjlig. Men eftersom alla idéer, när de korrekt analyseras, för Leibniz måste vara i slutändan predikat eller samlingar av predikat, följer att alla idéer kommer att vara möjliga. Och faktiskt, som Leibniz själv framhåller i detta bevis, är varje relation mellan enkla idéer nödvändigtvis syntetisk. För den analytiska relationen, som vi såg, kan bara gälla mellan idéer där minst en är komplex. Därför, om det inte fanns några syntetiska relationer av kompatibilitet och inkompatibilitet, skulle alla komplexa idéer vara lika möjliga. Således ingår alltid i definitionen den syntetiska propositionen att de enkla beståndsdelarna är kompatibla. Om detta inte är fallet, är beståndsdelarna inkompatibla – *t.ex.* gott och ont, eller två olika storheter av samma slag – och detta är också en syntetisk relation och källan till negativa propositioner.[9]

---

[8] Vi ska finna, när vi kommer till behandlingen av bevisen för Guds existens, att detta dokument, trots dess tidiga datum (1676), inte innehåller några åsikter som Leibniz inte höll i sin mognad.

[9] Leibniz verkade ibland ha insett svårigheten med att alla enkla predikat är kompatibla. Således säger han: '*Det är ännu okänt för människor vad anledningen är till olika sakers inkompossibilitet, eller hur det kommer sig att olika essenser kan motsätta varandra, eftersom alla rent positiva termer tycks vara förenliga*' *inter se* (G. VII. 195; citerad av Caird, *Critical Philosophy of Kant*, 1. pp. 93-4). (Datumet är före 1686.)

Denna slutsats kan förstärkas genom att undersöka någon självmotsägande idé, såsom en rund fyrkant. För att en idé ska vara självmotsägande är det uppenbarligen nödvändigt att den involverar två ömsesidigt motsägande omdömen, d.v.s. sanningen och falskheten av något omdöme. Ty lagen om motsägelse gäller inte idéer utan omdömen: den hävdar att varje proposition är antingen sann eller falsk (N. E. p. 405; G. v. 343). Därför kan en blott idé som sådan inte vara självmotsägande. Endast en

komplex idé som involverar minst två propositioner kan vara självmotsägande. Således involverar idén "rund fyrkant" propositionen "rund och fyrkantig är förenliga", vilket i sin tur involverar förenligheten mellan att ha inga hörn och att ha fyra hörn. Men motsägelsen är bara möjlig därför att både *rund* och *fyrkantig* är komplexa, och *rund* och *fyrkantig* inbegriper syntetiska propositioner som hävdar deras beståndsdelars förenlighet, medan *rund* inbegriper oförenligheten mellan sina beståndsdelar och besittningen av hörn. Utan denna syntetiska oförenlighetsrelation skulle ingen negativ proposition uppstå, och därför kunde ingen proposition direkt motsäga definitionen av en fyrkant. Detta medges nästan av Leibniz när han framhåller att sanningar inte är godtyckliga, som Hobbes antog, eftersom "begrepp inte alltid är förenliga sinsemellan" (D. 30; G. iv. 425). Eftersom möjligheten av Gud, såsom definierad av Leibniz, beror på att alla *enkla* idéer *är* "förenliga sinsemellan", och eftersom alla begrepp består av enkla idéer, är det svårt att se hur dessa två åsikter kan förenas. Således kan Leibnizs kriterium för möjliga och omöjliga idéer aldrig tillämpas på enkla idéer, och förutsätter dessutom alltid dessa enkla idéer och deras relationer – relationer som endast kan uttryckas i syntetiska propositioner. Två enkla idéer kan aldrig vara ömsesidigt motsägande i Leibnizs mening, eftersom blott analys inte kommer att avslöja något ytterligare predikat som den ena besitter och den andra förnekar. En självmotsägande idé måste alltså, om den inte är en blott negation som en icke-existerande existent, alltid involvera en syntetisk oförenlighetsrelation mellan två enkla begrepp. Den omöjliga idén, i Leibnizs mening, förutsätter idén som är omöjlig på grund av någon syntetisk proposition; och omvänt är den möjliga

komplexa idén möjlig på grund av en syntetisk proposition som hävdar dess enkla beståndsdelars förenlighet. För att återgå till aritmetiken, även om 2 + 1 verkligen är *meningen* med 3, så är propositionen att 2 + 1 är möjligt nödvändigtvis syntetisk. En möjlig idé kan, vid närmare eftertanke, inte *enbart* vara en idé som inte är motsägelsefull; ty själva motsägelsen måste alltid härledas från syntetiska propositioner. Och därför är aritmetikens propositioner, som Kant upptäckte, alla utan undantag syntetiska.

När det gäller geometrin, som Leibniz också anser vara analytisk, är den motsatta åsikten ännu mer uppenbart korrekt. Det tredimensionella, säger han, följer analytiskt av att endast tre inbördes vinkelräta linjer kan dras genom en punkt (G. VI. 323). Inget exempel, säger han, kunde vara mer passande för att illustrera en blind nödvändighet oberoende av Guds vilja. Det är förvånansvärt att han i detta fall inte insåg att propositionen från vilken de tre dimensionerna antas härledas i själva verket är exakt densamma som de tre dimensionerna, och att den, långt ifrån att vara bevisad, är fullständigt oförmögen att härledas från någon annan proposition, och ungefär lika syntetisk som någon proposition inom hela kunskapsområdet. Detta är så uppenbart att det inte behövs ytterligare argument; och det är ett intressant faktum att Kant, i sitt första publicerade verk, [10] påpekar cirkulariteten i Leibnizs deduktion i ovanstående avsnitt av Théodicée, och fortsätter, fortfarande som leibnizian, med att dra slutsatsen att antalet dimensioner är syntetiskt och kontingent, och kunde vara annorlunda i andra möjliga världar (ed. Hartenstein, 1867, I. p. 21 ff.).

[10] *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747.

Vi kan generellt argumentera, utifrån blott uttalandet av lagen om motsägelse, att ingen proposition kan följa av den ensam, utom propositionen att det finns sanning, eller att någon proposition är sann. Ty lagen säger helt enkelt att varje proposition måste vara sann eller falsk, men kan inte vara båda. Den ger ingen indikation om vilket alternativ som ska väljas, och kan inte själv avgöra att någon proposition är sann. Den kan inte ens själv ge slutsatsen att en viss proposition är sann eller falsk, eftersom detta förutsätter premissen "sådan och sådan är en proposition", vilket inte följer av lagen om motsägelse. Således förefaller läran om analytiska propositioner vara helt felaktig.

Det kan vara värt att påpeka att även de propositioner som vi i början av undersökningen tog som typiska analytiska propositioner, såsom "den liksidiga rektangeln är en rektangel", inte är helt analytiska. Vi har redan sett att de logiskt kommer efter syntetiska propositioner som hävdar att subjektets beståndsdelar är förenliga. De kan därför i inget fall utgöra premisserna för någon vetenskap, som Leibniz antog (jfr N. E. p. 99; G. v. 92). Men vidare, i den mån de är meningsfulla, utgör de omdömen om helhet och del; beståndsdelarna i subjektet har en viss typ av enhet – den typ som alltid är inblandad i numrering eller i påståenden om en helhet – vilken tas bort genom analys. Således följer inte ens här omdömet enbart av lagen om motsägelse, i den mån subjektet är *ett*. Och i de nära besläktade omdömena, såsom "rött är en färg", "2 är ett tal", "tal är ett begrepp", är subjektet inte ens komplext, och propositionen är därför på inget sätt analytisk. Men detta sista påstående är något jag inte här kan ta mig an att bevisa.

Nödvändighet & kontingens

När det gäller den andra punkten som skulle diskuteras, nämligen sambandet mellan det nödvändiga och det analytiska, är det uppenbart, från vad som redan sagts, att om det ska finnas några nödvändiga propositioner alls, måste det finnas nödvändiga syntetiska propositioner. Det återstår att undersöka vad vi menar med nödvändighet, och vilken distinktion, om någon, som kan göras mellan det nödvändiga och det kontingenta.

Nödvändighet som sådan diskuteras aldrig av Leibniz. Han skiljer mellan typer av nödvändighet – metafysisk, hypotetisk och moralisk – men han förklarar ingenstans metafysisk nödvändighet, som här är i fråga, på annat sätt än som egenskapen hos analytiska propositioner. Likväl måste nödvändighet betyda något annat än förbindelse med lagen om motsägelse; påståendet att analytiska propositioner är nödvändiga är meningsfullt, och det motsatta påståendet – att syntetiska propositioner är kontingenta – betraktas säkerligen så av Leibniz. Det tycks som om nödvändighet är slutgiltig och odefinierbar. Vi kan säga, om vi vill, att en nödvändig proposition är en vars motsats är omöjlig; men det omöjliga kan bara definieras med hjälp av det nödvändiga, så att denna redogörelse inte skulle ge någon information om nödvändighet. Genom att hålla nödvändiga propositioner för analytiska, höll Leibniz med alla sina föregångare och med sina efterföljare som föregick Kant. Men genom upptäckten att rörelselagarna är syntetiska, och genom sin strikta determinism, gjorde han förnekandet av nödvändiga syntetiska propositioner högst paradoxalt i sina

konsekvenser och banade väg för Kants motsatta påstående. (För Leibniz är för övrigt det nödvändiga inte, som för Kant, detsamma som det *a priori*; vi ska finna att även kontingenta propositioner har *a priori* bevis. Det *a priori* är, som hos Kant, det som är oberoende av särskild erfarenhet, men det nödvändiga är inte lika omfattande som detta.) Leibniz och Kant höll båda att det finns en grundläggande distinktion mellan propositioner som är nödvändiga och sådana som är kontingenta, eller, i Kants språk, empiriska. Således är matematikens propositioner nödvändiga, medan de som hävdar särskild existens är kontingenta. Det kan ifrågasättas om denna distinktion är hållbar, om det i själva verket finns någon mening i att säga, om en sann proposition, att den kunde ha varit falsk. Så länge distinktionen mellan analytiska och syntetiska propositioner bestod, fanns det en viss trovärdighet i att upprätthålla en motsvarande distinktion när det gäller nödvändighet. Men Kant, genom att påpeka att matematiska omdömen är både nödvändiga och syntetiska, banade väg för uppfattningen att detta gäller för *alla* omdömen. Distinktionen mellan det empiriska och det *a priori* tycks bero på en förväxling av kunskapskällor med sanningens grunder. Det råder inget tvivel om en stor skillnad mellan *kunskap* förvärvad genom perception och *kunskap* förvärvad genom resonemang; men det visar inte en motsvarande skillnad i vad som är känt. Den vidare diskussionen av denna punkt måste dock skjutas upp tills vi kommer till Leibnizs perceptionslära. Och det måste medges att, om *alla* propositioner är nödvändiga, berövas nödvändighetsbegreppet det mesta av sin betydelse.

Vilken syn vi än antar när det gäller nödvändigheten hos existentiella propositioner, måste det medges att aritmetiska propositioner är både nödvändiga och syntetiska, och detta är tillräckligt för att förstöra det antagna sambandet mellan det nödvändiga och det analytiska.

I nästa kapitel kommer vi att ha ett mindre destruktivt uppdrag. Vi måste visa den sanna principen och den sanna betydelsen av Leibnizs indelning av propositioner i två slag, och innebörden av lagen om tillräcklig grund, som han åberopade som källan till sina kontingenta propositioner.

Kapitel III

Kontingenta påståenden & tillräcklighetsprincipen

Kontingenta omdömen hos Leibniz

Vi har nu sett att Leibniz′ indelning av propositioner i två klasser, i den form han gav den, är ohållbar. Nödvändiga propositioner bör inte definieras som de som följer av motsägelselagen; och när det gäller propositioner som inte är nödvändiga, kan det ifrågasättas om några sådana överhuvudtaget finns. Likväl finns det ett mycket viktigt princip genom vilken propositioner kan delas in i två klasser. Denna princip, ska vi finna, leder till samma indelning av propositioner som Leibniz kom fram till, och kan genom granskning av hans ord visas vara den sanna princip som hans indelning byggde på. Hans indelning motsvarar därför vad som kanske är den viktigaste klassificering propositioner är kapabla till. Jag ska först förklara denna klassificering och sedan undersöka tillräcklighetsgrundsprincipen, som Leibniz ansåg vara det högsta principet för kontingenta propositioner.

Kontingenta propositioner i Leibniz system är generellt sett sådana som hävdar faktisk existens. Undantaget som detta påstående kräver, i fallet med Guds nödvändiga existens, kan hanteras genom att säga att kontingenta propositioner är sådana som involverar en hänvisning till tidsdelar. Detta verkar vara

Leibniz mening när han säger (G. III. 588): *"Begreppet evighet i Gud skiljer sig helt från tidsbegreppet, ty det består i nödvändighet, medan tid består i kontingens."* Således är nödvändiga propositioner sådana som inte hänvisar till faktisk tid, eller sådana som – med undantag för Gud – inte hävdar existensen av sina subjekt. *"När det gäller de eviga sanningarna,"* säger Leibniz, *"måste vi observera att de i grunden alla är villkorliga och i själva verket säger: Om en viss sak antas, så är en annan sak"* (N. E. p. 515; G. v. 428). Och vidare: *"Filosofer som så ofta skiljer mellan vad som hör till essens och vad som hör till existens, hänför till existensen allt som är tillfälligt eller kontingent"* (N. E. p. 498; G. v. p. 414). Han påpekar också att sanningen i en nödvändig proposition inte beror på existensen av dess subjekt (N. E. p. 516; G. v. 429). Beteckningen som *eviga* sanningar, som han alltid använder, måste avse att indikera att ingen specifik tid hänvisas till i propositionen; ty propositionen i sig, oavsett natur, måste förstås vara evigt sann eller evigt falsk.

Men propositioner om kontingens i sig, och allt som kan sägas generellt om möjliga kontingenters natur, är inte kontingenta; tvärtom, om det kontingenta är det som faktiskt existerar, måste varje proposition om vad som *skulle kunna* existera vara nödvändig. Således säger Leibniz (G. ii. 39): *"Begreppet för en art innefattar endast eviga eller nödvändiga sanningar, men begreppet för en individ innefattar, sub ratione possibilitatis, vad som är faktiskt eller relaterat till tingens existens och tid."* Han fortsätter med att förklara att begreppet för sfären som Archimedes lät placera på sin grav innefattar, förutom dess form, materialet den var gjord av, liksom plats och tid. Denna passage är mycket viktig, eftersom den inbegriper distinktionen, som senare framfördes av Kant mot det

ontologiska beviset, mellan begreppet av ett existent och påståendet om faktisk existens. Begreppet för en individ, som Leibniz formulerar det, innefattar hänvisning till existens och tid *sub ratione possibilitatis*, *dvs.* begreppet är exakt vad det skulle vara om individen existerade, men existensen är endast möjlig och bedöms inte som faktisk i det blotta begreppet. *"Möjliga ting är möjliga,"* säger han, *"före alla faktiska dekret från Gud, men inte utan att ibland anta samma dekret som möjliga. Ty möjligheterna för individer eller för kontingenta sanningar innehåller i sitt begrepp möjligheten för sina orsaker, nämligen Guds fria dekret; i detta skiljer de sig från möjligheterna för arter eller eviga sanningar, som endast beror på Guds förstånd utan att involvera hans vilja"* (G. ii. 51). Det vill säga, möjliga existenter involverar möjliga orsaker, och förbindelsen mellan en möjlig orsak och en möjlig effekt liknar den mellan en faktisk orsak och en faktisk effekt. Men så länge vi inte hävdar faktisk existens, är vi fortfarande inom de eviga sanningarnas område, och även om, som vi ska se, tillräcklighetsgrundslagen tillämpas på möjligheter, är den inte i sådana tillämpningar jämställd med motsägelselagen, utan endast en konsekvens av den principen. Det är när man tar det ytterligare steget, i att bedöma den faktiska existensen av individen vars begrepp ifrågasätts, som tillräcklighetsgrundslagen blir oumbärlig och ger resultat som motsägelselagen ensam är otillräcklig för. När individen väl är postulerad följer alla dess egenskaper: *"varje predikat, nödvändigt eller kontingent, förflutet, nutidigt eller framtida, ingår i subjektets begrepp"* (G. ii. 46). Men det följer inte att detta begrepp representerar ett subjekt som existerar: det är endast idén om ett subjekt med de allmänna egenskaper som utmärker existenter.

Existens är således unik bland predikat. Alla andra predikat är inbegripna i subjektets begrepp och kan hävdas om det i ett rent analytiskt omdöme. Existenspåståendet, ensamt bland predikat, är syntetiskt och därför, enligt Leibniz, kontingent. Således har existens för honom en lika speciell ställning som i Kants kritik av det ontologiska beviset, och det måste anses som en ren inkonsekvens hos Leibniz att han inte tillämpade sin lära även på Gud. Men för det faktum att Leibniz uttryckligen hävdar motsatsen (N. E. 401; G. v. 339), [1] skulle man vara frestad att ange hans position som liktydig med ett förnekande att existens överhuvudtaget är ett predikat.

---

[1] *"När vi säger att en ting existerar, eller har verklig existens, är denna existens själv predikatet, dvs. den har ett begrepp förenat med den ifrågavarande idén, och det finns en förbindelse mellan dessa två begrepp."*

Men vidare är inte bara existensen av ett visst subjekt kontingent, utan också förbindelsen mellan två predikat som uttrycker subjektets tillstånd vid olika tidpunkter. Således säger Leibniz, i diskussionen om antagandet att han i framtiden ska göra en resa: *"förbindelsen mellan händelser, fastän säker, är inte nödvändig, och jag har frihet att göra eller inte göra denna resa, ty fastän den ingår i min notis att jag ska göra den, ingår det också i den att jag ska göra den fritt. Och det finns ingenting i mig, av allt som kan begripas allmänt, eller väsentligt, eller genom en specifik eller ofullständig notis, varifrån det kan slutas att jag nödvändigtvis ska göra det, medan det av mitt människoväsen kan slutas att jag är kapabel till tänkande; och följaktligen, om jag inte gör denna resa, skulle det inte strida mot någon evig eller nödvändig sanning. Likväl, eftersom det är säkert att jag ska göra det, måste det finnas någon förbindelse mellan mig, som*

är subjektet, och resans utförande, som är predikatet; ty i en sann proposition är predikatets notis alltid i subjektet. Följaktligen, om jag inte gjorde det, skulle det innebära falskhet, vilket skulle förstöra min individuella eller fullständiga notis" (G. ii. 52). Således befinner sig dessa predikat som är konkreta, *dvs.* de som uttrycker tillstånd hos en substans vid specifika tidpunkter, i en annan ställning än abstrakta predikat som *mänskligt* och *rationellt*. Konkreta predikat, fastän sammankopplade, är inte nödvändigtvis förbundna; förbindelserna, liksom predikaten, är kontingenta. Alla predikat är nödvändigt förbundna med subjektet, men inga konkreta predikat är nödvändigt förbundna med varandra. Därför talar Leibniz ofta om dem som kontingenta predikat. Om predikatens serie vore annorlunda, skulle subjektet vara ett annat; därmed reduceras den nödvändiga förbindelsen mellan predikat och subjekt till knappt mer än identitetslagen.[2] Ett subjekt definieras av sina predikat, och därför, om predikaten vore annorlunda, kunde inte subjektet vara detsamma. Sålunda följer det, av att ett subjekt är det subjekt det är, att det kommer att ha alla de predikat det kommer att ha; men från ett eller flera av dess predikat följer detta inte nödvändigtvis. Existensen av varje särskilt predikat vid varje särskilt ögonblick är en kontingent sanning, ty varje förutsätts i påståendet att just ett sådant subjekt existerar. På denna uppfattning uppstår en svårighet i att särskilja ett subjekt från summan av dess predikat – en svårighet jag ska återkomma till när jag behandlar substansläran. För närvarande nöjer jag mig med att påpeka att, i påståendet om en individsubstans existens, *dvs.* ett subjekt vars notis är fullständig, ingår lika många särskilda kontingenta propositioner som det finns ögonblick under vilka substansen består. Ty substansens

tillstånd vid varje ögonblick existerar, och dess existens är en kontingent proposition. Således är det existentiella propositioner som är kontingenta, och propositioner som inte hävdar existens som är nödvändiga. Leibniz uppdelning av propositioner i två slag motsvarar därför en mycket viktig – kanske den viktigaste – indelning som propositioner är mottagliga för.

---

(2) *"Det skulle inte ha varit vår Adam, utan en annan, om han haft andra händelser"* (G. ii. 42).

Någon förklaring tycks dock vara påkallad för de kontingenta predikatens förbindelser. Dessa förbindelser kan knappast sägas *existera*, och ändå är de alltid kontingenta, inte bara i fria substanser, utan även i sådana som saknar frihet. I substanser som inte är fria ges förbindelserna mellan successiva tillstånd av rörelselagarna, och dessa lagar är i högsta grad kontingenta. Leibniz går till och med så långt att säga att det är inom Dynamiken vi lär oss distinktionen mellan nödvändiga och kontingenta propositioner (G. III. 645). Utöver dessa finns en allmän lag, likaledes kontingent men lika undantagslös: *"att människan alltid kommer att göra, om än fritt, det som tycks vara det bästa"* (G. iv. 438). Faktum verkar vara att dessa allmänna men inte nödvändiga lagar av Leibniz betraktas som väsentligen hänförliga till *varje* del av den faktiska tiden. Det vill säga, de gäller inte för följder i andra *möjliga* tidsordningar, utan endast för *faktiska* följder. Dessutom härleds de från element i det faktiska föregående tillståndet, vilka element leder till följden och är logiskt prioriterade framför den – detta är, som vi ska se, väsentligt för aktivitetsläran. Således har dessa lagar, fastän de har ett *a priori*-bevis genom finala orsaker, ändå *karaktären* av

empiriska generaliseringar. De har gällt, de gäller nu, och de kommer att gälla framöver. De tillämpas på varje ögonblick av faktisk tid, men de kan inte uttryckas utan en sådan hänvisning. Detta är en uppfattning jag måste kritisera när vi kommer till Leibniz filosofi om Dynamik. För närvarande vill jag endast påpeka att, i hans system, rörelselagarna och viljelagen är existentiella och har en väsentlig hänvisning till delarna av den faktiska tiden. De är endast märkliga genom att hänvisa till *alla* tidsdelar. De kan i detta avseende kontrasteras med tidens egenskaper själv, som är metafysiskt nödvändiga och desamma i alla möjliga världar; medan tidens *existens* är kontingent, eftersom den beror på Guds fria beslut att skapa en värld.

Leibniz uppdelning av propositioner innebär därför följande påståenden. Alla sanna propositioner som inte involverar faktisk existens, utan endast hänvisar till essenser eller möjligheter, är nödvändiga; men propositioner som hävdar existens – med undantag för Gud – är aldrig nödvändiga, och följer inte nödvändigtvis från någon annan existentiell proposition, ej heller från det faktum att subjektet har alla egenskaper som utmärker existenter.[3] Om existentiella propositioner ska ha några inbördes relationer och på något sätt systemiseras, måste det finnas någon princip som mildrar deras blotta partikulära och kontingenta karaktär.

[3] Om sambandet mellan kontingens och oändlig komplexitet (som många kommentatorer anser definiera kontingens) se Kap. V. § 26..

Tillräcklighetsprincipens innebörd

Detta för mig till tillräcklighetsprincipen. Denna princip antas vanligen vara, i sig själv, tillräcklig för att härleda vad som faktiskt existerar. Man måste erkänna att Leibniz ord ofta ger sken av detta. Men vi ska finna att det egentligen finns två principer inkluderade under samma namn, den ena allmän och tillämplig på alla möjliga världar, den andra specifik och endast tillämplig på den faktiska världen. Båda skiljer sig från motsägelselagen genom att de tillämpar sig speciellt – den förra dock inte uteslutande – på existenter, möjliga eller faktiska. Den förra, som vi ska se, är en form av kausalitetslagen, som hävdar att alla möjliga orsaker är begär eller appetiter; den senare, å andra sidan, är påståendet att all *faktisk* kausalitet bestäms av begäret efter det goda. Vi ska finna den förra vara metafysiskt nödvändig, medan den senare är kontingent och endast tillämplig på kontingenter. Den förra är en princip för möjliga kontingenter, den senare en princip enbart för faktiska kontingenter. Vikten av denna distinktion kommer att framgå så snart vi börjar undersöka Leibniz redogörelser för vad han menar med tillräcklig grund.[4]

[4] Jag påstår inte att Leibniz själv var fullständigt klar över dessa två principer av tillräcklig grund, men att han faktiskt betecknade två distinkta principer (kanske inte åtskilda av honom) med detta samma namn.

Tillräcklighetslagen formuleras olika av Leibniz vid olika tidpunkter. Jag börjar med hans senare uttalanden, som är bättre kända och mer i enlighet med den traditionella uppfattningen om dess innebörd; jag kommer sedan att hänvisa till de tidigare uttalandena, särskilt de från 1686, och undersöka om dessa kan förenas med principens senare former.

Uttalandet i Monadologin lyder som följer (§§ 31, 32, 33, 36): *"Våra resonemang grundar sig på två stora principer: motsägelselagen [...] och tillräcklighetsprincipen, genom vilken vi bedömer att inget faktum kan befinnas sant eller existerande, inget uttalande sanningsenligt, om det inte finns en tillräcklig grund varför det ska vara så och inte annorlunda, även om dessa skäl vanligtvis inte kan vara kända för oss. Det finns också två slags sanningar: resonemangets sanningar och faktaets sanningar. Resonemangets sanningar är nödvändiga, och deras motsats är omöjlig; faktaets sanningar är kontingenta, och deras motsats är möjlig. När en sanning är nödvändig, kan dess grund finnas genom analys [...] Men det måste också finnas en tillräcklig grund för kontingenta sanningar eller faktaets sanningar, dvs. för följden av ting som är spridda genom universum av skapade varelser, där upplösningen i särskilda skäl kan fortsätta i oändlig detalj"* (D. 222–3; L. 235–7; G. VI. 612). Detta lämnar oss helt oinformerade om vad som menas med en tillräcklig grund. Samma vaghet framträder i Begrepp om natur och nåd (§ 7): *"Hittills har vi endast talat som blotta fysiker: nu måste vi stiga till metafysiken, genom att använda den stora principen, som lite används i allmänhet, som fastslår att inget händer utan tillräcklig grund; dvs. att inget händer utan att det är möjligt för den som känner till saker tillräckligt att ge en tillräcklig grund för att avgöra varför saker är så och inte annorlunda. Denna princip given, blir den första frågan vi har rätt att ställa: varför finns det något snarare än inget? Ty ingenting är enklare och lättare än något. Vidare, om vi antar att saker måste existera, måste vi kunna ge en skäl till varför de måste existera så här och inte annorlunda"* (D. 212–3; L. 414–5; G. vi. 602). Detta uttalande, även om det framhäver sambandet mellan kontingens och existens mycket tydligt, ger oss ingen ytterligare information om

innebörden av tillräcklig grund. I uppsatsen *"Om tingens ursprungliga uppkomst"* (1697) är Leibniz lite mer bestämd. Han säger: *"I eviga ting, även om det inte finns någon orsak, måste det finnas en grund, som för permanenta ting är nödvändigheten själv eller essensen; men för serien av föränderliga ting, om det antas att de följer efter varandra från all evighet, är denna grund, som vi strax ska se, övervikten av böjelser, som inte består i tvingande skäl, dvs. skäl av en absolut och metafysisk nödvändighet, vars motsats innebär en motsägelse, utan i böjande skäl"* (L. 338; D. 100; G. vii. 302). Vad som menas med dessa böjande skäl kan inte förklaras ordentligt förrän vi kommer till att behandla substansens aktivitet. När det gäller faktiska existenter är det böjande skälet uppfattningen av det goda, antingen av substansen själv, om den är fri, eller av Gud, om substansen inte är fri. Men lagen som anges ovan, även i den form som endast tillämpas på serien av föränderliga ting, är sann, som vi snart ska se, inte bara för den faktiska världen, utan för alla möjliga världar. Den är därför själv metafysiskt nödvändig och oförmögen att skilja det faktiska från det möjliga. Även i den form som endast tillämpas på serien av föränderliga ting, är lagen fortfarande en lag för alla *möjliga* kontingenter; och varje sann proposition om *möjliga* kontingenter måste själv vara inte kontingent utan nödvändig.

Innan vi utvecklar detta ämne, låt oss granska Leibniz tidigare uttalanden om lagen. År 1686, när han var mer benägen än i senare år att gå till botten med sina principer, ger han ett uttalande som vid första anblicken verkar mycket annorlunda från de han vanligtvis ger, och hänvisar till sin vanliga formel som ett *"vulgärt axiom"* som följer som en korollarium. Han säger:

"Det måste alltid finnas någon grund för förbindelsen av termer i en proposition, som måste finnas i deras begrepp. Detta är min stora princip, med vilken jag tror att alla filosofer måste hålla med, och varav ett av korollarierna är detta vulgära axiom, att inget händer utan en anledning... även om denna anledning ofta böjer utan att tvinga" (G. II. 56). Och igen säger han att i Metafysiken förutsätter han knappt något annat än två stora principer, nämligen (1) motsägelselagen och (2) *"att inget är utan en anledning, eller att varje sanning har sitt a priori-bevis, hämtat från termernas begrepp, även om det inte alltid står i vår makt att göra denna analys"* (G. II. 62).

Det finns en annan passage, i en odaterad uppsats, som emellertad av inre bevis verkar tillhöra samma period, där Leibniz är ännu mer bestämd om *a priori*-beviset för kontingenta propositioner. *"Generellt sett,"* säger han, *"kan varje sann proposition (som inte är identisk eller sann per se) bevisas a priori med hjälp av axiom eller propositioner som är sanna per se, och med hjälp av definitioner eller idéer. Ty så ofta ett predikat sanningsenligt påstås om ett subjekt, bedöms alltid någon verklig förbindelse hålla mellan predikatet och subjektet, och således i vilken proposition som helst: A är B (eller B är sanningsenligt predikat om A), är B alltid i A självt, eller dess begrepp är på något sätt inneslutet i begreppet av A självt; och detta antingen med absolut nödvändighet, i propositioner om eviga sanningar, eller med en slags säkerhet, beroende på ett antaget dekret av en fri substans, i kontingenta ting; och detta dekret är aldrig helt godtyckligt och grundlöst, utan alltid kan någon anledning för det ges (som dock böjer och inte tvingar), vilken själv kunde härledas från analys av begreppen (om detta alltid stode inom mänsklig makt), och*

som säkerligen inte undgår den allvetande substansen, som ser allt a priori genom idéer själva och sina egna dekret. Det är därför säkert att alla sanningar, även de mest kontingenta, har ett a priori-bevis, eller någon anledning varför de är snarare än inte är. Och detta är i sig vad folk vanligen säger, att inget händer utan en orsak, eller att inget är utan en anledning." (G. vii. 300, 301).[5]

---

[5] Tillräcklighetsprincipen, för så vitt den är oberoende av slutorsaker, förekommer hos Spinoza (*Etiken*, i. ii, 2:a beviset): *"För existensen eller icke-existensen av något måste det vara möjligt att tilldela en orsak eller anledning."* Leibniz var medveten om denna överensstämmelse, som framgår av följande kommentar till Schullers redogörelse för Spinoza: *"Detta är riktigt observerat och överensstämmer med vad jag brukar säga, att inget existerar om inte en tillräcklig grund för dess existens kan ges, vilket lätt kan visas inte ligga i orsaksserien."* [G. i. 138.]

Dessa uttalanden, som de står, verkar skilja sig från Leibniz senare uttalanden om tillräcklighetslagen. Men det verkar som att han avser, i kontingenta ämnen, att inkludera i *"termernas begrepp"* strävan efter det skenbart bästa. Detta framgår tydligt i en passage också skriven 1686, där han säger att handlingarna hos Caesar, även om de ingår i hans begrepp, beror på Guds fria val att skapa människor och göra dem sådana att de alltid skulle välja, även om fritt, vad som verkade bäst för dem. Det är bara på detta sätt, säger han, som sådana predikat kan visas *a priori* tillhöra Caesar (G. iv. 438).

Således reducerar sig tillräcklighetslagen, när den tillämpas på faktiska existenter, definitivt till påståendet om slutorsaker, i den meningen att faktiska begär alltid är riktade mot det som verkar bäst. I alla faktiska förändringar kan konsekvensen endast härledas från antecedenten genom att använda begreppet det goda. Där förändringen endast beror på Gud, är den verkligen för

det bästa; där den beror på en fri varelse, är den sådan som verkar bäst för varelsen, men är ofta, på grund av förvirrad uppfattning, inte den verkligt bästa möjliga förändringen. En sådan förbindelse kan endast anses kontingent genom att, som Leibniz gör, medge att en lag kan vara allmän, *dvs.* kan gälla för varje del av tiden, utan att vara nödvändig, *dvs.* utan att kunna anges utan att någon faktisk del av tiden refereras till. Att förfölja detta ämne är omöjligt tills vi kommer till substansläran. För närvarande vill jag bara påpeka att denna princip ger det goda en relation till existens som inget annat begrepp besitter. För att härleda faktisk existens, vare sig från en annan existent eller från blotta begrepp, måste begreppet det goda alltid användas. Det är i denna mening som kontingenta propositioner har *a priori*-bevis.[6] *"Eftersom möjlighet är essensens princip,"* säger Leibniz, *"så är fullkomlighet, eller en grad av essens (genom vilken det största antalet ting är kompossibla), existensens princip"* (D. 103; L. 342–3; G. vii. 304).[7] Denna förbindelse mellan existens och det goda, principen att all faktisk kausalitet bestäms av begär efter det som verkar bäst, är ett mycket viktigt påstående, som vi måste överväga igen i ett senare skede. Det ger kärnan i tillräcklighetslagen tillämpad på faktiska existenter. Samtidigt ska vi se att lagen också har en bredare innebörd, där den tillämpas på möjliga existenter också. Förvirringen av dessa två har gjort förbindelsen mellan lagen och motsägelselagen mycket svår att förstå. Distinktionen kommer, tror jag, att göra det möjligt för oss att klargöra förbindelsen mellan Leibniz två principer.

---

[6] Det *a priori*, hos Leibniz, står i motsats till det empiriska, inte till det kontingenta. Ett bevis som använder begreppet det goda kan visa, utan att vädja till erfarenhet, att något

existerar, men gör därmed inte denna proposition nödvändig. Således är det *a priori* inte, som hos Kant, synonymt med det nödvändiga.

(7) Fullkomlighet har här sin metafysiska betydelse som *"mängden positiv verklighet"* (*Monadologi*, § 41, D. 224), men Leibniz ansåg säkerligen metafysisk fullkomlighet god. I meningen före den citerade i texten talar han om *"ofullkomlighet eller moralisk absurditet"* som synonymer och menar med ofullkomlighet motsatsen till metafysisk fullkomlighet. Se Kap. XVI.

Dess förhållande till motsägelselagen

När vi undersöker förhållandet mellan tillräcklighetslagen och motsägelselagen finner vi att Leibniz gör mycket få anmärkningar om ämnet, och att dessa få ger en innebörd till tillräcklighetslagen där den tillämpas lika på alla möjliga världar. Vi behöver då ytterligare en princip, tillämplig endast på den faktiska världen, från vilken faktisk existens kan härledas. Detta finns i slutorsaker. Men låt oss se vad Leibniz säger.

"Jag hävdar definitivt", skriver han till Des Bosses, *"att en förmåga att bestämma sig själv utan någon orsak, eller utan någon källa till bestämmelse, innebär motsägelse, liksom en relation utan grund; men härur följer inte den metafysiska nödvändigheten för alla verkan. Det räcker nämligen att orsaken eller skälet inte är ett som metafysiskt nödvändiggör, även om det är metafysiskt nödvändigt att det ska finnas någon sådan orsak"* (G. ii. 420). I denna passage tänker han uppenbarligen på fria varelsers viljeakter; i ett brev till Prinsessan av Wales, bifogat det fjärde inlägget mot Clarke, gör han samma uttalande om Gud. *"Gud själv"*, säger han, *"kunde inte välja utan att ha ett skäl för sitt val"* (G. vii. 379). Men vi vet att Gud, som är fri, kunde ha valt annorlunda, och därför måste det, eftersom han måste ha ett skäl för sitt val, ha funnits möjliga skäl för möjliga

val, liksom faktiska skäl för faktiska val. Samma konsekvens gäller fria varelser. Och denna konsekvens, som framgår av ett tidigare citat (G. ii. 51; § 13), drogs faktiskt av Leibniz. För att en begrepp ska vara ett begrepp om en möjlig existens måste det finnas ett annat begrepp som, om det existerade, skulle utgöra en tillräcklig grund för en sådan föreställd existens. *"Det fanns"*, fortsätter Leibniz, *"oändligt många möjliga sätt att skapa världen, enligt de olika planer Gud kunde ha, och varje möjlig värld beror på vissa huvudplaner eller syften som är egna för Gud"* (G. ii. 51).

Men om principen gäller både möjliga och faktiska existenser, hur hjälper den då till att avgöra vad som faktiskt existerar? Enligt denna syn ger den bara en allmän egenskap hos vad som *kan* existera, inte en källa till faktiska existenser.[8] Detta skulle Leibniz erkänna. Och vi kan nu klart formulera skillnaden mellan faktiska och möjliga tillräckliga skäl. Den del av principen som är metafysiskt nödvändig, som gäller lika för möjliga och faktiska existenser, är den som hävdar att alla händelser beror på avsikt. Av passagen i slutet av föregående stycke framgår att Gud, oavsett vilken möjlig värld han skapat, alltid nödvändigt skulle ha haft någon avsikt med detta, även om hans avsikt kanske inte varit den bästa möjliga. Likaså måste viljan hos fria varelser *ha ett motiv*, *d.v.s.* vara bestämd av någon förförståelse för verkan. Orsak-verkan-relationen kan aldrig vara rent extern; orsaken måste alltid delvis vara ett begär efter verkan. Denna form av kausalitet är kärnan i aktivitet, som Leibniz, som vi ska se, förklarar som metafysiskt nödvändig för substanser. Och i denna form är tillräcklighetsprincipen nödvändig och analytisk, inte ett princip

koordinerat med motsägelselagen, utan enbart en konsekvens av den.

---

[8] Jfr. G. ii. 225; De Volder invänder mot Leibniz att vi behöver en orsak för att begripa en substans existens, men inte för att begripa dess essens. *"Jag svarar"*, replikerar Leibniz, *"att för att begripa dess essens krävs föreställningen om en möjlig orsak, för att begripa dess existens krävs föreställningen om en faktisk orsak."*

Principen som endast gäller faktiska ting, som egentligen står jämsides med motsägelselagen, och ger kraft åt den värld som faktiskt existerar, är principen att avsikter alltid bestäms av idén om det goda eller det bästa. Gud kunde ha önskat vilken som helst av de möjliga världarna, och hans begär skulle ha varit en tillräcklig grund för dess skapelse. Men det är ett kontingent fakta att han önskade det bästa, att den faktiska tillräckliga grunden till skapelsen var begäret efter maximalt gott, och inte efter något som de andra möjliga världarna skulle ha realiserat. Så Leibniz säger: *"Det är rimligt och säkert att Gud alltid kommer att göra det bästa, även om det mindre fullkomliga inte innebär någon motsägelse"* (G. iv. 438).[9] Detsamma gäller fria varelser, med förbehållet att de ofta misstar sig om det goda. Det skulle vara möjligt att önska vad som inte förefaller bäst, men det är ett kontingent fakta att faktiska begär, som är faktiska tillräckliga skäl, alltid är riktade mot vad den fria anden anser vara det bästa möjliga.[10] Man skulle kunna tro att, om Gud nödvändigtvis är god, måste även hans handlingar *nödvändigt* bestämmas av det bästa som motiv. Men Leibniz undgår detta genom den vanliga tanken att frihet är nödvändig för godhet, att Gud bara är god därför att det onda han förkastar är möjligt – en tanke som inte här är platsen att diskutera.

(9) Jfr. G. vii. 309, text och not. Även följande passager i det femte inlägget mot Clarke [G. vii.]: Nr. 9: *"Men att säga att Gud endast kan välja det bästa; och att härav dra slutsatsen att det han inte väljer är omöjligt; detta, säger jag, är att förvirra termerna: det är att blanda makt och vilja, metafysisk nödvändighet och moralisk nödvändighet, essenser och existenser. Ty det nödvändiga är så genom sin essens, eftersom motsatsen innebär en motsägelse; men en kontingent som existerar, har sin existens tack vare principen om det bästa, som är en tillräcklig grund för ting."* Nr. 73: *"Gud kan göra allt som är möjligt, men han kommer bara att göra det som är bäst."* Jfr. också nr. 76.

(10) Detta framgår också av en passage [G. II. 40] där Leibniz förklarar att världens nuvarande tillstånd följer från det första tillståndet endast genom vissa lagar som Gud fritt har föreskrivit. Dessa lagar, bland vilka strävan efter det bästa ingår, måste därför vara kontingenta.

Vi kan nu sammanfatta resultaten av vår diskussion om kontingens och tillräcklig grund. Leibniz, som håller fast vid läran att ett nödvändigt påstående måste vara analytiskt, upptäckte att existentiella påståenden är syntetiska, och liksom Hume och Kant att alla kausala sammanhang mellan existenser som skiljer sig åt i tidsmässig position är syntetiska. Slutsatsen blev att den faktiska världen inte existerar nödvändigt, och att inom denna värld frambringar orsaker inte sina verkningar nödvändigtvis. Grunden, som han ständigt upprepar, tenderar utan att nödvändiggöra. Detta var hans lösning på problemet som väcktes av det faktum – som han uppfattade lika klart som Hume och Kant – att kausala sammanhang är syntetiska. Hume drog slutsatsen att kausala sammanhang inte verkligen förbinder, Kant drog slutsatsen att det syntetiska kan vara nödvändigt, Leibniz drog slutsatsen att ett sammanhang kan vara oföränderligt utan att vara nödvändigt. Eftersom han aldrig drömde om att förneka att det nödvändiga måste vara analytiskt, var detta hans enda möjliga undantag från en fullständig förnekelse av kausala sammanhang.

Således är påståendet att något utom Gud existerar kontingent, och likaså påståendet att en existens är orsak till en annan. Samtidigt är kausaliteten själv nödvändig och gäller i alla möjliga världar. I alla möjliga världar kan kausalitet dessutom endast göras begriplig genom att betrakta orsaken som delvis en föraning eller ett begär efter verkan. Detta följer, som vi ska se i nästa kapitel, av den allmänna läran att *"varje extrinsk benämning har en intrinsisk som sin grund"* (G. II. 240), *d.v.s.* att ingen relation är rent extern. Så långt detta hävdas av tillräcklighetsprincipen, är den lagen metafysiskt nödvändig. Verkan måste vara målet i psykologisk mening, *d.v.s.* begärets objekt. Men i den faktiska världen är verkan, tack vare Guds godhet, också eller verkar vara målet i etisk mening. Det psykologiska målet är i själva verket vad agenten tror är det etiska målet, *d.v.s.* vad denne tror är den bästa möjliga verkan. (I substanser som inte är fria ligger inte det tillräckliga skälet i dem, utan hos Gud.) Detta är vad som skiljer den faktiska världen från alla andra möjliga världar. Gud kunde ha skapat en av de möjliga världarna, men han kunde inte ha varit okunnig om att den inte var den bästa. Ty dess graden av fulländning är en evig sanning och ett föremål för hans förståelse. Men vi får veta (G. II. 51) att oavsett vilken värld Gud skapat, skulle han ha haft en avsikt med det, och att någon avsikt är metafysiskt nödvändig för hans handlingar. Återstår därför endast att tolka avsikt psykologiskt, inte etiskt, när avsikt sägs vara nödvändig.

Guds goda handlingar är således kontingenta och sanna endast inom den faktiska världen. De är källan varifrån all förklaring av kontingenser genom tillräcklig grund flyter. Själva har de dock sin tillräckliga grund i Guds godhet, som man måste anta är

metafysiskt nödvändig.[11] Leibniz misslyckades med att visa varför, med tanke på detta, Guds goda handlingar inte också är nödvändiga. Men om de vore nödvändiga, skulle hela serien av deras konsekvenser också ha varit nödvändig, och hans filosofi skulle ha fallit in i spinozism. Den enda botemedlet skulle ha varit att hävda Guds existens, som all annan existens, som kontingent – ett botemedel som oemotståndligt framkallades av hans logik, men vilket han av uppenbara skäl ansåg vara värre än sjukdomen spinozism, som hans kontingenslära var avsedd att bota.

---

[11] Leibniz hävdar ingenstans, såvitt jag vet, uttryckligen att Guds godhet är nödvändig, men denna slutsats tycks följa av hans filosofi. Ty Guds godhet är en evig sanning, som inte enbart hänvisar till den faktiska världen, såsom hans handlingar gör. Vi kan knappast anta att Gud i andra möjliga världar inte skulle ha varit god, eller att det är ett blott kontingent faktum att Gud är god. Men om vi skulle göra denna antagande, skulle vi bara flytta svårigheten ett steg längre, eftersom vi då skulle behöva en tillräcklig grund för Guds godhet. Om denna grund vore nödvändig, skulle Guds godhet också vara nödvändig; om den vore kontingent, skulle den själv kräva en tillräcklig grund, varvid samma svårighet åter skulle uppstå.

Kapitel IV

Substansbegreppet

Cartesianska & Spinozistiska syner

Frågan som ska diskuteras i detta kapitel är: Vad menade Leibniz med ordet substans, och i vilken utsträckning kan denna betydelse fruktbärt användas i filosofin? Denna fråga måste noggrant skiljas från den fråga som besvaras av monadläran, nämligen vilka existentiella omdömen kan vi fälla, där substansbegreppet används? Vår nuvarande fråga är helt enkelt, vad *är* substansbegreppet? Inte, vilka omdömen om världen kan göras med hjälp av detta begrepp?

Substansbegreppet dominerade den cartesianska filosofin och var inte mindre viktigt i Leibniz filosofi. Men den betydelse Leibniz fäste vid ordet skilde sig från den hans föregångare tillskrev det, och denna betydelseförändring var en av huvudkällorna till nymodighet i hans filosofi. Leibniz själv betonade vikten av detta begrepp i sitt system. Mot Locke invände han att idén om substans inte är så dunkel som den filosofen trodde (N. E. 148; G. v. 133). Övervägandet av det, säger han, är en av filosofins viktigaste och fruktbaraste punkter: från hans substansbegrepp följer de mest fundamentala sanningarna, till och med de som rör Gud, själar och kroppar (D. 69; G. iv. 469). Att förklara detta begrepp är därför en oundgänglig förberedelse för en diskussion om hans åsikter om materia eller hans monadteori.

De cartesianska hade definierat substans som det som för sin existens endast behöver Guds medverkan. Med detta menade de, praktiskt taget, att dess existens inte var beroende av relationer till andra existenser; ty Guds medverkan var ett besvärligt villkor som fått Descartes att hävda att Gud ensam var egentligen och strikt sett en substans. Således, även om de praktiskt taget medgav två substanser, själ och materia, var de ändå, när de tog Gud på allvar, tvungna att förneka alltings substansialitet utom Guds. Denna inkonsekvens botades av Spinoza, för vilken substans var *causa sui*, det självorsakade, eller det som är i sig självt och förstås genom sig självt. Substans var för honom därför Gud ensam – en botgöring som Leibniz ansåg fördömde den ursprungliga definitionen (G. vi. 582). För Spinoza utgjorde utsträckning och tänkande inte separata substanser, utan attribut hos den enda substansen. Hos Spinoza liksom hos Descartes var substansbegreppet, om än inte av dem klart analyserat i sina beståndsdelar, inte ett ytterst enkelt begrepp, utan ett begrepp som på något odefinierat sätt var beroende av det rent logiska begreppet subjekt och predikat. En substans attribut är subjektets predikat; och man antog att predikat inte kan existera utan sitt subjekt, även om subjektet kan existera utan dem. Därför blir subjektet det vars existens inte är beroende av någon annan existens.

Det finns en intressant diskussion om denna definition, i samband med Malebranche, i Dialog mellan Philarète och Ariste (G. vi. s. 579–594). I denna dialog börjar Malebranches representant med att definiera substans som allt som kan begripas ensamt, eller som existerar oberoende av andra ting (G.

vi. 581). Leibniz påpekar, i invändning, att denna definition i grunden endast gäller Gud. *"Skall vi då säga,"* fortsätter han, *"med en alltför välkänd innovatör, att Gud är den enda substansen och skapade varelser blott modifieringar av honom?"* Om oberoendet endast ska gälla skapade ting, då, anser Leibniz, kan kraft och liv, åtminstone abstrakt sett, begripas så. Oberoende i begrepp, säger han, tillhör inte enbart substans, utan också det som är väsentligt för substans. Malebranches anhängare begränsar sedan sin definition till konkreta ting: substans är ett konkret ting oberoende av varje annat skapat konkret ting. Till detta invänder Leibniz (1) att det konkreta *kanske* endast kan definieras genom substans, så att definitionen kan innehålla en cirkelresonemang; [1] (2) att utsträckning inte är något konkret, utan abstraktet av det utsträckta, vilket är subjektet för utsträckning (*Ib.* 582). Men han undviker här att ge någon egen definition och nöjer sig, på karakteristiskt försonligt sätt, med att påpeka att den ovan korrigerade definitionen endast kommer att gälla monader (*Ib.* 585–6).

[1] Detta invändande dras dock senare tillbaka (*Ib.* 583).

Substansbetydelse hos Leibniz

Leibniz insåg emellertid att relationen till subjekt och predikat var mer grundläggande än det tvivelaktiga slutsatsdraget till oberoende existens (jfr G. ii. 221). Han förde därför definitivt in sitt substansbegrepp i beroende av denna logiska relation. Mot Locke hävdar han att det finns goda skäl att anta substans, eftersom vi begriper flera predikat i ett och samma subjekt, och detta är allt

som menas med orden *stöd* eller *substrat*, vilka Locke använder som synonymer till substans (N. E. s. 225; G. v. 201–2).

Men när vi undersöker närmare finner vi att detta, fastän en väsentlig del av substansbegreppets innebörd, på intet sätt är *allt* som detta ord betyder. Utöver den logiska subjektnotionen har det vanligtvis funnits ett annat element i den betydelse människor fäst vid ordet substans. Detta är elementet av beständighet genom förändringen. Beständighet är faktiskt inbäddad i själva begreppet förändring, i motsats till blott tillblivelse. Förändring förutsätter något som förändras; det innebär, med andra ord, ett subjekt som bevarat sin identitet samtidigt som dess egenskaper förändras. Denna föreställning om ett förändringens subjekt är därför inte oberoende av subjekt och predikat, utan efterföljande detta; det är subjekt- och predikatbegreppet tillämpat på det som är i tiden. Det är denna särskilda form av det logiska subjektet, kombinerad med läran att det finns termer som endast kan vara subjekt och inte predikat, som utgör substansbegreppet så som Leibniz använder det. Om vi ska hävda, säger han, att jag är samma person som jag var, får vi inte nöja oss med blott inre erfarenhet, utan måste ha en *a priori* grund. Detta kan endast vara att mina nuvarande och förflutna attribut är predikat för samma subjekt (G. ii. 43). Nödvändigheten av substans i bemärkelsen förändringens subjekt har påpekats av Kant i erfarenhetens första analogi. Men för Kant är detta subjekt lika fenomenalt som dess predikat. Den utmärkande egenskapen hos substans, när den används som grundval för en dogmatisk metafysik, är tron att vissa termer endast och väsentligt är subjekt. När flera predikat kan tillskrivas ett subjekt, *och detta i sin tur inte kan tillskrivas*

något annat subjekt, kallar vi, enligt Leibniz, subjektet för en individuell substans (G. iv. 432). Denna punkt är viktig; ty det är uppenbart att vilken term som helst *kan* göras till ett subjekt. Man kan säga *"två är ett tal"*, *"rött är en färg"*, och så vidare. Men sådana termer kan tillskrivas andra och är därför inte substanser. Det yttersta subjektet är alltid en substans (G. ii. 457–8). Således verkar termen *jag* oförmögen att tillskrivas någon annan term; jag har många predikat, men är i min tur inte predikat för något annat. Jag uppfyller därför, om ordet *jag* betecknar något skilt från blotta summan av mina tillstånd, och om jag består genom tiden, Leibniz definition av en substans. Rummet, som Leibniz ofta medger, skulle, om det var verkligt (vilket han förnekar), vara en substans; ty det består genom tiden och är inte ett predikat.[2]

---

[2] I sin ungdom var Leibniz benägen att erkänna rummet som en substans. Se G. i. 10 (1668), och Selver, *op. cit.* s. 28.

Substans är således det som endast kan vara subjekt, inte predikat, som har många predikat och består genom förändring. Kort sagt, det är förändringens subjekt. De olika attribut som en substans har vid olika tidpunkter är alla predikat för substansen, och även om ett attribut endast existerar vid en viss tid, är det faktum att det är ett attribut vid den tiden evigt ett predikat för den ifrågavarande substansen. Ty substansen är samma subjekt vid alla tidpunkter och har därför alltid samma predikat, eftersom predikatets notion, enligt Leibniz, alltid är innesluten i subjektets notion. Alla mina tillstånd och deras sammanhang har alltid funnits i denna subjektsnotion som är *jag*. Att säga att alla mina tillstånd ingår i min notion är således bara att säga att predikatet finns i subjektet (G. II. 43). Av detta påstående följer, fortsätter

Leibniz, att varje själ är en värld för sig, oberoende av allt annat utom Gud (G. II. 46, 47). Ty eftersom alla mina predikat alltid har tillhört mig, och eftersom bland dessa predikat ingår alla mina tillstånd vid olika tidpunkter, följer att min utveckling i tiden endast är en följd av min notion och inte kan bero på någon annan substans. Ett sådant subjekt som jag kanske inte existerar; men om ett sådant subjekt existerar, följer alla mina tillstånd av det faktum att jag är sådan jag är, och detta räcker för att förklara mina förändringar utan att anta att jag påverkas utifrån.[3]

[3] Arnaulds omdöme om denna teori, omedelbart efter att ha läst *Discours de Métaphysique*, förtjänar att citeras som en varning till filosofer som frestas att döma sina yngre kollegor. *"Jag har för närvarande,"* skriver han, *"en sådan förkylning att allt jag kan göra är att i två ord säga Ers Höghet, att jag finner i dessa tankar så många saker som oroar mig, och som nästan alla människor, om jag inte misstar mig, kommer att finna så chockerande, att jag inte ser vad en skrift kan tjäna till, som uppenbarligen kommer att förkastas av hela världen. Jag skall endast som exempel anföra vad han säger i Art. I3: 'Att den individuella notionen för varje person en gång för alla innesluter allt som någonsin kommer att hända honom'"* (G. II. 15). Att just denna anmärkning valts som särskilt chockerande kan kanske förklara varför Leibniz utelämnade den från sina publicerade verk.

Aktivitetens innebörd

Vi kan nu förstå vad Leibniz menar med aktivitet. Substansernas aktivitet, säger han, är metafysiskt nödvändig (G. II. 169). Det är i denna aktivitet som tingens verkliga substans består. Utan en kraft av viss varaktighet skulle ingen skapad substans förbli numeriskt densamma, utan allt skulle endast vara modifikationer av en gudomlig substans (D. 117; G. iv. 508).[4] Substans är vidare ett väsen som är kapabelt till handling (D. 209; L. 406; G. vi. 598). Men han förklarar sällan tydligt vad han menar med aktivitet. Aktivitet är vanligen en täckmantel för förvirrat tänkande; det är

en av dessa föreställningar som, genom att vädja till psykologisk inbillning, verkar göra saker klara, när de i själva verket endast ger en analogi till något bekant. Leibniz användning av aktivitet verkar dock inte vara öppen för denna anklagelse. Han avvisar uttryckligen vädjan till inbillningen. Substansernas inre kraft, säger han, kan begripas klart, men inte förklaras genom bilder, ty kraft måste fattas av förståndet, inte inbillningen (D. 116; G. iv. 507). Vad är då denna aktivitet, som kan begripas klart men inte föreställas?

---

(4) Jfr. Spinoza, *Etiken*, III. 6, 7. Även för honom består individualitet i aktivitet. Jfr. Pollocks *Spinoza*, 1:a uppl. s. 217, 221; 2:a uppl. s. 201, 205.

Utan en inre handlingskraft, förklarar Leibniz, skulle en sak inte kunna vara en substans, ty substansens natur består i denna reglerade tendens, ur vilken fenomen föds i ordning (G. iii. 58). Han säger vidare (L. 300, *n.*; G. iv. 472): *"Med kraft eller förmåga (puissance) menar jag inte kapaciteten (pouvoir) eller blotta anlagen, vilket endast är en nära möjlighet till handling, och som, liksom dött, aldrig frambringar en handling utan att stimuleras utifrån, utan jag menar något mellan kapacitet (pouvoir) och handling, något som inbegriper en strävan, en akt, en enteleki, ty kraften övergår av sig själv i handling, så länge inget hindrar den. Därför anser jag kraften vara konstitutiv för substans, eftersom den är handlingsprincipen, vilket är kännetecknet för substans."* Vi kan således se vad Leibniz menar med aktivitet, och vi kan också se att denna föreställning är en nödvändig och legitim följd av hans substansbegrepp. En substans, som vi sett, är ett subjekt som har predikat bestående av olika attribut vid olika tidpunkter. Vi har också sett att alla dessa predikat ingår i subjektets notion, och att grunden till dess

varierande attribut därför finns inom substansen, och inte är att söka i påverkan från omvärlden. Därför måste det i varje tillstånd hos en substans finnas något element eller någon egenskap i kraft av vilket detta tillstånd inte är permanent, utan tenderar att övergå i nästa tillstånd. Detta element är vad Leibniz menar med aktivitet.[5] Aktivitet skiljer sig från vad vi menar med kausalitet. Kausalitet är en relation mellan två fenomen i kraft av vilken det ena efterföljs av det andra. Aktivitet är en egenskap hos ett fenomen i kraft av vilket det tenderar att orsaka ett annat. Aktivitet är ett *attribut* som motsvarar kausalitetens *relation*; det är ett attribut som måste tillhöra subjektet för föränderliga tillstånd, i den mån dessa tillstånd utvecklas ur subjektets egen natur. Aktivitet är inte en blott relation; det är en faktisk egenskap hos en substans, som utgör ett element i varje tillstånd hos substansen, i kraft av vilket detta tillstånd inte är permanent, utan tenderar att lämna plats för ett annat. Eftersom en substans, som vi sett, i grunden är det permanenta subjektet för föränderliga attribut, följer att aktivitet, i ovanstående mening, är väsentlig för substans och således metafysiskt nödvändig. Det följer också att, som Leibniz säger, utan aktivitet skulle en substans inte kunna bevara sin numeriska identitet; ty utan aktivitet skulle en substans upphöra att ha nya attribut vid nya tidpunkter och skulle därmed upphöra att existera. Aktivitet följer således ur den allmänna läran, som Leibniz delar med många andra filosofer (t.ex. Lotze), att varje relation måste kunna analyseras i adjektiv av de relaterade termerna. Två tillstånd har en relation av följd och kausalitet; därför måste det finnas motsvarande adjektiv för tillstånden. Adjektivet för det föregående tillståndet är aktivitet. Passivitet är dock inte

adjektivet för det efterföljande tillståndet, utan är något helt annat.[6]

---

[5] Jfr. D. 115; G. iv. 506–7.

[6] Jfr. Kap. XII, § 84..

Koppling aktivitet–tillräcklig grund

Vi kan nu återvända till lagen om tillräcklig grund och tolka den i samband med aktivitet. Även om alla tillstånd hos en substans, som vi såg, är inneslutna i dess begrepp och skulle kunna härledas från detta genom fullständig kunskap, så innebär detta, som Leibniz menar, inte mycket mer än identitetslagen.[7] Vad mina framtida handlingar än må vara, måste det nu vara sant att de kommer att vara vad de nu är. Den som handlade annorlunda skulle inte vara samma person. Men att jag ska handla på ett specifikt sätt kan inte härledas från någon allmän sats om mig. Mina specifika handlingar är förknippade med begreppet om mig, men står inte i *nödvändigt* förhållande till några av mina allmänna egenskaper eller till varandra. Det finns ingenting i mig, säger Leibniz, av allt som kan begripas allmänt, vare sig genom essens eller genom ett specifikt eller ofullständigt begrepp, varifrån mina framtida handlingar nödvändigtvis följer. Ändå, om jag ska göra en resa, är det säkert att jag kommer att göra den, och därför, om jag inte gjorde den, skulle det innebära falskhet, vilket skulle förstöra mitt individuella eller fullständiga begrepp (G. ii. 52). Det vill säga, den som handlade annorlunda skulle inte vara samma person. I realiteten handlar det inte om mer än (1) antagandet av bestående substanser, (2) det uppenbara faktum att varje sats om

framtiden redan är bestämd som antingen sann eller falsk, även om vi kanske inte kan avgöra alternativet. Således har vi inga medel, i allt detta, att avgöra från ett givet substanstillstånd vad dess framtida tillstånd kommer att vara; och för detta ändamål, enligt Leibniz, krävs principen om tillräcklig grund.

---

(7) Jfr. G. II. 42, början av stycket.

Principen fyller därför samma funktion som den kausalitet nu används för; den ger ett samband mellan händelser vid olika tidpunkter. Men till skillnad från kausalitet strävar den efter att visa *varför*, och inte bara *att*, vissa följder inträffar. I ett tidigt brev, skrivet innan Leibniz hade upptäckt sitt substansbegrepp (1676?), hävdar han att en enskild sak inte kan vara orsak till sina egna förändringar, eftersom allt förblir i det tillstånd det är i, om inget finns som förändrar det; ty det kan inte ges någon skäl för en förändring framför en annan (G. I. 372). Genom kontrasten mellan detta och hans senare åsikter ser vi tydligt sambandet mellan aktivitet och tillräcklig grund. Den tillräckliga grunden för en förändring framför en annan finns i aktivitetens natur. Hos substanser som inte är fria regleras denna aktivitet av allmänna lagar, som själva har en tillräcklig grund i Guds uppfattning om lämplighet; hos fria substanser ligger den tillräckliga grunden i substansens mer eller mindre förvirrade uppfattning om det goda. Men i inget fall är sambandet mellan två tillstånd i sig självt nödvändigt; det uppstår alltid ur en uppfattning, antingen hos Gud eller hos varelsen (om denna är fri), att förändringen är god (G. II. 38). Detta ämne kan dock inte fullt ut diskuteras förrän vi har undersökt monadläran.

En substans tillstånds orsakserie

Av vad som sagts om aktivitet framgår det tydligt att de predikat av en given substans som existerar i tiden bildar en kausal serie. Leibniz går ibland så långt i denna riktning att han närmar sig Lotzes lära att ting är lagar.[8] Alla enskilda ting, säger han, är underkastade följd, och det finns inget bestående utom lagen själv, som innebär ständig följd. Följder, fortsätter han, liksom sådana serier som tal, har egenskapen att, givet den första termen och progressionslagen, uppstår de återstående termerna i ordning. Den enda skillnaden är att i följder är ordningen tidsmässig, men i tal är ordningen logisk prioritet (G. II. 263). Vidare är beständigheten av samma lag grunden för att påstå att en ny tidsmässig existens tillhör samma substans som en tidigare existens. Identiteten hos en substans vid olika tidpunkter erkänns, säger han, *"genom beständigheten av samma lag i serien, eller av kontinuerlig enkel övergång, som leder oss till uppfattningen att ett och samma subjekt eller monad förändras. Att det ska finnas en bestående lag, som innefattar framtida tillstånd av det vi uppfattar som detsamma, är precis vad jag hävdar utgör detsamma substans"* (G. II. 264). Dessa passager förklarar mycket tydligt vad Leibniz menar med sitt uttryck, att varje monad i sin natur innehåller lagen för fortsättningen av serien av sina operationer (D. 38; G. II. 136). De gör det också möjligt för oss att se vad som skulle återstå av monadläran om hänvisningen till substans skulle överges. Alla predikat av en given substans bildar en kausal serie: denna serie skulle därför kunna tas som definition av vad vi ska mena med en substans, och hänvisningen till subjekt och predikat skulle kunna överges. Pluraliteten av substanser skulle då bestå i läran, att en

given existens vid ett givet ögonblick orsakas, inte av hela universums föregående tillstånd, utan av någon specifik föregående existens. Detta antagande ligger bakom den vanliga sökandet efter orsaker till detaljer. Det antas till exempel att två samtidiga existenser A och B orsakats, respektive, av två olika föregående existenser a och β, inte att var och en orsakats av hela universums föregående tillstånd. Detta antagande, om berättigat, skulle vara tillräckligt för att etablera något mycket liknande Leibniz filosofi. Ty A och B kommer i sin tur att orsaka, respektive, olika existenser A′ och B′, och så vidare. Förnekandet av växelverkan mellan substanser reducerar sig därför, när serien ersätter det enskilda subjektet, till påståendet att det finns många kausala serier, och inte bara en. Jag ska återkomma till detta påstående när jag kommer till Leibniz grunder för en pluralitet av substanser.[9] För tillfället vill jag påpeka hur lätt Leibniz kunde ha befriat sig, vid detta stadium, från hänvisningen till subjekt och predikat, och ersatt enhetens lag eller serie med den logiska subjektets – en lära från vilken, liksom från hans egen, beständighet och oberoende av substanser nödvändigtvis följer.

---

[8] Se Lotzes *Metaphysik*, Bok I, Kap. III, särskilt § 32.

[9] Se slutet av Kap. VII.

Substans vs predikatsumma

Vid denna punkt kan det vara lämpligt att undersöka hur en substans enligt Leibniz skiljer sig från summan av sina predikat. Om monaden hade reducerats till en blott kausal serie, skulle den ha identifierats med summan av sina predikat. Den skulle då ha

haft en rent formell enhet; det skulle inte ha funnits ett faktiskt subjekt, detsamma vid alla tidpunkter, utan endast en serie ständigt nya termer. Det skulle fortfarande ha funnits enkla substanser, i bemärkelsen av oberoende kausala serier, men det skulle inte ha funnits någon anledning att betrakta själen som en sådan enkel substans eller att förneka kausal interaktion mellan mina tillstånd och andra existenser. Tvärtom är det därför att Jaget för Leibniz uppenbarligen framstod som ett subjekt som dess olika tillstånd ansågs utgöra en oberoende kausal serie. Vi bör därför inte säga, som ofta löstvindigt görs, att Leibniz *identifierade* substans och aktivitet; aktivitet är substansernas essens, men substanserna själva är inte essenser, utan subjekten för essenser och andra predikat.[10] Således är en substans inte, för Leibniz, identisk med summan av sina tillstånd;[11] tvärtom kan dessa tillstånd inte existera utan en substans där de kan inhöra. Grunden för att anta substanser – och detta är en mycket viktig punkt – är uteslutande logisk. Vad vetenskapen behandlar är substansers tillstånd, och det är endast dessa som kan ges i erfarenheten. De antas vara tillstånd hos substanser eftersom de anses vara av logisk natur som predikat och därmed kräva subjekt som de kan predikeras om. Hela läran vilar genomgående på denna rent logiska grundsats. Och detta för oss tillbaka till distinktionen vi gjorde i kap. II. mellan två slag av subjekt-predikat-propositioner. Det slag som är lämpligt för kontingenta sanningar, för predikationer om faktiska substanser, är det slag som säger *"Detta är en människa"*, inte *"människan är förnuftig"*. Här måste *"detta"* antas definieras, inte primärt genom predikat, utan helt enkelt som den substans det är. Substansen är inte en idé, ett predikat eller en samling predikat; den är substratet där

predikat inharerar (jfr N. E. s. 225–6; G. v. 201–3; särskilt § 2). Det verkar dock som om ordet *"detta"* måste betyda något, och att endast en innebörd kan skilja vilken substans vi talar om. Vad som vanligen avses är någon hänvisning till tid eller plats, så att *"detta är mänskligt"* skulle reducera sig till *"mänsklighet existerar här"*. Hänvisningen till tid och plats stöds till en viss grad av Leibniz (se *t.ex.* G. II. 49), men han betraktade tid och plats som i slutändan reducerbara till predikat. Substansen förblir således, bortsett från sina predikat, fullständigt meningslös.[12] När det gäller hur en term helt utan mening logiskt kan användas eller vara värdefull inom metafysiken måste jag erkänna att jag delar Lockes förvåning.[13] När vi kommer till identiteten hos det som inte kan särskiljas ska vi finna att Leibniz själv, genom att hålla fast vid att en substans definieras av sina predikat, föll i misstaget att sammanblanda den med summan av dessa predikat. Att detta var ett misstag från hans synvinkel framgår tydligt, eftersom det inte skulle finnas någon grund att ställa subjekt mot predikat om subjekt bara vore samlingar av predikat. Dessutom, om så vore fallet, skulle predikationer om faktiska substanser vara lika analytiska som de om essenser eller arter, medan domen att en substans existerar inte skulle vara en dom, utan lika många domar som subjektet har temporala predikat. Förvirring på denna punkt tycks faktiskt i hög grad ligga bakom hela teorin om analytiska domar.

---

[10] Jfr D. 118; G. iv. 509: "För min del, såvitt jag tror mig ha fattat handlingsbegreppet, anser jag att den mest vedertagna filosofiska dogmen, att *handlingar tillhör subjekt (esse suppositorum)*, följer av det och bevisas av det; och jag anser att denna princip är så sann att den också är ömsesidig, så att inte bara allt som handlar är en enskild substans, utan också att varje enskild substans handlar utan avbrott." Av detta citat framgår tydligt att

substansen uppfattas som ett bestående subjekt, så att påståendet om aktivitet är meningsfullt och inte en ren tautologi.

(11) Jfr G. ii. 263: *"Substanser är inte helheter som innehåller delar formaliter, utan fullständiga ting som innehåller partiella eminenter."* Jfr även G. vi. 350.

(12) Mr Bradley, i sitt försök att reducera alla domar till predikation om Verkligheten, leddes till samma syn på sitt yttersta subjekt. Verkligheten är för honom inte en idé och är därför, måste man anta, meningslös. Se hans *Logik*, s. 43, 49, 50, 66.

(13) *Essay*, Bok II. Kap. XXIII. §§ 1, 2; N. E. s. 225-6,

Tid & substansbegrepp

Relationen mellan tid och Leibniz substansbegrepp är svår att klart förstå. Antas tidens realitet som premiss, för att sedan förnekas som slutsats? En substans, som vi har sett, är i grunden ett subjekt som består i tiden. Men genom läran att alla tillstånd hos en substans är dess predikat i evighet, strävar Leibniz efter att eliminera beroendet av tid. Det finns emellertid inget möjligt sätt, såvitt jag kan se, att en sådan eliminering slutligen kan genomföras. Ty vi måste skilja mellan substansens tillstånd vid en given tidpunkt och det faktum att ett sådant tillstånd råder vid den givna tidpunkten. Endast det senare är evigt, och därför är endast det senare vad Leibniz måste ta som substansens predikat. Nuvarande tillstånd existerar nu och existerar inte nästa ögonblick; det kan därför inte självt vara ett evigt predikat för sin substans. Det eviga predikatet är *att* substansen har ett visst tillstånd vid en viss tidpunkt. Det påstådda predikatet löser sig därför upp i en proposition, som själv inte är en subjekt-predikat-proposition. Denna poäng illustreras väl av ett avsnitt där Leibniz försöker förklara hur ett evigt predikat kan hänvisa till en del av tiden. Det som följer av en tings natur, säger han, kan följa evigt eller under en tid. När en kropp rör sig i en rät linje utan

påverkande krafter, följer att den vid en given tidpunkt kommer att befinna sig vid en given punkt, men inte att den kommer att stanna där för evigt (G. ii. 258). Det som i detta fall följer under en tid är självt en proposition, och en som logiskt föregår det efterföljande predikationsförsöket. Detta exempel borde göra klart att sådana propositioner inte giltigt kan reduceras till predikationer.

Aktivitetsläran verkar dock vara avsedd att befria sådana propositioner från all hänvisning till faktiska tidsdelar och därmed göra propositioner om substansers tillstånd vid olika tidpunkter till blott komplexa predikat. Det är nödvändigt för Leibniz att hävda att existera nu och existera då inte skiljer sig inre, utan endast skiljer sig genom någon relation mellan det som existerar nu och det som existerade då; och vidare att denna relation beror på kvaliteten hos det som existerar vid dessa olika tidpunkter. Detta försöks genom aktivitetsbegreppet. För att undvika relationen till tidpunkter måste dessa moment reduceras till element eller delar av motsvarande tillstånd. Aktivitet antas nu skapa en kvalitativ skillnad mellan föregående och efterföljande tillstånd, genom vilken vi skulle kunna tolka deras ordningsföljd som ett resultat av deras egna naturer. Det föregående tillståndet är begäret, det efterföljande tillståndet det begärda – så är ungefär skillnaden mellan tillstånd, som man söker reducera den temporala skillnaden till. Men detta försök kan, tror jag, inte lyckas. För det första skulle få vara villiga att medge, vilket följer av läran, att det är en ren tautologi att säga att aktivitet eller begär är riktat mot framtiden. För det andra kan den nuvarande läran inte förklara vad som menas med samtidigheten hos olika

substansers tillstånd. Om samtidighet medges följer att nuet eller någon annan tidpunkt inte bara finns i mitt medvetande, utan är något enhetligt och unikt i vilket samtidiga tillstånd sammanfaller. Kort sagt finns det en tid, inte lika många tider som det finns substanser. Tidsordningen kan därför inte bara vara något i mitt medvetande eller en uppsättning relationer mellan mina tillstånd. För det tredje kan man ifrågasätta vad vi vinner på att ersätta den av tiden givna ordningen med den av aktivitet givna. Vi har en serie tillstånd A, B, C, D, ..., sådan att A:s aktivitet hänvisar till B, B:s hänvisar till C, och så vidare. Vi säger då att den ordning som sålunda erhålls är vad tidsordningen egentligen betyder. Svårigheten är att förstå relationen mellan A:s aktivitet och den B som den hänvisar till. Det verkar väsentligt att aktivitetens eller begärets objekt ska vara icke-existerande, men anses kunna bli existerande. Genom detta verkar hänvisning till framtida tid vara en del av aktivitetens innebörd, och försöket att härleda tid från aktivitet innebär därför en cirkelresonemang. Vidare verkar definitionen av ett substanstillstånd omöjlig utan tid. Ett tillstånd är inte enkelt; tvärtom är det oändligt komplext. Det innehåller spår av alla tidigare tillstånd och är laddat med alla framtida tillstånd. Det är dessutom en återspegling av alla samtidiga tillstånd hos andra substanser. Således återstår inget sätt att definiera ett tillstånd, utom som tillståndet vid en tidpunkt. Och slutligen består alla tillstånd av perceptioner och begär efter perceptioner, antingen av världen eller av de eviga sanningarna. De perceptioner som ingår i att spegla universum – varifrån all kunskap om faktisk existens härleds – förutsätter samtidighet i sin definition. Denna poäng kommer att bevisas när vi behandlar perception, och den allmänna tidsläran kommer att

diskuteras igen i samband med rum. Jag ska då sträva efter att visa att det måste finnas en och samma ordning mellan alla substansers tillstånd, och att denna ordning följaktligen inte kan bero på någon enskild substans tillstånd.

Tiden förutsätts således nödvändigtvis i Leibniz behandling av substans. Att den förnekas i slutsatsen är ingen triumf, utan en motsägelse. Ett precis liknande resultat kommer att framträda när det gäller rummet, när vi kommer till grunderna för mångfalden av substanser. Vi ska finna att Leibniz ständigt strävade efter att eliminera dessa oumbärliga men för honom oacceptabla premisser genom efterföljande fruktlös kritik.

Kapitel V

Oskiljaktigas identitet & kontinuitetslagen. Möjlighet & sammöjlighet

Oskiljaktigas identitets innebörd

Jag kommer nu till den sista av Leibniz allmänna logiska principer. Identiteten hos det som inte kan särskiljas och kontinuitetslagen är nära förbundna, även om de inte kan härledas från varandra. Båda ingås i påståendet att alla skapade substanser bildar en serie, där varje möjlig position mellan första och sista termen fylls en och endast en gång. Att varje möjlig position fylls en gång är kontinuitetslagen; att den fylls endast en gång tillförs av identiteten hos det som inte kan särskiljas. Jag ska diskutera den senare principen först. Vi måste undersöka ① vad den betyder, ② hur Leibniz etablerade den, ③ i vilken utsträckning hans argument för den var giltiga.

① Det finns ingen svårighet att förstå innebörden av Identiteten hos det som inte kan särskiljas. Till skillnad från tillräcklighetsprincipen formuleras den inte på olika sätt vid olika tidpunkter. Den hävdar *"att det i naturen inte finns två oskiljbara verkliga absoluta varelser"* (D. 259; G. vii. 393), eller återigen att *"inga två substanser är fullständigt lika eller skiljer sig endast solo numero"* (G. iv. 433). Den gäller endast substanser; existerande

attribut, som Leibniz förklarar i diskussionen om plats (D. 266; G. vii. 400, 401), kan vara oskiljbara. Leibniz doktrin är inte den som framhålls av Mr Bradley, att all mångfald måste vara innehållsmässig mångfald. Om detta vore principen skulle den vara vida mer fundamental och måste övervägas före definitionen av substans. Principen, långt ifrån att endast upprätthålla innehållsmässig mångfald, förutsätter både materiell eller numerisk mångfald samt egentlig innehållsmässig mångfald. För båda är den logiskt efterföljande. Egentlig innehållsmässig mångfald är skillnaden mellan ett innehåll och ett annat. Materiell eller numerisk mångfald är skillnaden mellan ett subjekt, eller en substans, och ett annat. Leibniz doktrin är att två ting som är materiellt olika, *dvs.* två olika substanser, alltid också skiljer sig åt när det gäller deras predikat. Denna doktrin förutsätter uppenbarligen båda typerna av mångfald och hävdar ett förhållande mellan dem. Innehållsmässig mångfald används ibland också i denna senare betydelse, som den skillnad mellan två subjekt som består i att de har olika predikat. Men eftersom denna betydelse är komplex och sammansatt av de två andra typerna av mångfald, är det bättre att begränsa termen *innehållsmässig mångfald* till den förra betydelsen, *dvs.* skillnaden mellan innehåll. Doktrinen är därför att alla substanser skiljer sig åt när det gäller deras predikat. Den förutsätter således kunskap om substans och kunde inte diskuteras förrän substans hade definierats.

Principen nödvändig men ej premiss

② Denna princip är inte, som Lagen om Tillräcklig Grund, ett premiss i Leibniz filosofi. Den härleds och bevisas i många passager. Men bevisen är varierande, inte bara i sina metoder utan även i sina resultat. Åtminstone en gång framstår principen som endast kontingent, likt rörelselagarna, vid andra tillfällen som metafysiskt nödvändig. I sådana fall av inkonsekvens är det lämpligt att avgöra, om möjligt, vilket alternativ som passar resten av systemet bäst och vilket filosofern skulle ha valt om inkonsekvensen hade påpekats. Jag anser att Leibniz borde ha betraktat sin princip som nödvändig. För beviset av detta kommer vi att granska hans olika grunder.

I det femte brevet till Clarke säger Leibniz: *"Denna antagande om två oskiljbara... verkar visserligen vara möjligt i abstrakta termer; men det är inte förenligt med tingsordningen eller med den gudomliga visdomen, enligt vilken inget antas utan anledning"* (D. 259; G. vii. 394). Han fortsätter: *"När jag förnekar att det finns två vattendroppar som är fullständigt lika, eller några två andra kroppar fullständigt oskiljbara från varandra; säger jag inte att det är absolut omöjligt att anta (poser) dem; utan att det är något som strider mot den gudomliga visdomen och därför inte existerar. Jag erkänner att om två fullständigt oskiljbara ting existerade, skulle de vara två; men det antagandet är falskt och strider mot förnuftets stora princip"* (D. 260; G. vii. 394–5). I föregående dokument (D. 247; G. vii. 371–2) härleder han Identiteten hos det som inte kan särskiljas från Lagen om Tillräcklig Grund, och säger att Gud inte skulle ha någon anledning att placera en av två oskiljbara *här* och den andra *där*, snarare än att anta den motsatta arrangemangen. Detta argument, hur som helst, även om det bland alla hans argument

för principen är det minst *à priori* och minst övertygande, ger ändå metafysisk nödvändighet, eftersom vi såg, i Kapitel III., att behovet av *någon* tillräcklig grund är metafysiskt nödvändigt (G. ii. 420). Således är negativa slutsatser från denna princip—*dvs.* att en sådan proposition är falsk eftersom den inte kan ha någon tillräcklig grund—nödvändiga, medan positiva slutsatser, där en specifik tillräcklig grund tilldelas, kan vara kontingenta. Följaktligen avslutar han ovanstående bevis med anmärkningen att att anta två oskiljbara ting är att anta samma sak under olika namn (D. 247; G. vii. 372).

Passagen som hävdar att oskiljbara är möjliga—vilken, såvitt jag vet, är den enda—berodde sannolikt därför på att han härledde deras icke-existens från tillräcklighetsprincipen, och att denna princip generellt ger kontingenta resultat. Och det är svårt att vara säker på hur stor reservation som antyds av orden *"i abstrakta termer"*.

Ovanstående argument för hans princip är långt ifrån övertygande som det står och representerar inte tillräckligt hans mening. Det verkar förutsätta *här* och *där* som källor till numerisk mångfald, för att sedan dra slutsatsen att det måste finnas någon ytterligare och till synes orelaterad skillnad utöver positionsskillnaden. Vad han egentligen menar är dock att *här* och *där* själva måste reduceras till predikat, i enlighet med hans allmänna logik. Detta försöks med hans rymdteori, som kommer att granskas senare. Vad jag vill framhålla är dock att differentieringen inte får antas åstadkommas genom platskillnad *per se*, utan genom skillnad i predikaten som plats enligt Leibniz teori måste reduceras till. Där platskillnad *uppträder* måste det

finnas predikatskillnad, där det senare är sanningen som det förra är ett förvirrat uttryck för. Således är påståendet att två substanser inte kan vara på samma plats samtidigt ett påstående som logiskt följer efter Identiteten hos det som inte kan särskiljas. Beviset som utgår från platskillnad är därför endast *ad hominem* och representerar inte kärnan i principen. Clarke är villig att erkänna att två ting måste skilja sig åt i plats; därför, eftersom plats är ett predikat, måste de ha olika predikat. Således säger Leibniz (N. E. 238; G. v. 213) att förutom skillnaden i tid och plats måste det finnas ett inre särskiljningsprincip, och tillägger att platser och tider särskiljs genom ting, inte *vice versa*. Återigen säger han (G. ii. 250) att ting som skiljer sig i plats måste uttrycka sin plats och därmed skilja sig inte bara i plats eller genom en extrinsisk benämning. Han förlitar sig utan tvivel, som regel, på att hans läsare erkänner att två ting inte kan samexistera i en rum-tidpunkt och därmed härleda en inre skillnad från detta erkännande. Men med hans teori om rum och tid kunde han inte logiskt förlita sig på detta argument, eftersom han använde Identiteten hos det som inte kan särskiljas för att motbevisa verkligheten av rum och tid. Han hade också en annan och mer abstrakt grund, härrörande från substansens natur och nära förbunden med de logiska doktriner vi redan har granskat. Om han inte hade haft en sådan grund hade han hamnat i många hopplösa svårigheter. Ty han förklarar (D. 273; G. vii. 407) att Gud aldrig kommer att välja bland oskiljbara, vilket faktiskt är ett direkt resultat av tillräcklig grund. Följaktligen måste vi dra slutsatsen att det bland alla faktiska substanser inte finns någon för vilken en annan exakt liknande substans ens kan tänkas. Ty om det vore möjligt att tänka sig en annan, skulle Gud ha tänkt

den och därför inte kunnat skapa någon av dem. Beviset för att oskiljbara är otänkbara när de berörda begreppen är substansbegrepp finns i Leibniz och måste nu granskas.

En individuell substans eller fullständigt väsen, säger Leibniz, har en så fullständig begreppsinnehåll att den räcker till för att förstå och härleda alla subjektets predikat.[1] *"Härav följer"*, fortsätter han, *"flera betydande paradoxer, bland annat att det inte är sant att två substanser fullständigt liknar varandra och endast skiljer sig numeriskt"* (G. iv. 433). I detta argument verkar flera mellansteg ha utelämnats, förmodligen för att Leibniz ansåg dem uppenbara. Jag kan inte hitta dessa steg uttryckligen angivna någonstans, men jag föreställer mig att hans argument skulle kunna formuleras så här: Allt som giltigt kan sägas om en substans består i att tilldela dess predikat. Varje yttre bestämning—*dvs.* varje relation—har en inre grund, *dvs.* ett motsvarande predikat (G. ii. 240). Substansen är därför fullständigt definierad när alla dess predikat är uppräknade, så att det inte finns något sätt på vilket substansen skulle kunna undgå att vara unik. Anta att A och B vore två oskiljbara substanser. Då skulle A skilja sig från B precis som B skulle skilja sig från A. De vore, som Leibniz en gång anmärker om atomer, olika fastän utan någon skillnad (N. E. s. 309; G. v. 268). Eller så kan vi formulera argumentet så här: A skiljer sig från B i den meningen att de är olika substanser; men att vara sålunda olika innebär att ha en relation till B. Denna relation måste ha ett motsvarande predikat hos A. Men eftersom B inte skiljer sig från sig själv, kan B inte ha samma predikat. Därför kommer A och B att skilja sig i avseende på predikat, vilket strider mot hypotesen. Om vi medger att inget kan sägas om en substans utom att tilldela

dess predikat, verkar det faktiskt uppenbart att att vara en annan substans innebär att ha olika predikat. Ty om inte, skulle något annat än predikat vara inblandat i bestämmandet av en substans, eftersom substansen fortfarande skulle vara obestämd när alla predikat var tilldelade.

---

[1] Se Bilaga III.. Så säger Wolff (*Logik*, Kap. I. § 27): *"Allt vi föreställer oss, eller allt som finns i ett individ, är bestämt i varje avseende; och det är just genom detta faktum, att en ting är bestämd både i vad som utgör dess essens och i vad som är tillfälligt för den, som den förvärvar egenskapen att vara ett individ."*

Giltigt Leibniz-bevis?

③ Detta argument är giltigt, anser jag, i den mån det bevisar att om subjekt och predikat är den kanoniska formen för propositioner, kan det inte finnas två oskiljbara substanser. Svårigheten är att förhindra att det bevisar att det inte alls kan finnas två substanser. Ty den numeriska olikheten mellan substanserna är logiskt föregående deras olikhet i avseende på predikat: det kan inte bli tal om att de skiljer sig i predikat om de inte först skiljer sig numeriskt. Men det nakna omdömet om numerisk olikhet i sig är öppet för alla invändningar Leibniz kan anföra mot oskiljbara ting.[2] Tills predikat har tilldelats förblir de två substanserna oskiljbara; men de kan inte ha predikat genom vilka de upphör att vara oskiljbara om de inte först skiljs som numeriskt olika. Enligt Leibniz logik går därför identiteten för oskiljbara ting inte tillräckligt långt. Han borde, som Spinoza, ha medgett endast en substans. Enligt någon annan logik kan det inte finnas skäl mot existensen av samma samling egenskaper på olika platser, eftersom motbeviset helt vilar på förnekandet av

relationer. Men eftersom en annan logik förstör substansbegreppet, förstör den också allt som liknar Leibniz utläggning av sin princip.

---

[2] Jfr beviset för Prop. V. Bok I. i Spinozas *Etik*.

Men vidare tycks argumentet visa ett invändning—samma som framfördes i föregående kapitel—mot hela substansläran. Om en substans *endast* definieras genom sina predikat—och detta är avgörande för identiteten för oskiljbara ting—då verkar den vara identisk med summan av dessa predikat. I så fall är att säga att en sådan substans existerar bara ett kortfattat sätt att säga att alla dess predikat existerar. Predikat *inhärerar* inte i substansen i någon annan mening än den i vilken bokstäver inhärerar i alfabetet. De logiskt föregående omdömena är de som hävdar existensen av de olika predikaten, och substansen är inte längre något skilt från dem, som de bestämmer, utan är helt enkelt alla dessa predikat sammantagna. Men detta är, som vi redan sett, inte vad Leibniz avser att säga. Substansen är en enda enkel odelbar ting, bestående genom tiden; den är inte densamma som serien av dess tillstånd, utan är subjektet för dem. Men i så fall är en substans inte egentligen *definierad* genom sina predikat. Det finns en skillnad mellan att hävda ett visst predikat om en substans och att hävda det om en annan. Substansen kan endast *definieras* som *"detta."* Eller snarare—och här bryter substansläran samman—substansen kan inte alls *definieras*. Att definiera är att ange meningen, men en substans är genom sin natur meningslös, eftersom det endast är predikaten som ger mening åt den. Även att säga *"detta"* är att ange någon del av rummet eller tiden, eller

någon särskiljande egenskap; att på något sätt förklara vilken substans vi avser, är att ge vår substans något predikat. Men om vi inte redan vet vilken substans vi talar om, saknar vårt omdöme bestämdhet, eftersom det är ett annat omdöme att hävda samma predikat om en annan substans. Således hamnar vi oundvikligen i en cirkelresonering. Substansen måste vara numeriskt bestämd före predikation, men endast predikat ger numerisk bestämning. Antingen är en substans fullständigt meningslös och kan därför inte skiljas från någon annan, eller så är en substans helt enkelt alla eller några av de egenskaper som antas vara dess predikat. Dessa svårigheter är det oundvikliga resultatet av att medge, som element i propositioner, termer som saknar mening, *dvs.* termer som inte är vad som kan kallas idéer eller begrepp. Gentemot *många* substanser kan vi, med Mr Bradley, hävda att all mångfald måste vara mångfald av meningar; gentemot *en* substans kan vi hävda att samma gäller för identitet. Och detta gäller lika mycket mot den förmodade självidentiteten hos Mr Bradley's Realitet.

Oändliga predikat. Koppling till kontingens

I samband med identiteten för oskiljbara ting står påståendet att varje substans har ett oändligt antal predikat. Att detta måste vara fallet framgår av det enkla faktum att varje substans måste ha ett predikat motsvarande varje tidpunkt. Men Leibniz går längre än så. Varje substans tillstånd vid varje ögonblick är analyserbart i ett oändligt antal predikat. Detta *kunde* självt härledas ur det faktum att nuvarande tillstånd har relationer till alla tidigare och framtida tillstånd, vilka relationer enligt Leibniz måste påverka nuvarande

tillstånd—det är faktiskt i detta som deras sanning består. Men en annan faktor är representationen av hela universum, som nödvändigtvis medför oändlig komplexitet i varje substans varje tillstånd. Denna oändliga komplexitet är ett kännetecken för det kontingenta. Det finns en skillnad, säger Leibniz, mellan analysen av det nödvändiga och det kontingenta. Analysen från det av naturet senare till det av naturet tidigare tar slut i nödvändig materia med de primitiva begreppen, liksom analysen av tal slutar med enheten. Men i kontingenta ting eller existenter fortsätter denna analys i oändligheten, utan att någonsin nå primitiva element (G. III. 582). Återigen påpekar han att det är omöjligt för oss att ha kunskap om individer och exakt bestämma individualiteten hos någonting. Ty individualitet inbegriper oändlighet, och endast den som förstår oändlighet kan känna till individualiseringsprincipen för detta eller det tinget (N. E. 309; G. v. 268). Nödvändiga och kontingenta sanningar skiljer sig som rationella tal och irrationella tal. Lösningen av de senare fortsätter i oändligheten (G. vii. 309).

Återigen säger han (G. vii. 200): *"Skillnaden mellan nödvändiga och kontingenta sanningar är verkligen densamma som mellan kommensurabla och inkommensurabla tal. Ty reduktionen av kommensurabla tal till en gemensam nämnare är analog med demonstrationen av nödvändiga sanningar eller deras reduktion till identiska. Men som, i fallet med irrationella förhållanden, reduktionen innebär en oändlig process, och ändå närmar sig en gemensam nämnare så att en bestämd men oändlig serie erhålls, så kräver även kontingenta sanningar en oändlig analys, som endast Gud kan fullborda."*

Jag är rädd att Leibniz till viss del såg detta som en bekräftelse på sin lära om kontingens. Han tycktes anse det naturligt att det kontingenta skulle vara det som vi inte kan fullständigt förstå; han säger till exempel att endast Gud ser *hur* jag och existensen är förenade, och känner *à priori* orsaken till Alexanders död.[3] Världen av kontingenta ting kännetecknas inte bara av att den existerar, utan också av att allt i den involverar oändlighet genom sin oändliga komplexitet och därför är otillgänglig för exakt mänsklig kunskap.

---

[3] G. IV. 433; v. 392 (N. E. 469).

Sådana passager har lett många kommentatorer att tro att skillnaden mellan det nödvändiga och det kontingenta har en väsentlig koppling till våra mänskliga begränsningar, och inte existerar för Gud. Denna uppfattning, tror jag, vilar på en förväxling och gör ganska skadlig skada på Leibniz system. Förväxlingen är mellan den allmänna karaktären hos alla kontingenta ting, faktiska såväl som möjliga – ty möjliga världar innebär samma oändliga komplexitet, vilket faktiskt är ett nödvändigt resultat av tid – och innebörden av kontingens i sig. Det är metafysiskt nödvändigt att det kontingenta är så komplext; men det som gör kontingens är inte komplexitet, utan existens. Eller, för att uttrycka saken annorlunda, förväxlingen är mellan eviga sanningar *om* det kontingenta – *dvs.* de nödvändiga satserna om *naturerna* hos substanser – och den kontingenta sanningen att sådana substanser existerar. Denna distinktion *måste* göras – även om Leibniz kan ha varit skyldig till viss förvirring i frågan – av många mycket viktiga skäl. För det första

kan sanningar om möjliga världar inte vara kontingenta, och alla sanningar om den faktiska världen är, när de berövas påståendet om faktisk existens, sanningar om en bland *möjliga* världar. För det andra var Gud fri i skapelsen på grund av de andra möjliga världarna: hans val var kontingent. Och hans frihet, liksom skapelsens, kan bara resultera om kontingens är metafysiskt sann och inte bara en illusion. För det tredje är tillräckliggrundsprincipen, i den mening som den hävdar finalorsaker, koordinerad med motsägelselagen och gäller för Guds handlingar lika mycket som för den faktiska världen; medan Leibniz, enligt den motsatta uppfattningen, måste anses ha fel i att han använde två principer. Lärorna om finalorsaker, om möjliga världar, om den syntetiska naturen hos kausala samband och om frihet – allt som är karakteristiskt för Leibniz – beror på den slutligen irreducerbara motsättningen mellan existentiella och nödvändiga satser. Således måste vi hävda att Leibniz inte bara menar, med *kontingent*, det som *vi* inte kan fullständigt förklara. Men han kan inte, fruktar jag, frikännas från att med nöje uppehålla sig vid denna förmodade bekräftelse av propositionernas tvåfaldiga natur.

Återigen, tror jag, är Leibniz inte klar över skillnaden mellan relationen mellan individ och art, och den mellan art och släkte. Han framhåller ibland att det inte finns någon skillnad mellan dessa två relationer – en synpunkt som jag inte ser något fel på, förutom att den är oförenlig med hans begrepp om individuell substans. Denna syn ligger, som vi såg, till grund för identiteten hos de oskiljbara, och föreslås i Nya essäer, där den emellertid leder till resultat som han borde ha funnit mycket obekväma. *"I*

matematisk stränghet," säger han, *"gör den minsta skillnad som gör två ting på något sätt olika, dem olika i art. . . . . I denna mening kommer två fysiska individer aldrig att vara fullkomligt lika, och dessutom kommer samma individ att gå från art till art, eftersom den aldrig är helt lik sig själv ens under mer än ett ögonblick"* [4] (N. E. 335–6; G. v. 287–8). Hans syn verkar vara att vi i eviga sanningar börjar med essenser och predikat och bestämmer deras relationer; medan vi i kontingenta sanningar börjar med existensen av något obestämt, såsom Jaget, och undersöker dess predikat. Frågan är i detta fall: vad är denna existents natur? Och eftersom varje substans har ett oändligt antal predikat, är frågan en som vi aldrig kan besvara fullständigt. Men det är uppenbart – även om Leibniz inte verkar ha uppfattat det – att när vi börjar med Jaget, eller någon annan existent, måste vi redan ha bestämt någon unik egenskap hos vår substans, annars skulle vi inte veta vilken vi talade om, och frågan skulle vara helt obestämd. Rumtidslig position är, tror jag, alltid underförstått i sådana frågor, och det är detta antagande ensamt som ger dem en bestämd mening och ett bestämt svar.

---

[4] Det verkar troligt att Leibniz inte menar, med en *"fysisk individ,"* en enda substans, för om han gjorde det, skulle passagen motsäga hela hans filosofi. Detta är desto troligare med tanke på hans illustrationer, som hämtas från cirklar och ellipser och andra matematiska figurer.

Kontinuitetslagen: tre former av kontinuitet som Leibniz upprätthöll

Substansernas oändliga komplexitet kommer att hjälpa oss i behandlingen av vårt nästa ämne, **kontinuitetslagen**. Denna lag

har vanligtvis en framträdande plats i framställningar av Leibniz, men jag kan inte upptäcka att den, utom när den tillämpas på matematik, har någon större betydelse. Det finns tre distinkta slag av kontinuitet, som alla hävdas av Leibniz. Inget av dem, anser han, har metafysisk nödvändighet, men alla anses vara nödvändiga av *"tingsordningen"*. Dessa tre slag är ① rumtidslig kontinuitet, ② vad som kan kallas fallkontinuitet, ③ kontinuiteten hos faktiskt existerande ting eller former. Låt oss betrakta dessa i tur och ordning.

① Rumtidslig kontinuitet är i sig själv dubbel. Det finns kontinuiteten hos rum och tid i sig, som Leibniz erkänner vara metafysiskt nödvändig; och det finns kontinuiteten hos det som existerar *i* rum och tid. Den förra är inte ifrågasatt här. Den senare inkluderar rörelse och alla andra slag av förändring. När det gäller förändring är det allmänt erkänt att den måste vara gradvis, att en förändring av position innebär den mellanliggande ockupationen av en kontinuerlig serie mellanpositioner, eller att en färgförändring innebär passage genom alla mellanliggande färger. Jag känner inte till någon anledning till en sådan princip, om det inte är att vi endast betraktar kvaliteter i olika delar av tiden som tillhörande samma sak när de är sammankopplade av någon sådan kontinuerlig serie. Hopp från plats till plats och från tillstånd till tillstånd är, enligt Leibniz, exakt likvärdiga (G. II. 169); någon *a priori* anledning mot det förra kommer att gälla lika mycket mot det senare. Båda, anser han, är metafysiskt möjliga, men fördöms av samma skäl som ett vakuum, vila, eller ett avbrott (G. II. 182), *dvs.* av vad han vagt kallar *"tingsordningen"* –

en sorts metafysisk perfektion som verkar bestå i allt som ger metafysikern glädje.[5]

---

[5] Jfr. G. III. 558: *"Det finns ordning i proportion till hur mycket det finns att anmärka i en mångfald."*

② Fallkontinuitet är den enda formen av kontinuitetslagen som ges i Leibniz brev till Bayle, om ett allmänt princip användbart i förklaringen av naturlagarna (D. 33–36; G. III. 51–55). Detta princip säger att när skillnaden mellan två fall minskar utan gräns, minskar skillnaden i deras resultat också utan gräns, eller mer allmänt, när data bildar en ordnad serie, bildar deras respektive resultat också en ordnad serie, och infinitesimala skillnader i det ena leder till infinitesimala skillnader i det andra (D. 33; G. III. 52). Detta är egentligen ett matematiskt princip och användes som sådant av Leibniz med stor effekt mot kartesiansk matematik, särskilt mot den kartesianska stötteorin (*t.ex.* G. III. 47). I matematiken, även om det har undantag i fall av så kallad instabilitet, är det fortfarande i konstant bruk. Men i filosofin verkar det inte vara av särskilt stor vikt.

③ Den tredje typen av kontinuitet är särskild för Leibniz och verkar sakna både självklar giltighet och bevisgrund. Att naturen inte gör språng, vilket är den allmänna uppfattningen för alla kontinuitetsformer, ansåg Leibniz även gälla övergången från en substans till en annan. Om två substanser skiljer sig med en ändlig skillnad, måste det enligt Leibniz finnas en kontinuerlig serie mellanliggande substanser, där varje skiljer sig infinitesimalt från nästa.[6] Som han ofta uttrycker det: det finns lika lite ett gap eller ett vakuum av former som det finns ett

vakuum i rymden (*t.ex.* G. ii. 168). Ibland låtsas han (*t.ex.* L. 377; N. E. s. 51; G. v. 49–50) härleda identiteten hos oskiljbara ting från denna princip, men en sådan härledning bör endast ses som ett sätt att visa hur världen kan förklaras i överensstämmelse med identiteten hos oskiljbara ting. Kontinuitet hävdar att varje position i serien är fylld, medan identiteten hos oskiljbara ting hävdar att ingen position är dubbelt fylld. Vi kommer att finna att det senare är logiskt föregående. Dessutom är det senare metafysiskt nödvändigt, medan det förra endast krävs av ordning, *dvs.* är kontingent. Vad Leibniz avser i sådana passager är att påpeka att eftersom det finns ting som endast skiljer sig infinitesimalt och infinitesimala skillnader är oupptäckbara, så motsäger upptäckten av skenbart oskiljbara ting inte förnekandet av att de är verkligt oskiljbara. Det är därför Leibniz parentetiskt anmärker (L. 380; N. E. 52; G. v. 51) att han har a priori skäl för sin uppfattning.

---

[6] Jfr N. E. 712: *"Alla olika klasser av varelser, vars förening bildar universum, finns i Guds idéer, som känner deras väsentliga graderingar klart, endast som så många ordinater av samma kurva, vars förening inte tillåter placering av andra mellan dem, eftersom detta skulle indikera oordning och ofullkomlighet."* [Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Anmerkungen zum zweiten Buche, s. 32.]

Kontinuitetslagens grunder

Varför Leibniz höll fast vid att substanser bildar en kontinuerlig serie är svårt att säga. Så vitt jag vet erbjuder han aldrig minsta skäl, förutom att en sådan värld föreföll honom behagligare än en med luckor. Jag kan dock inte låta bli att tänka att rumslig kontinuitet var förbunden med denna form av kontinuitet. Vi ska

senare se att varje monad speglar världen från en viss synvinkel, och att denna synvinkel ofta betraktas som en rumslig punkt. Följaktligen borde närliggande rumsliga punkter ge infinitesimalt olika synvinklar, och därför, eftersom speglingen av universum ger hela en monads perceptioner, borde närliggande punkter i rymden upptas av infinitesimalt olika monader.[7] Det finns många invändningar mot denna tolkning, som kommer att framträda när vi behandlar monadernas förhållande till rymden. Då kommer dock även dessa invändningar att gälla hela monadteorin och kan därför inte bevisa att de förvirringar som är involverade i ovanstående tolkning av formkontinuitet inte faktiskt fanns i Leibniz sinne.

---

[7] Jfr G. iv. 439.

Möjlighet & sammöjlighet

Formernas kontinuitet hävdar inte att alla möjliga former är verkliga. Tvärtom är det livsviktigt för Leibniz system att hålla fast vid att det möjliga är vidare än det verkliga. Saker är möjliga när de inte är självmotsägande; två eller flera ting är sammöjliga när de tillhör en och samma möjliga värld, *dvs.* när de kan samexistera. Alla möjliga världar har allmänna lagar, analogt med rörelselagarna; vad dessa lagar är är kontingent, men att sådana lagar finns är nödvändigt (G. ii. 51; jfr även G. ii. 41). Därför är två eller flera ting som inte kan föras under en och samma uppsättning allmänna lagar inte sammöjliga. Det gäller även arter. Även om aktuella arter bildar en kontinuerlig serie, finns det andra möjliga arter utanför den aktuella serien, och dessa, även

om de är möjliga, är inte sammöjliga med de som existerar. Inte alla möjliga arter, säger Leibniz, är sammöjliga, så vissa arter kan inte existera. Det finns nödvändigtvis arter som aldrig har funnits och aldrig kommer att finnas, eftersom de inte är förenliga med den serie Gud har valt (N. E. 334; G. v. 286).

Frågan om möjlighet och sammöjlighet är viktig i Leibniz filosofi, eftersom hans lösning på ondskans problem vilar på den. Det kan därför vara klokt att undersöka innebörden av sammöjlighet något mer ingående.

Enligt Leibniz finns ett oändligt antal möjliga världar, *dvs.* världar internt fria från självmotsägelse. Dessa världar överensstämmer alla i vissa avseenden—*dvs.* vad gäller de eviga sanningarna—medan de skiljer sig i andra. Begreppet om ett existent är *möjligt* när det inte innebär någon motsägelse. Varje sådant begrepp utgör en del av begreppet för *någon* möjlig värld. När flera begrepp av möjliga existenter utgör delar av begreppet för en och samma möjliga värld är de sammöjliga, eftersom de i detta fall alla kan existera (jfr G. III. 573). När de inte är sammöjliga, då, även om var och en var för sig är möjlig, är deras samexistens inte möjlig.

Sammöjlighetens innebörd är således tillräckligt tydlig. Men en svårighet kvarstår vad gäller dess tillämpning. Vi såg ju att enligt Leibniz är inga två kontingenta predikat av en substans nödvändigt förbundna. Var och en är nödvändigt förbunden med substansens begrepp, i den meningen att, givet den substansen, följer varje predikat. Men varje separat kontingent predikat kunde också ha tillhört en annan substans, och därför är inga två sådana predikat nödvändigt förbundna med varandra. Således verkar det

som om vilken samling möjliga existenter som helst måste vara sammöjlig, eftersom deras samexistens inte kan vara självmotsägande (jfr *supra*, s. 19, 20).

Leibniz undgår denna svårighet genom nödvändigheten av *någon* tillräcklig grund för hela serien. Även om denna eller den tillräckliga grunden är kontingent, så måste det finnas någon tillräcklig grund, och avsaknaden av en sådan fördömer många serier av existenter som metafysiskt omöjliga. *"Det fanns,"* säger han, *"en oändlighet av möjliga sätt att skapa världen, enligt de olika planer Gud kunde ha, och varje möjlig värld beror på vissa huvudsakliga avsikter eller mål som är egna för Gud, dvs. vissa fria primitiva dekret (föreställda sub ratione possibilitatis), eller lagarna för allmän ordning i detta möjliga universum, som de tillhör och vars begrepp de bestämmer, liksom begreppen för alla individuella substanser som måste tillhöra detta universum"* (G. II. 51). Denna passage bevisar ganska definitivt att alla möjliga världar har allmänna lagar, som bestämmer förbindelsen av kontingenta ting precis som, i den verkliga världen, den bestäms av rörelselagarna och lagen att fria andar strävar efter vad som verkar bäst för dem. [8] Och utan behovet av *några* allmänna lagar skulle vilka två möjliga ting som helst vara sammöjliga, eftersom de inte kan motsäga varandra. Möjliga ting upphör att vara sammöjliga endast när det inte finns någon allmän lag som båda följer. Vad som kallas *"lagens välde"* är i Leibniz filosofi metafysiskt nödvändigt, även om de faktiska lagarna är kontingenta. Om detta inte inses måste sammöjlighet förbli obegriplig.

---

[8] Detta är en punkt som Leibniz enligt Lotze aldrig uttalade sig om. (*Metafysik*, Bok I. Kap. V. § 67.)

Alla möjliga världars gemensamma egenskaper

För tydlighets skull kan det här vara lämpligt att uppräkna de huvudsakliga avseenden i vilka alla möjliga världar överensstämmer och de avseenden i vilka andra möjliga världar kan skilja sig från den faktiska världen. Eftersom Leibniz själv inte är särskilt uttrycklig måste vi för detta ändamål överväga vilka påståenden som är nödvändiga och vilka som är kontingenta. Jag ska för närvarande nöja mig med att ange åsikter; bevisen kommer att ges där de olika frågorna behandlas i detalj.

För det första var Gud fri att inte skapa någon av de möjliga världarna. Följaktligen existerar inte ens det som finns i alla dem nödvändigtvis. Detta gäller särskilt för rum, tid och rörelse. Dessa är nödvändiga vad gäller sina egenskaper, *dvs.* vad gäller satserna inom Geometri och Kinematik, men inte vad gäller sin existens. Gud kunde inte ha skapat en värld där rum och tid skulle vara annorlunda än i den nuvarande världen, och tid skulle åtminstone ingå i varje möjlig värld, medan rum och rörelse skulle ingå i *varje* värld där det fanns många substanser. Alla möjliga världar består återigen av monader, *dvs.* individuella substanser begåvade med aktivitet; och i alla möjliga världar finns det allmänna kausala lagar. Men mångfalden av substanser är inte nödvändig; det skulle ha varit möjligt för Gud att skapa endast en monad, och denna kunde ha varit vilken som helst av de faktiskt skapade monaderna. Allt som är involverat i perception och den förutbestämda harmonin, inklusive existensen av andra substanser, är kontingent. Det tycks till och med som om vilket

slumpmässigt urval som helst bland de faktiska monaderna skulle ge en möjlig värld.[9] Men världar kan skilja sig från den faktiska världen, inte bara i antal och kvantitet, utan också i kvalitet. Andra världar kan ha andra rörelselagar och kan, om jag inte misstar mig, innehålla fria substanser som inte alltid skulle välja det till synes bästa. Varje kausallag, faktiskt (även om inte kausaliteten i sig), kunde ha varit annorlunda.

---

[9] Detta framgår inte bara av monadernas ömsesidiga oberoende, utan också från en diskussion med Des Bosses om de successiva skapelsedagarna i Första Moseboken: *t.ex.* G. ii. 368, 370.

Dessa tycks vara huvudpunkterna gällande andra möjliga världar. Genom att hålla dem i minnet får vi en slags hierarki bland Leibniz principer, då de successivt specialiseras genom närheten till den faktiska världen. Inkonsekvenserna i hans logiska lära om möjlighet är bäst att skjuta upp tills vi kommer till bevisen för Guds existens.

Tre typer av nödvändighet

I förhållande till möjlighet och sammöjlighet skiljer Leibniz mellan flera slag av nödvändighet. Först finns metafysisk eller geometrisk nödvändighet, som ensam strikt benämns nödvändighet. Detta är den typ vi hittills diskuterat, där motsatsen är självmotsägande. Därefter finns hypotetisk nödvändighet, där en konsekvens följer med metafysisk nödvändighet från ett kontingent premiss. Således har materiens rörelser hypotetisk nödvändighet, eftersom de är nödvändiga konsekvenser av rörelselagarna, medan dessa i sig är kontingenta.

Slutligen finns moralisk nödvändighet, vilket är den nödvändighet genom vilken Gud, änglarna och den fullkomlige vise väljer det goda. Fria andars handlingar intar en särställning i förhållande till nödvändighet. Inte bara har deras tillstånd, för så vitt de är resultat av tidigare tillstånd, endast hypotetisk nödvändighet, utan konsekvensen i sig har endast hypotetisk nödvändighet, eftersom den involverar en psykologisk lag som andarna inte är tvungna att lyda, även om de alltid gör det.[10] Svårigheterna i denna uppfattning kommer att diskuteras när vi behandlar problemet med Frihet och Determination. För nu är det dags att lämna de logiska diskussioner vi varit upptagna med och gå vidare till Materiens Filosofi, från vilken Leibniz, med hjälp av den logik vi nu bekantat oss med, härledde den lära som framställningar vanligen börjar med, nämligen monadläran.

---

[10] Jfr. D. 170, 171; G. III. 400, 401.

Kapitel VI

Varför Leibniz trodde på en yttre värld

Leibniz accepterade materia som given

Jag går nu över till en helt ny ordning av idéer. Från logiska frågor —propositioners natur, substansdefinitionen, hur substanser måste skilja sig *om* det finns många—från dessa frågor kommer jag till frågor om den faktiska världen: hur kan substansbegreppet tillämpas i existenternas värld? Finns det en substans eller många? Vilka egenskaper har faktiska substanser utöver de som ingår i substansdefinitionen? Och hur tjänar detta begrepp till att förklara de svårigheter som den faktiska världen presenterar för metafysikern?

I detta problem började Leibniz, av skäl som tydligen endast var historiska och psykologiska, med materia som sitt givna. När han först övergav skolastiken tycks han ha vänt sig till Gassendi och Hobbes, till atomism och materialism (G. III. 620; IV. 209; VII. 377; IV. 478 och L. 300 och D. 72; G. I. 52–4). Att han inte förblev materialist berodde på svårigheter han fann i den vanliga materieuppfattningen. Han uppfann därför vad som kan kallas en spiritualistisk eller idealistisk materieteori: men det hans teori började med var fortfarande materia. Följaktligen var problemet han började med inte: Finns materia? Utan: Vad är materiens

natur? I detta avseende var Leibniz, vars ontologi börjar med Dynamik som den gradvis omvandlas till psykologi, mindre filosofisk än Biskop Berkeley.

Frågan: Finns materia? är således en som Leibniz aldrig grundligt mötte. Likväl finns det några anmärkningar av honom om denna fråga som kan hjälpa oss att förstå hans ståndpunkt.

Två korta verk är i detta avseende särskilt viktiga. Det första är ett brev till Foucher, skrivet omkring år 1676, nio eller tio år innan Leibniz fullbordade sin filosofi (G. i. 369–374). Det andra är en undaterad uppsats med titeln *"Om metoden att skilja verkliga från inbillade fenomen"* (G. vii. 319–322; N. E. 717–720). Även om spridda anmärkningar i hans senare skrifter tycks överensstämma med dessa två uppsatser, kan jag inte finna något daterat, efter att hans filosofi var färdig, där materiens existens seriöst diskuteras, och det verkar åtminstone möjligt att Leibniz endast leddes att ifrågasätta dess existens på grund av kontinuumets svårigheter, vilka enligt hans åsikt monadläran fullständigt och tillfredsställande löste. Denna uppfattning stöds av Leibniz egen redogörelse för ursprunget till sina åsikter i *Système Nouveau*:[1]
"Först, när jag befriat mig från Aristoteles ok, vände jag mig till tomrummet och atomerna, ty det är den uppfattning som bäst tillfredsställer fantasin. Men sedan jag kommit över detta, insåg jag efter mycket eftertanke att det är omöjligt att finna principerna för en verklig enhet i materien ensam, eller i det som endast är passivt, eftersom det inte är annat än en samling eller hop av delar ad infinitum. En mångfald kan nu endast härleda sin realitet från äkta enheter, som kommer från annat håll och är helt annorlunda än matematiska punkter, vilka endast är ändpunkter av det utsträckta

och modifieringar, varav det är säkert att kontinuumet inte kan sammansättas. Följaktligen var jag tvungen att ta till ett verkligt och animerat punkt för att finna dessa verkliga enheter," etc. Det verkar som om ganska många år förflöt mellan Leibniz upptäckt att blott materia innebar de olösliga svårigheterna med kontinuumet och hans uppfinning av monader som verkliga enheter genom vilka kontinuumet gjordes diskret.[2] Denna teori förklarar i alla fall både hans åsikter och hans framställningssätt mycket bättre än någon annan teori jag känner till. Men nu är det dags att granska Leibniz faktiska ord.

---

[1] L. 300; D. 72; G. iv. 478; jfr. även *Archiv. für Gesch. der Phil.* i. 577 [L. 351–2].

[2] Se Kapitel IX.

Yttre världens existens har endast "moralisk visshet"

Leibniz skiljer inte tydligt mellan två helt olika frågor, nämligen ① varför anta en värld utöver oss själva? ② givet en sådan värld, hur ska vi skilja sanna perceptioner från hallucinationer? Den senare, som titeln antyder, är huvudfrågan i det odaterade dokumentet ovan. Detta är ingen grundläggande fråga, och Leibniz besvarar den på vanligt sätt—ömsesidig konsistens och framgång i förutsägelser, säger han, är de bästa testerna. Han fortsätter dock med en radikalt ofilosofisk anmärkning om den första frågan. *"Även om hela detta liv sägs vara inget mer än en dröm, och den synliga världen inget mer än en fantom, skulle jag kalla denna dröm eller fantom tillräckligt verklig, om vi, genom att använda förnuftet väl, aldrig blir lurade av den"* (N. E. 718–9; G. vii. 320). I detta avsnitt

framträder den omåttligt praktiska aspekten av Leibniz filosofiska intresse tydligt. Han erkänner, både här och på många andra ställen, att det inte finns något *"exakt bevis"* för att sinnets objekt finns utanför oss, och att den yttre världens existens endast har moralisk säkerhet.[3] För att ens uppnå detta kräver han först Guds existens, som har absolut säkerhet. Han säger till exempel: *"Att det bara skulle finnas en substans"* (*skapad* substans, verkar han mena) *"tillhör de saker som inte överensstämmer med den gudomliga visdomen, och därför inte inträffar, även om de kunde inträffa"* (G. ii. 307). Och i ett tidigt avsnitt (G. i. 372-3, *ca.* 1676) föreslår han faktiskt Berkeleys filosofi. Allt vi säkert vet, säger han, är att våra företeelser är sammankopplade *inbördes*, och att de måste ha en konstant orsak utanför oss; men det finns inget sätt att bevisa att denna orsak är annan än Gud. Ändå, trots att han aldrig tycks ha funnit argument mot detta erkännande, glömde han sina tidiga olösta tvivel så pass att han, när Berkeleys filosofi dök upp, inte hade ett gott ord att säga om den. *"Mannen i Irland,"* skriver han, *"som bestrider kropparnas realitet, verkar varken ge lämpliga skäl eller förklara sig tillräckligt. Jag misstänker att han tillhör den klass människor som vill bli kända för sina paradoxer"* (G. ii. 492).

---

[3] N. E. 318, 422, 719; G. v. 275, 355–6; vii. 320–321; i. 373; ii. 378, 502.

Om några argument för materiens existens skulle finnas hos Leibniz, skulle de uppenbarligen bero på Guds existens, genom vilken solipsism förkastas. Det cartesianska argumentet däremot, som vilar på påståendet att Gud skulle vara en bedragare om materia inte fanns, avvisas bestämt av Leibniz. *"Argumentet med*

vilket Descartes försöker bevisa materiella tingens existens är svagt. Det hade därför varit bättre att inte försöka" (D. 58; G. iv, 366). Gud, säger han, kan ha utmärkta skäl att bedra oss, och i vilket fall som helst kan bedrägeriet ogöras genom vårt eget förnuft (D. 58; G. iv. 367; i. 373; v. 275; N. E. p. 318).

Det finns visserligen ett slags panteistiskt argument, enligt vilket vår syn på världen är en del av Guds syn och därför har samma sanning som Guds perceptioner. *"Gud... betraktar världens alla aspekter,"* säger Leibniz, *"på alla möjliga sätt... resultatet av varje synvinkel, som sedd från en viss plats, är en substans som uttrycker universum från denna synvinkel, om Gud finner det lämpligt att göra sin tanke effektiv och frambringa denna substans. Och eftersom Guds syn alltid är sanningsenlig, är våra perceptioner det också; men det är våra omdömen, som kommer från oss, som bedrar oss"* (G. iv. 439). Hela detta avsnitt är dock ett så extremt exempel på Leibniz panteistiska tendenser att det knappt stämmer med hans vanliga monadism. Han kan därför knappast ha förlitat sig på ett sådant argument i någon större utsträckning.

Det enda andra positiva argumentet är inte bättre än det som vanligen framförs för liv på andra planeter. *"Vi bedömer med största sannolikhet,"* säger han, *"att vi inte existerar ensamma, inte bara genom principen om Gudomlig Visdom, utan också genom den gemensamma princip jag alltid inpräntar, att inget händer utan skäl, och inget skäl framträder för varför just vi skulle föredras framför så många andra möjliga"* (G. ii. 502).[4]

---

[4] Jfr. G. ii. 516.

Den grund som Leibniz främst verkar ha förlitat sig på i denna fråga är densamma som ledde honom att förneka ett vakuum, nämligen att ju mer existens desto bättre (jfr. D. 102, 103; L. 340, 341; G. vii. 303, 304). Detta är principen om metafysisk perfektion, som jag kommer att diskutera i samband med hans etik. Den fick Leibniz att tro att det måste finnas så många monader som möjligt, och därför en oändlighet av substanser utöver honom själv.[5] Men historiskt och psykologiskt sett, tror jag, började Leibniz med materia och rum i en rent sunt förnuftssinne anda. Anledningen till att ett problem uppstår för honom är att han genom kritik av dessa begrepp omvandlade dem till något helt annat, nämligen icke-utsträckta substanser och deras perceptioner. Men efter att ha nått fram till rummets subjektivitet, inskränkte han inte kunskapen till erfarenheten, som Kant gjorde, och gjorde all *a priori*-kunskap till självkännedom. Han insåg inte att förnekandet av rummets realitet tvingar oss att erkänna att vi bara känner fenomen, *dvs.* företeelser för våra sinnen. Att Kant kunde anta ett okänbart ting-i-sig berodde bara på att han utvidgade orsak (eller grund) bortom erfarenheten, genom att betrakta något utanför oss själva som källan till våra perceptioner. Detta, som var en inkonsekvens hos Kant, skulle ha varit fullständigt omöjligt för Leibniz, eftersom han ansåg att perceptioner helt och hållet berodde på oss själva och inte på något sätt orsakades av de uppfattade objekten. De vanliga grunderna för att anta en yttre värld förstördes därmed av Leibniz, och jag kan inte upptäcka att något särskilt solid sattes i deras ställe.

---

[5] Jfr. L. 323; D. 86; G. iv. 495: *"Man frågar mig varför Gud inte anser det tillräckligt att frambringa alla själens tankar och modifikationer utan dessa onyttiga kroppar, som själen, sägs*

det, varken kan röra eller känna. Svaret är enkelt. Det är att det var Guds vilja att det skulle finnas fler substanser snarare än färre, och Han ansåg det rätt att dessa modifikationer skulle motsvara något utanför."

Existensen av andra substanser, utöver Gud och oss själva, är därför endast sannolik: den har bara moralisk säkerhet. Denna anmärkning gäller följaktligen alla existentiella påståenden härledda från materieteorin, *dvs.* hela monadläran, så långt den hävdar den faktiska existensen av många monader. Det är synd att Leibniz inte ägnade mer uppmärksamhet åt denna grundläggande fråga, att han inte gjorde sig själv till kritiker snarare än kommentator av sunt förnuft. Hade han gjort det, kunde han ha utvecklat en mer tillfredsställande rumsteori än en som, samtidigt som den bygger på en sunt-förnuftig antagande om dess realitet, på samma grund leder till ett fullständigt förnekande av denna realitet. Jag har framhållit denna förutsättning nu, eftersom följande kapitel, med Leibniz, utgår från en sunt-förnuftig tro på materiens realitet.

Kapitel VII

Materiens filosofi

(a) Som resultat av dynamikens principer

Perceptionens tillförlitlighet som premiss

Ordet materia är i filosofin namnet på ett problem. Om vi antar att vi i perceptionen är säkra på existensen av något annat än oss själva—ett antagande som, som vi såg i föregående kapitel, Leibniz gjorde på mycket otillräcklig grund—uppstår oundvikligen frågan: Vilken natur har detta något utanför oss? Så långt det verkar vara i rummet kallar vi det materia (jfr. G. iv. 106). Vårt problem är då, vad är materia? Hur ska vi uppfatta det som i perceptionen framträder som rumsligt och annorlunda än oss själva? Det var försöket att besvara denna fråga, baserat på den logik vi redan undersökt, som ledde Leibniz till monadläran. I detta och de tre följande kapitlen kommer jag att sträva efter att följa samma väg som Leibniz. Jag kommer att inflika kritik där det verkar befogat, men huvudkritiken mot Leibniz metod är att han aldrig undersökte dess utgångspunkt, antagandet nämligen att det finns något annat än oss själva att uppfatta. Perceptionens allmänna tillförlitlighet är en premiss i Leibniz filosofi, men en bristfällig premiss, även om den är sann, eftersom argument kan anföras för eller mot den.

Materias och *kroppars* olika betydelser

Innan jag går in på detaljer om Leibniz dynamikteori, måste jag varna läsarna för att han använder orden *materia* och *kropp* i minst fem olika betydelser. Dessa är inte förvirrade i hans eget tänkande och särskiljs ofta i hans skrifter. Samtidigt används orden ofta utan någon indikation, utom vad sammanhanget ger, om vilken betydelse som ska tillmätas dem, och detta ökar svårigheten avsevärt att förstå Leibniz materiateori. Av dessa fem betydelser är två föregående till monadteorin, och tre är efterföljande. Det finns för det första distinktionen mellan primär och sekundär materia; och denna distinktion är en sak i dynamiken och en annan i monadteorin. Således har vi fyra betydelser av materia. Utöver dessa finns den organiska kroppen hos en monad, som består av andra monader underställda den. Syftet med Leibniz teori är att omvandla primär och sekundär materia såsom de förekommer i dynamiken till primär och sekundär materia såsom de förekommer i monadteorin. Samtidigt, eftersom det första paret är givna data medan det andra paret är resultat, är det viktigt att särskilja dem, och Leibniz riktighet kan prövas genom att undersöka i vilken utsträckning hans kritik av dynamisk materia verkligen rättfärdigar omvandlingen.

De fem betydelserna, för att vara precisa, är följande.

1. Det finns *primär materia* som det som enligt Leibniz förutsätts av utsträckning. Utsträckning, som vi ska se i nästa kapitel, betraktar han som blott upprepning. Det som

upprepas, tagen i sig själv, är *materia prima*. Denna är rent passiv.

2. Det finns *sekundär materia* såsom den förekommer i dynamiken, det vill säga materia begåvad med kraft. Den närmare förklaringen av dessa två betydelser kommer att uppta resten av detta kapitel.

3. Det finns primär materia som ett element i varje skapad monads natur. I denna mening är den likvärdig med passivitet eller förvirrad perception.

4. Det finns sekundär materia som en aggregat av monader, eller *massa*: detta är ett blott aggregat med endast en tillfällig enhet.

5. Det finns den organiska kroppen av en monad, *dvs.* samlingen av monader som den dominerar och till vilken den ger en mer än tillfällig enhet (G. ii. 252; N.E. s. 722 och G. vii. 501).

Omvandlingen av det första paret av betydelser till det andra paret utgör beviset för monadläran och kommer att uppta de nästkommande tre kapitlen. Den andra och fjärde betydelsen kallas ofta *massa* eller *kropp*, den femte med den dominerande monaden kallas ofta *kroppslig substans*; utan den dominerande monaden kallas den den organiska kroppen eller helt enkelt kroppen av den dominerande monaden. Men det finns lite regelbundenhet i Leibniz användning av alla dessa ord, och betydelsen måste generellt samlas från sammanhanget.

Leibniziansk & Cartesian dynamikrelation

Leibniz dynamikteori utformades i medvetet opposition till Descartes. Descartes hävdade att materiens essens är utsträckning, att rörelsemängden i universum är konstant och att *kraft* är proportionell mot rörelsemängd. Leibniz bevisade tvärtom att materiens essens inte är utsträckning, att den totala rörelsemängden inte är konstant, men att, vad Descartes inte visste, rörelsemängden i en given riktning *är* konstant. Han trodde sig också ha bevisat att dynamiken krävde, som en ultimat föreställning, begreppet *kraft*, som han identifierade med den aktivitet som är väsentlig för substans. Descartes och cartesianerna mätte kraft med rörelsemängd, från vilket de knappast tycktes skilja den. Leibniz, däremot, i tron att kraft är en ultimat entitet och med axiomet att dess kvantitet måste vara konstant, införde en annan mått på den, genom vilken den blev proportionell mot vad som nu kallas energi. I denna fråga om kraftens sanna mått uppstod en berömd kontrovers, som kännetecknades av att den splittrade Voltaire och markisinnan du Châtelet, och att den utgjorde ämnet för Kants första publicerade verk.[1] Denna kontrovers tycks för moderna matematiker vara blott ordstrid. För Leibniz och hans samtida tycktes den vara något mer, eftersom kraft antogs vara en ultimat entitet, och en vars kvantitet, liksom massans, måste vara konstant.

---

[1] *Gedanken über die wahre Schätzung der lebendigen Kräfte*, 1747. Ed. Hart. Vol. I.

Materias essens är inte utsträckning

Att materiens essens inte är utsträckning är ett påstående som Leibniz gärna framhåller. Han tycks ha upptäckt detta påstående åtminstone så tidigt som 1672,[2] så att det troligen var en av källorna till hans innovationer. Beviset för påståendet är så omfattande som det kan vara. Det härleds ① från utsträckningens natur, ② från det utsträcktas natur eller *materia prima*, ③ från det faktum att även *materia prima*, om än inte blott utsträckning, är en abstraktion som kräver att kompletteras med *kraft* eller *aktivitet*. Argumentet från utsträckningens natur, med dess konsekvenser, lämnar jag till nästa kapitel; de andra två argumenten måste nu ges. Låt oss börja med definitionen av *materia prima* såsom den förekommer i dynamiken.

---

[2] Detta följer *t.ex.* av hans uttalande att han har geometriska bevis för existensen av ett vakuum (G. I. 58). Att Leibniz var medveten om det faktum att ett vakuum är oförenligt med uppfattningen att materiens essens är utsträckning, framgår också av G. I. 321. Återigen, i ett brev till Antoine Arnauld, skrivet förmodligen i slutet av 1671 eller början av 1672, säger Leibniz (G. I. 72) att han bland annat har bevisat *"att kroppens essens inte består i utsträckning, eftersom tom rum måste vara skilt från kropp, och ändå är utsträckt"*; vidare *"att kroppens essens snarare består i rörelse."* Jfr G. iv. 106 (1669): *"Definitionen av en kropp är att den existerar i rummet."* Även Ib. 171 (1670). Se Selver, *Entwicklungsgang der Leibniz'schen Monadienlehre*, s. 49. Leibniz tycks ha letts till denna upptäckt genom sökandet efter en filosofisk teori om eukaristin. Den cartesianska läran, att materiens essens är utsträckning, befanns av honom vara oförenlig med både transsubstantiation och konsubstantiation. Se Guhrauer, *Leibnitz: Eine Biographie*, Bd I. s. 77.

Materia prima i Leibniz dynamik

Materia prima definieras av vad Leibniz kallar *resistens*. Detta, säger han, består inte i utsträckning, utan är principen för utsträckning (G. ii. 306), det vill säga den egenskap i kraft av vilken kroppar upptar platser. Resistens innebär återigen två distinkta egenskaper: impenetrabilitet eller antitypia, och

resistens (i snävare mening) eller tröghet (G. ii. 171).[3] Dessa två egenskaper hos *materia prima* kan definieras som (1) kroppars egenskap att uppta platser (G. vii. 328), (2) egenskapen att motstå alla försök att få dem att ändra plats. Passiv kraft, säger Leibniz, är en resistens genom vilken en kropp inte bara motstår penetration utan också rörelse, så att en annan kropp inte kan inta den förras plats utan att den förra viker undan, och den viker inte undan utan att bromsa den andra. Således finns två resistenser eller massor: impenetrabilitet och tröghet. Dessa är enhetliga överallt och därför proportionella mot utsträckning (G. iv. 395; G. M. vi. 100 och N. E. p. 701). Tröghet omtalas som en *passiv kraft*, en något svårfångad fras, som vi ska finna motsvara det som i monadteorin kallas passivitet. Leibniz säger (ib.): *"Återigen är τὸ δυναμικόν eller kraft i kroppen dubbel—passiv och aktiv. Passiv kraft utgör egentligen materia eller massa, den aktiva utgör ἐντελέχεια eller form. Passiv kraft är just den resistens genom vilken kroppen motstår inte bara penetration utan också rörelse."* Och passiv kraft, liksom aktiv kraft, *"är dubbel, antingen primitiv eller derivativ. Och den primitiva kraften att uthärda eller motstå utgör just det som kallas materia prima, rätt förstått i skolorna, genom vilket det sker att kropp inte tränger genom kropp, utan bildar ett hinder för den, och även är utrustad med en viss slöhet, så att säga, det vill säga motvilja mot rörelse, och inte låter sig sättas i rörelse utom genom den något brutna kraften hos den aktiva kroppen. Varifrån sedan derivativa kraften att uthärda på olika sätt visar sig i materia secunda"* (N. E. pp. 672–3; G. M. vi. 236). Resistens, säger Leibniz, är inte bara att inte förändras utan orsak, utan att ha en kraft och benägenhet att behålla det aktuella tillståndet och motstå förändringens orsak. Således vid stöt (som han ständigt har i åtanke i den matematiska

diskussionen av *materia prima*), när en kropp är i vila, förlorar den stötande kroppen lite av sin hastighet för att sätta igång den andra, och den andra, när den sätts igång, rör sig långsammare än den första gjorde.[4] Resistens i denna mening, hävdar han, är inte metafysiskt nödvändig (G. ii. 170).

---

[3] Användningen av resistens i två betydelser, (1) som hela essensen av *materia prima*, (2) som endast tröghet, är mycket tröttsam och förvirrar Leibniz framställning avsevärt.

[4] Se L. 352–3; N. E. 678; G. M. vi. 240.

Som del av en aktuell dynamisk teori är ovanstående analys föråldrad. Men filosofiskt är det lätt att se vad som menas med de två elementen i *materia prima*. Inte bara är det omöjligt för en kropp att inta en annans plats utan att den andra viker undan och flyttar till en ny plats, utan en del av den första kroppens rörelse absorberas också av den andra kroppen, eller krävs viss ansträngning för att få den andra kroppen att överge sin plats. Lärans betydelse ligger, som vi senare ska se, i sambandet med *materia prima* i varje monad. En svårighet, som jag anser vara en ren inkonsekvens, introduceras genom påståendet att *materia prima*, som ett element i varje monad, är metafysiskt nödvändig (G. ii. 325). Det är mer i linje med Leibniz filosofi, anser jag, att anse båda nödvändiga än att anse båda kontingenta; särskilt som nödvändigheten hos den ena förklaras mycket mer eftertryckligt än kontingensen hos den andra.

Ingen av egenskaperna hos *materia prima* kan härledas från enbart utsträckning. Att detta gäller impenetrabilitet följer av den enkla övervägelsen att plats, trots utsträckt, inte är impenetrabel (G. III. 453). När det gäller tröghet påpekar Leibniz att om kroppar var fullständigt likgiltiga inför vila och rörelse, kunde en stor

kropp sättas i rörelse av en liten utan någon hastighetsförlust, medan det som verkligen bevaras är momentum, vilket involverar massa. Utan tröghet skulle vi ha handling utan reaktion, och ingen bedömning av kraft kunde göras, eftersom vad som helst kunde åstadkommas av vad som helst (L. 353; N. E. 678; G. M. vi. 241). Även om materia således var rent passiv, skulle Descartes teori, att materiens essens är utsträckning, vara felaktig.

Materia secunda

Men detta blir ännu tydligare när vi övergår till *materia secunda*, *dvs.* materia som aktiv och begåvad med kraft. Kraftläran är nära förbunden med alla delar av Leibniz filosofi—med begreppet kontingenta sanningar,[5] med uppfattningen av substans som källa till alla dess predikat,[6] med pluraliteten av oberoende kausala serier (D. 60, 61; G. iv. 369), med alla substansers psykiska natur,[7] och med hela aktivitets-, frihets- och determinismteorin. Det är en central punkt i Leibniz filosofi, och han erkände det som sådan. Kraft sägs vara prioriterad framför utsträckning (N. E. 671; G. M. vi. 235), och vara den sanna grunden för att sluta sig till pluraliteten av substanser (G. ii. 372). För så vitt kraft är densamma som aktivitet, har vi redan behandlat den. Det vi nu måste undersöka är hur Leibniz utvecklade kraftbegreppet från dynamiken.

---

[5] *"Ni har rätt i att bedöma att (dynamik) till stor del är grundvalen för mitt system; ty där lär vi oss skillnaden mellan sanningar vars nödvändighet är rå och geometrisk, och sanningar som har sin källa i ändamålsenlighet och finala orsaker"* (G. III. 645).

[6] *"Jag är inte förvånad över att ni finner oöverstigliga svårigheter där ni verkar anta något så ofattbart som ett olyckstillfälles (accidens) övergång från ett subjekt till ett annat; men jag ser inget som tvingar oss till ett antagande som knappast är mindre märkligt än skolastikernas om*

olyckstillfällen utan subjekt" (N. E. p. 233, G. v. 208); som svar på Lockes svårigheter angående stöt. Jfr även D. 124; G. iv. 515: i en serie stötar, *"sätts varje boll, när den stöts bort från nästa som träffar den, i rörelse av sin egna kraft, nämligen sin elasticitet."*

(7) *"Vi ser också att tanke, som är en kropps handling på sig själv, inte kan äga rum i figurer och rörelser, som aldrig kan visa principen för en verkligt inre handling"* [G. III. 69]. En sådan princip *finns* emellertid i kraft.

Leibniz upptäckte bevarandet av momentum och trodde sig ha upptäckt en annan lag, bevarandet av Vis Viva (levande kraft), vilka båda var okända för Descartes (D. 88; L. 327; G. iv. 497). Han kunde därför teoretiskt—antagande att perfekt elastisk stöt i slutändan är den enda formen av dynamisk handling—fullständigt bestämma förloppet för varje rörelse och motbevisa, om hans dynamiks giltighet erkändes, möjligheten, som Descartes medgav, av en direkt inverkan av själen på materia. Descartes hade antagit att, fastän *kvantiteten* av rörelse är konstant, kan dess *riktning* ändras genom en direkt inverkan av själen på de animaliska andarna. Hade han vetat, säger Leibniz, att kvantiteten av rörelse i varje riktning är konstant, skulle han troligen ha upptäckt den förutbestämda harmonin (D. 164; G. vi. 540); ty han skulle ha sett att en interaktion mellan själ och materia är omöjlig. Varför han inte leddes till Geulincx eller Spinozas åsikter, vilka Leibniz inte nämner, är mycket svårt att se. Att Leibniz inte leddes till occasionalism eller Spinozas teori att själen är kroppens idé, berodde på hans kraftbegrepp, som fick honom att betrakta varje materiedel—eller snarare varje samling av de verkliga substanserna vars utseende är materia—som en oberoende källa till alla sina egna förändringar.

Kraftbegreppet & tröghetslagen

Nödvändigheten av kraft härleds på olika sätt. Mycket av argumentet—särskilt när det antar formen av en polemik mot kartesianerna—beror, som Wundt har påpekat, [8] på axiomet att orsaken måste vara lika med verkan. De två måtten på kraft ger bara samma resultat vid jämvikt, *dvs.* i statiken; och Leibniz tillskriver ihålligheten av det cartesianska måttet det faktum att man ägnat en oskälig del av uppmärksamheten åt statik på bekostnad av dynamik (N. E. 675; G. M. vi. 239). Eftersom kvantiteten av rörelse inte bevaras (som Descartes falskt antagit), kan de sanna orsakerna och verkan inte vara rörelser. Rörelse i en given riktning kunde ha ersatts, om enbart matematiska överväganden använts. Men för en ultimat fysisk entitet önskade Leibniz någon unik storhet, som hade en konstant summa i varje oberoende system; och detta trodde han sig ha funnit i Vis Viva, *dvs.* massan multiplicerad med kvadraten på hastigheten. Statik och dynamik ska härledas ur lagen *"att den totala verkan alltid måste motsvara sin fullständiga orsak." "Precis som inom geometri och tal,"* förklarar han, *"genom principen om helhetens likhet med alla dess delar, underkastas geometri en analytisk kalkyl, så får vi inom mekaniken, genom verkans likhet med alla dess orsaker, eller orsakens likhet med alla dess verkningar, vissa ekvationer, så att säga, och ett slags mekanisk algebra genom användning av detta axiom."* [9] I en grundlig diskussion av dynamikens principer skulle det vara nödvändigt att undersöka denna förmodade lag, men här räcker det att påpeka dess inflytande på Leibniz åsikter. Ty, som han själv verkar erkänna (*Archiv, loc. cit.*), hör den mer till matematiken än till ämnets filosofi. [10] Jag går därför nu över till de striktare filosofiska argumenten.

[8] *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehung zum Causalprincip*, Erlangen, 1866, s. 60 ff. Många värdefulla iakttagelser om Leibniz dynamik finns i detta arbete.

[9] L. 354; *Archiv fur Geschichte der Philosophie*, I. s. 576. Samma maxim använde Leibniz i sin diskussion med Spinoza 1676 mot Descartes rörelselagar: se L. s. 10, och Foucher de Careil, *Réfutation inédite de Spinoza*, s. lxiv.

[10] Fastän han i ett brev till Bayle kallar den ett *"helt metafysiskt axiom"* (G. iii. 46).

Medan Leibniz korsade från England till Holland, på väg för att besöka Spinoza, komponerade han en mycket intressant dialog om svårigheterna som uppstår ur kontinuiteten i rörelse.[11] I slutet av denna dialog anmärker han: *"Här har jag betraktat förändringens och kontinuumets natur, så långt de hör till rörelse. Det återstår att betrakta, först rörelsens subjekt, så att det må framgå vilket av två kroppar, som ändrar sin relativa situation, rörelsen ska tillskrivas; för det andra, orsaken till rörelse, eller drivkraft"* (s. 215). Frågan om kontinuumet lämnar jag till ett senare kapitel; de andra två löstes tillsammans, enligt Leibniz, genom kraftbegreppet som han senare utvecklade.

[11] Se *Archiv f. Geschichte der Phil.* I. s. 211–5.

Att rörelse kräver kraft, eller ett princip för förändring, i den rörliga kroppen, härledde Leibniz delvis från abstrakta metafysiska skäl, delvis från rörelsens relativitet, och delvis från den så kallade tröghetslagen, *d.v.s.* lagen att varje kropp kvarstår i vilken rörelse som helst som den har förvärvat, utom så långt den hindras av yttre orsaker. Jag ska börja med det sista av dessa argument.

Tröghetslagen säger, å ena sidan, att en kropp inte av sig själv kommer att inleda en rörelse, men att, å andra sidan, *"kroppen behåller av sig själv den drivkraft som den en gång har förvärvat, och*

att den är konstant i sin lätthet, eller har en strävan att bestå i just den serie förändringar som den har påbörjat" (D. 120; G. iv. 511). En rörlig kropp är inte bara successivt på olika platser, utan är vid varje ögonblick i ett rörelsetillstånd; den har hastighet, och skiljer sig, i sitt tillstånd, från en kropp i vila (D. 122; G. IV. 513). Men detta innebär en viss ansträngning att ändra sin plats, varav nästa tillstånd följer av sig självt från det nuvarande. Annars skulle en rörlig kropp i nuet, och därför i varje ögonblick, inte skilja sig på något sätt från en i vila (ibid.). Detta argument är giltigt, tror jag, mot dem som, som Clerk Maxwell (Matter and Motion, Art. XLI.), försöker framställa Newtons första lag som en självklar sanning. Leibniz erkänner att, i en enhetlig rätlinjig rörelse, genomgår en kropp en serie förändringar, även om dess hastighet är oförändrad. Han sluter sig till att, eftersom denna serie förändringar är möjlig utan yttre påverkan, måste varje kropp innehålla i sig själv ett princip för förändring, *d.v.s.* kraft eller aktivitet, genom vilken en mening ges till ett förändringstillstånd. Men detta innebär kontinuiteten i förändring, i fråga om vilken vi ställs inför just de svårigheter att undvika vilka, när det gäller rymden, var ett huvudsyfte med monadläran. Följaktligen, på andra ställen, där Leibniz tänker på kontinuumets svårigheter, anser han all förändring vara diskret, och hävdar till och med att rörelse är en kontinuerlig transkreation.[12] Detta är ett exempel på den vacklan i vilken Leibniz, som vi ska se i de följande två kapitlen, fördes genom sin vägran att erkänna antinomien av oändlig delning.

---

[12] G. II. 279. Jfr dialogen som nämndes ovan, *Archiv*, Vol. I. s. 212 ff.

Kraft och absolut rörelse

Det viktigaste dynamiska argumentet till förmån för kraft är förknippat med rörelsens relativitet. På denna punkt visar Leibniz åsikter en antydan om en ond cirkel. Han verkar ibland argumentera att, eftersom kraft är något verkligt, måste den ha ett subjekt, och vara ett attribut, inte enbart en relation; varav följer att, i en förändring av relativ situation, kan *orsaken* till förändringen fördelas mellan kropparna, och därigenom ge en mening till absolut rörelse (*t.ex.* G. M. II. 184). Men vid andra tillfällen argumenterar han att någon verklig förändring, inte bara relativ, måste ligga till grund för rörelse, och kan endast erhållas genom kraft (*t.ex.* D. 60, 61; G. iv. 369). Detta argument är intressant, både på grund av dess skillnad från de analoga argument med vilka Newton bevisade behovet av absolut rymd, och av det faktum att dynamiken, än i denna dag, fortfarande inte kan förena rörelsens relativitet med kraftens absoluthet.[13] I varje rörelse, säger Leibniz, ger rörelsen *per se* enbart en förändring av relativ situation, och det är omöjligt att säga vilken kropp som har rört sig, eller om båda har rört sig. För att kunna säga detta måste vi veta i vilken orsaken till förändringen av den relativa situationen finns. Denna orsak kallar vi kraft (*ibid.*). *"När jag förr,"* säger han, *"betraktade rymden som en orubblig verklig plats, som endast besatt utsträckning, hade jag kunnat definiera absolut rörelse som förändring av denna verkliga rymd. Men gradvis började jag tvivla på om det i naturen finns en sådan entitet som kallas rymd; varav följde att ett tvivel kunde uppstå om absolut rörelse. . . . . Det verkade följa att det som är verkligt och absolut i rörelse inte består i det som är rent matematiskt, såsom förändring av grannskap eller*

situation, utan i drivkraften själv; och om det inte finns någon sådan, då finns det ingen absolut och verklig rörelse. . . . . Följaktligen fann jag ingen annan Ariadnetråd för att leda mig ur denna labyrint än beräkningen av krafter, under antagande av detta metafysiska princip, att den totala effekten alltid är lika med sin fullständiga orsak" (L. 353; *Archiv*, I. s. 580).

---

[13] Jag kan inte här åta mig att ge beviset för detta påstående. Det beror på det faktum att, om rörelsens lagar ska tillämpas, måste rörelsen hänvisas, inte till *vilka* axlar som helst, utan till vad som har kallats kinetiska axlar, *d.v.s.* axlar som inte har någon absolut acceleration. Se Newton, *Principia*, Scholium till den åttonde definitionen. Kontrastera, i Clerk Maxwells *Matter and Motion*, Arts. xviii, cv.

I denna fråga är Leibniz position, till skillnad från Newtons, enligt min mening full av förvirring. Å ena sidan är rummet helt relationellt; därför är rörelse inte en förändring av absolut position, utan endast en förändring av relativ situation. En förändring av relativ situation är nödvändigtvis ömsesidig, vilket leder Leibniz till likheten mellan verkan och motverkan (N. E. 689; G. M. vi. 251–2). Men för att ge någon mening åt verkan måste han glömma rörelsens relativitet och därmed avskaffa behovet av likvärdig motverkan. Leibniz och Huygens är överens, mot Newton, att cirkulär rörelse inte ger mer indikation på absolut rörelse än rätlinjig rörelse, även om Huygens ärlig nog att medge att han inte undersökt Newtons grunder (G. M. ii. 177, 184–5, 192). Kopernikanska hypotesen, säger Leibniz och föregriper Mach, är enklare, inte sannare, än den andra (N. E. 685; G. M. vi. 248). Ändå hävdar han att kraftbegreppet kan ge mening åt påståendet att vid en förändrad relativ situation, en kropp har rört sig och inte den andra. *"Vad gäller skillnaden mellan absolut och relativ rörelse"*, säger han, *"anser jag att om rörelsen, eller snarare kroppарnas*

drivkraft, är något verkligt, vilket man måste erkänna, så måste den ha ett subjekt... Jag håller med om att fenomenen inte kan ge oss (eller ens änglarna) ett felritt skäl för att bestämma rörelsens subjekt eller dess grad; och att var och en kan föreställas i vila... Men ni kommer väl inte att förneka (tror jag) att var och en i verkligheten har en viss grad av rörelse, eller om ni så vill, av kraft; trots hypotesernas likvärdighet. Jag drar slutsatsen att det i naturen finns något utöver vad geometrin kan bestämma" (G. M. ii. 184). Detta är, säger han, inte den minsta orsaken till att erkänna kraft. Ännu tydligare säger han: *"Jag finner inget i den åttonde definitionen av naturens matematiska principer, eller i tillhörande scholium [där Newton förklarar behovet av absolut rum, tid och rörelse] som bevisar, eller kan bevisa, rummets verklighet i sig. Dock medger jag att det finns en skillnad mellan en kropps absoluta sanna rörelse och en blott relativ förändring av situation gentemot en annan kropp"* (D. 269; G. vii. 404). Men det måste vara uppenbart att om position är relativ, är absolut rörelse meningslös. De två går inte att förena. Leibniz, liksom Newton, uppfattade rätt att dynamiken kräver att vi skiljer på accelerationsfördelningen mellan två kroppar vid en relativ positionsförändring. Han hade också rätt i att hävda att en sådan skillnad inte praktiskt kan åstadkommas geometriskt eller kinematiskt. Men geometri visar inte att distinktionen är meningslös, och om den gjorde det, kunde inte dynamiken skapa den. Således verkar Newton ha haft rätt i att från dynamiken härleda nödvändigheten av absolut rum. När jag kommer till rumsteorin ska jag hävda att även geometri kräver detta, om än endast metafysiskt, inte som dynamiken av empiriska skäl.

Eftersom denna punkt är viktig kan det vara lämpligt att kort upprepa argumenten som visar att rörelsens relativitet är oförenlig med kraftens absoluthet. "Vad fysiken beträffar", säger Leibniz, "är det nödvändigt att förstå kraftens natur, något helt skilt från rörelse, vilket är mer relativt. Denna kraft ska mätas genom effektens storlek" (D. 39; G. ii. 137). Men invändningen som uppstår här—en invändning oundviklig i varje relationell rumsteori—är att effekten endast kan mätas genom rörelse, varpå det påstådda undantaget från ändlös relativitet faller samman. En ny invändning gäller ett annat uttalande där Leibniz försöker bevisa att rörelse inte är helt relativ. "Om det i rörelsen inte finns något annat än denna relativa förändring", säger han, "följer att ingen anledning ges i naturen varför rörelse måste tillskrivas en sak framför andra. Konsekvensen blir att det inte finns någon verklig rörelse. Därför krävs för att något ska sägas röra sig, inte bara att det ändrar sin situation gentemot andra, utan också att orsaken till förändringen, kraften eller handlingen, finns i det självt" (D. 61; G. iv. 369. Jfr också D. 269; G. vii. 404). Detta försök att etablera absolut rörelse är för det första helt oförenligt med Leibniz rumsteori. Newton hade av något liknande argument rätteligen härlett nödvändigheten av absolut position; Leibniz, som i många matematiska frågor var mindre filosofisk än Newton, försökte rädda absolut rörelse samtidigt som han energiskt förnekade absolut position (Jfr D. 266; G. vii. 401-2). Vidare är teorin oförenlig med monadernas natur. Antag två kroppar A och B som ändrar relativ situation på grund av kraft i B. Eftersom A speglar universum kommer en förändring inträffa i A när B rör sig. Om kraften endast fanns i B skulle B orsaka en förändring i A, vilket strider mot teorin att monader inte

interagerar. Därför måste vi vid varje relativ positionsförändring placera en kraft i båda kropparna för att åstadkomma förändringen. Därmed förlorar vi den särskiljningsförmåga kraften skulle ge. Detta argument kunde endast undvikas genom att förneka att monader har något motsvarande position i rummet, ett förnekande Leibniz ofta försökte med, men som, som vi senare ska se, skulle ha förstört den enda grunden för hans monadism.

Metafysiska grunder för att anta kraft

Leibniz härledning av kraft som ett sätt att undkomma rörelsens relativitet är således felaktig. Rörelse är av naturen relativ eller inte, och införandet av kraft kan inte ändra detta. Det återstår att undersöka de metafysiska grunderna för kraftbegreppet. Så långt dessa sammanfaller med dem för aktivitet i allmänhet, har de redan behandlats. Men andra härrör från rörelsens kontinuitet, och dessa måste nu framläggas.

"Vi har på annat ställe föreslagit", säger Leibniz (N. E. 671 G. M. vi. 235), "att det i kroppsliga ting finns något utöver utsträckning, ja, före utsträckning, nämligen den kraft som naturens Skapare nedlagt överallt, vilken inte består i den enkla förmåga skolorna tycktes nöja sig med, utan dessutom är försedd med en tendens (conatu) eller strävan, som får full effekt om inte hindrad av motsatt tendens. Denna strävan uppenbarar sig ofta för sinnen, och enligt min bedömning är den överallt i materien känd av förnuftet, även när den inte uppenbarar sig för sinnena. Men även om vi inte ska tillskriva denna kraft åt Gud genom ett under, är

det säkert nödvändigt att den alstras i kropparna själva, ja att den utgör kropparnas innersta väsen, eftersom handling är substansernas kännetecken, och utsträckning inte betyder annat än fortplantning eller spridning av den redan förutsatta... motståndande substansen, så långt är den från att själv kunna utgöra substansens väsen. Inte heller är det relevant att varje kroppslig handling uppstår ur rörelse, och rörelse själv existerar inte om inte från rörelse... Ty rörelse, liksom tid, existerar aldrig om man reducerar saken till ἀκριβεία [noggrannhet], eftersom den aldrig existerar som helhet, då den saknar samtidiga delar. Och inget alls är verkligt i den, utom den momentana egenskapen, som måste utgöras av en kraft som strävar efter förändring." Detta är Zenos gamla argument, antytt även i dialogen för Spinoza (*Archiv*, i. p. 213), och i många andra passager. Rörelse är positionsförändring; men vid varje given tidpunkt är positionen en och endast en. Därför finns det vid varje ögonblick, och således alltid, ingen positionsförändring och ingen rörelse. Leibniz trodde dock, som infinitesimalkalkylen föreslog, att det momentana tilläget var verkligt på ett sätt som hela summan av tillägg inte var det, [14] varför kraft åberopades för att tillhandahålla en verklighet bortom rörelse, ur vilken rörelse kunde uppstå. "Kraft", säger han, "är något verkligt verkligt, även i skapade substanser; men rum, tid och rörelse deltar i mentala entiteters (*ens rationis*) natur och är sanna och verkliga, inte i sig, men eftersom de innefattar gudomliga attribut" (N. E. p. 684; G. M. vi. 247). Och vidare: "Endast kraft, och därur uppstående strävan, existerar i något ögonblick, ty rörelse existerar aldrig verkligt" (N. E. p. 689; G. M. vi. 252). Vad Leibniz avser att åstadkomma med denna doktrin är, som med aktivitet i allmänhet, reduceringen av en

relation till en kvalitet. Rörelse är dubbelt relationell—först, mellan successiva ögonblick, och för det andra, mellan kroppar på olika platser. Båda relationerna skulle reduceras genom kraft. En *tillstånd* av rörelse skiljs från ett *tillstånd* av vila, vid varje ögonblick av rörelsen, genom närvaron av kraft, som i sista hand liknar begär. Genom detta sätt antogs inte bara svårigheterna med det temporala kontinuumet övervinnas (L. 351; *Archiv*. I. 577), utan också, när två kroppar ändrar relativ situation, kunna vi undersöka om en eller båda innehåller kraft, och så tilldela varje ett lämpligt rörelsestillstånd.

---

(14) Jfr. Cohen, *Infinitesimalmethode*, s. 15.

Dynamiskt argument för en mångfald av kausala serier

Invändningarna mot denna syn på kraft framträder tydligare genom att granska dess tillämpning på stötfall och försöken att dynamiskt etablera en mångfald av kausala serier. Vi kommer då att finna, om jag inte misstar mig, att förhållandet mellan Leibniz dynamik och hans metafysik är hopplöst förvirrat, och att den ena inte kan stå kvar medan den andra upprätthålls. Tyvärr medför den enas fall inte den andras upprätthållande. Leibniz har fått mycket beröm för den beprisade sammanlänkningen av sina åsikter i dessa två avdelningar, och få tycks ha insett hur falsk hans skryt egentligen är. Faktum är att bristen på sammanhang är en av de svagaste punkterna i hans system.

Stötproblemet var en fråga som sysselsatte matematikerna på Leibniz tid långt mer än våra egna. Det löstes först efter att han förvärvat sina matematiska verktyg, och det fyllde hans medvetande i en sådan utsträckning att det förklarar flera egendomliga drag i hans materieteori. Han verkar ha alldeles försummat stötar som inte är fullständigt elastiska, och ha hävdat (även om han aldrig uttryckligen förfäktar det) att om kroppar bara tas tillräckligt små, kan de alltid behandlas som fullständigt elastiska. Stöt var i slutändan för honom den enda formen av dynamisk interaktion. Han förkastade definitivt, som slutgiltigt giltig, den newtonska gravitationen, och ansåg med de flesta moderna att den måste förklaras genom ett allgenomsyrande fluiderium. Fullständig elasticitet krävdes i slutändan för att bevara hans lag om bevarande av Vis Viva, eftersom när restitutionskoefficienten är mindre än enhet (som den alltid är i praktiken) tycks Vis Viva gå förlorad. Hans svar på denna invändning var att den absorberas av kropparnas små delar – omvandlad, i modern terminologi, från molär till molekylär rörelse (N. E. 669–670; G. M. vi. 230–231). Men om stöt är den slutgiltiga interaktionsformen, kan detta svar bara gälla om de mindre delar som tar emot rörelsen själva är fullständigt elastiska. När Huygens pressade honom på denna punkt, undvek Leibniz ynkligt svårigheten genom att förneka att det finns några sista element i kroppar (G. M. ii. 157). Men en ytterligare svårighet återstår: enligt Leibniz är stötar bara elastiska på grund av en *"subtil och genomträngande fluid, vars rörelse störs av spänningen eller förändringen i elasticiteten. Och eftersom denna fluid i sin tur måste vara sammansatt av små fasta kroppar, elastiska sinsemellan, ser vi att denna replikering av fasta ämnen och fluida fortsätter i*

oändlighet" (N. E. p. 668; G. M. vi. 228). Han medger att elasticitet är nödvändig för bevarandet av Vis Viva. Återigen säger han – och detta är ett argument genom vilket han ofta antyder monadläran: *"Det är sant att detta bevarande av kraft endast kan uppnås genom att sätta elasticitet överallt i materien, och en slutsats följer som kommer att verka märklig för dem som inte tillräckligt föreställer sig tingens under: nämligen att det så att säga finns världar i de minsta kropparna, eftersom varje kropp, hur liten den än är, har elasticitet, och följaktligen är omgiven och genomsyrad av en fluid lika subtil i förhållande till den, som det som ger elastiska kroppar deras elasticitet är i förhållande till oss; och att det därför inte finns några första element, eftersom vi måste säga detsamma om den minsta del av den mest subtila fluid som kan tänkas"* (G. iii. 57). Men det måste vara uppenbart att denna fluids rörelse i slutändan måste regleras av något annat än lagarna för elastisk stöt, eftersom elasticiteten hos det som är relativt fast endast beror på närvaron av det som är relativt flytande. För att utveckla teorin om en allgenomsyrande fluid behövde Leibniz, vad som på hans tid inte fanns, antingen Hydrodynamik eller den moderna Dynamiken för eteren.

Tre dynamiska teorier Leibniz förväxlade

Det finns, grovt sett, tre stora typer av dynamiska teorier. Det finns läran om hårda utsträckta atomer, för vilken stötteorin är det lämpliga vapnet. Det finns läran om plenum, om en allgenomsyrande fluid, för vilken den moderna läran om eteren – faktiskt elektricitetsteorin – slutligen delvis smitt de nödvändiga vapnen. Och slutligen finns det *läran om icke-utsträckta kraftcentra*,

med verkan på avstånd, för vilken Newton tillhandahöll den nödvändiga matematiken. Leibniz misslyckades med att fatta dessa alternativ, och föll därför, på grund av sin kärlek till en mellanposition, mellan inte två utan tre stolar. Hans syn på stöt som det fundamentala fenomenet inom dynamiken borde ha lett honom till teorin om utsträckta atomer, stödd av Gassendi och på hans egen tid av Huygens. Hans tro på plenum och den flytande etern borde ha lett honom till den andra teorin och till undersökning av fluidrörelse. Hans relationella rumsteori och hela hans monadlära borde ha lett honom, som den ledde Boscovich, Kant [15] och Lotze, till teorin om icke-utsträckta kraftcentra. Misslyckandet att välja mellan dessa alternativ gjorde hans dynamik till en massa förvirring. Den sanna leibnizianska dynamiken är inte hans egen, utan Boscovichs. [16] Denna teori är en enkel vidareutveckling av den newtonska dynamiken, där all materia består av materiella punkter, och all verkan är verkan på avstånd. Dessa materiella punkter är icke-utsträckta liksom monaderna, som Boscovich åberopar som analoger; [17] och för att bevara deras ömsesidiga oberoende är det bara nödvändigt att betrakta attraktionen eller repulsionen som beroende av en monads perception av den andra, vilket Leibniz faktiskt gör. Varför var då inte denna teori Leibniz?

---

[15] Att Kants rumsteori i *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* skiljer sig från den i *Kritik* har ofta observerats. Se Vaihingers *Commentar*, s. 224 ff.

[16] *Theoria Philosophiae Naturalis.* Se särskilt del I, § 138 ff.

[17] Venetiansk upplaga av 1763, s. xxv. Boscovich skiljer sig från newtonsk dynamik främst genom att anta att vid mycket små avstånd är kraften mellan två partiklar repulsiv. Han skiljer sig från den newtonska *filosofin* genom att betrakta verkan på avstånd som slutgiltig.

Det fanns, tror jag, till att börja med, i senare liv, en personlig anledning. Leibniz hade grälat med Newton om kalkylen och han vägrade att erkänna att Newton hade något att lära honom.[18] Han förkastade därför gravitationen som en slutgiltig förklaring av tingen, med motiveringen att verkan på avstånd är omöjlig. Men denna personliga anledning kunde bara ha verkat efter publiceringen av *Principia* 1687, då Leibniz redan hade utformat både sin filosofi och sin dynamik. Det blir därför nödvändigt att söka efter mer objektiva skäl.

---

[18] Det har till och med föreslagits – och förslaget verkar mycket troligt korrekt – att Leibniz aldrig tog sig besväret att läsa *Principia*. Se Gubrauer, *op. cit.* Bd. I. s. 297.

Leibniz förkastade atomer, vakuum och verkan på avstånd. Hans skäl för dessa tre förkastanden måste nu undersökas.

Hans grunder mot utsträckta atomer

① Mot utsträckta atomer hade han, tror jag, ganska giltiga skäl. Dessa framställs bäst i hans korrespondens med Huygens, som höll fast vid atomer. (Se G. M. II. s. 136, 145, 155–7). För det första består den utsträckta atomen av delar, eftersom utsträckning är repetition; den kan därför inte erbjuda en metafysisk lösning på materiens sammansättning. Dessutom måste atomen vara fullständigt elastisk för att bevara rörelselagarna, vilket är omöjligt eftersom den också måste vara fullständigt hård och inte kan innehålla någon *"subtil fluid."* Vidare finns det ett brott mot kontinuitetslagen i att anta oändlig hårdhet och absolut odelbarhet som plötsligt uppstår vid ett visst delningsstadium. Och primitiv stelhet är i vilket fall som helst en

egenskap helt utan skäl och därför oacceptabel. Kort sagt skulle obrytbara atomer vara ett ständigt mirakel. Dessa argument har framförts många gånger sedan dess och är, kan man anta, i stort sett giltiga.

Mot vakuum

② När det gäller vakuum förlitade sig Leibniz främst på argumentet från vad han kallade metafysisk fulländning. Han medgav att ett vakuum är tänkbart (N. E. 157; G. v. 140), men hävdade att Gud kunde ha placerat materia överallt där det finns utrymme, utan att skada något annat. Eftersom mer existens generellt är bättre, skulle Gud inte ha försummat skapelsemöjligheten, och därför finns materia överallt (D. 240, 253; G. vii. 356, 378). Denna princip av metafysisk fulländning kommer att diskuteras senare; för närvarande begränsar jag mig till mindre teologiska argument. Ett mycket svagt argument som Leibniz ibland tillåter sig är att det inte kunde finnas tillräcklig anledning att bestämma proportionen av vakuum till fyllt utrymme, och därför kan det inte finnas något vakuum alls (D. 253; G. ii. 475; vii. 378). Det enda argumentet som försöker vara precist är dödligt bristfälligt. Om rummet är ett attribut, säger Leibniz, vad kan då tomt rum vara ett attribut av (D. 248; G. vii. 372)? Men rummet är för honom en relation, inte ett attribut; hans hela argument mot uppfattningen att rummet består av punkter beror, som vi ska se i kapitel IX., på den grundläggande *relationen* avstånd. Han har faktiskt inga giltiga argument alls mot ett vakuum. Han verkar betrakta en tro på det som nödvändigt

förknippad med en tro på utsträckta atomer – *"atomer och tomrum"* nämns alltid tillsammans. Faktum är att när verkan på avstånd förkastas, är de två nödvändigt sammankopplade; eftersom icke-utsträckta atomer måste verka på avstånd om det ska finnas någon dynamisk verkan alls.[19]

---

[19] På en mindre punkt är Leibniz emellertid obestridligen i sin fulla rätt: rörelse i ett plenum. Locke hade hävdat att det måste finnas tomt utrymme, annars skulle det inte finnas plats för rörelse. Leibniz svarar med rätta (N. E. s. 53–4; L. 385; G. v. 52) att om materia är fluid, undviks denna svårighet. Det borde faktiskt vara uppenbart, även för icke-matematiker, att rörelse i en sluten krets är möjlig för en fluid. Det är synd att filosofer har tillåtit sig att upprepa detta argument, som en veckas studier av hydrodynamik skulle räcka för att avfärda. Det fullständiga svaret på det finns i den så kallade kontinuitetsekvationen.

Och mot verkan på avstånd

③ Detta för mig till Leibniz skäl mot verkan på avstånd. Jag kan inte upptäcka något utöver vulgära fördomar på denna punkt. Både här och på den föregående punkten övergav hans närmaste följare, under Newtons inflytande, sin mästares åsikter, som tycks ha främst härrört från en kvarvarande kartesiansk fördom. Rumlig och tidsmässig närhet mellan orsak och verkan placeras tydligen på samma nivå. *"En människa har lika stor rätt att säga att vad som helst är resultatet av vad som helst, om det som är frånvarande i rum eller tid kan verka här och nu utan mellanhand"* (D. 115; G. iv. 507). När det gäller tid, även om en svårighet uppstår från kontinuitet, kan maximen tillåtas; men när det gäller rum, utesluts den som en metafysisk axiom genom förnekandet av transient verkan. Eftersom ingenting *verkligt* verkar på något annat, verkar det inte finnas någon metafysisk anledning varför

perceptionen av det avlägsna inte skulle kunna vara en orsak i monader som speglar hela universum, lika mycket som perceptionen av det närliggande. Det verkar därför inte finnas någon metafysisk grund för maximen i Leibniz system; och under hans tid (som var Newtons), fanns det säkert ingen dynamisk grund. Förnekandet av verkan på avstånd måste därför klassas som en ren fördom, och dessutom en som hade en mycket skadlig effekt på förhållandet mellan Leibniz dynamik och hans metafysik.

Kraft som förlänar individualitet

Jag kommer nu till ett annat syfte som kraftläran var avsedd att uppfylla. Den visade för det första att verklig sekundär materia – i motsats till primärmateria, som är en ren abstraktion – i grunden är aktiv, som allt substantiellt måste vara. Men den försökte också visa – vilket är väsentligt för monadläran – att varje materiedel har sin egen kraft och är källan till alla sina egna förändringar. Det var nödvändigt, som vi såg i kapitel IV., att upprätthålla mångfalden av oberoende kausala serier och därigenom framställa kraft som *verkligt* endast påverkar kroppen där den fanns, inte de som den tydligen verkade på. Leibniz tog här, helt omedvetet, en sida av vad som verkar vara en antinomi och åberopade sin dynamik som endast bevis för teser, när den med lika tydlighet bevisade antiteserna också.[20] Detta för oss till aspekten av kraft där den förmedlar individualitet[21] – en aspekt som Leibniz också använder för att bevisa kraftens nödvändighet. Utan den, säger han, skulle all materia vara likadan, och därför

skulle rörelse, eftersom rummet är ett plenum, inte göra någon skillnad (D. 122; G. iv. 512–3). Detta argument är definitivt giltigt, enligt en relationell rumsteori, mot dem (kartesianer eller moderna) som håller fast vid rörelsens relativitet samtidigt som de reducerar all rörelse till virvlar i en perfekt fluid. Men detta är en avvikelse som vi måste återvända från till dynamik och stöt.

---

[20] Se §§ 49, 50.

[21] Detta är förknippat med läran om aktivitet som individualitetens essens – en lära som för övrigt kan jämföras med Spinozas utsaga att *"begäret är den verkliga naturen eller essensen hos en person". Etiken*, Del III. Sats ix. Schol. och Sats lvii.

Varje kropp, får vi veta, sätts faktiskt i rörelse, inte av andra kroppar, utan av sin egen kraft. Således i en serie stötar mellan flera bollar: *"varje boll som stöts bort av nästa som träffar den sätts i rörelse av sin egen kraft, nämligen sin elasticitet"* (D. 124; G. iv. 515). Rörelselagarna, anser Leibniz, tvingar oss att erkänna oberoende kausal verkan från varje materiepartikels sida, och det är endast genom sådan verkan som vi kan befria rörelsebegreppet från en relativitet som skulle göra det helt obestämt. Därför måste det i varje materiepartikel finnas en kraft eller aktivitet från vilken dess förändringar uppstår, genom vilken vi kan ge mening åt en rörelsestillstånd och koppla samman en kropps tillstånd vid på varandra följande ögonblick. Kraft förhåller sig till *materia prima* som form till materia i aristotelisk mening. *"På grund av formen verkar varje kropp alltid, och på grund av materien uthärdar och motstår varje kropp alltid"* (N. E. 673; G. M. vi. 237). I den aktiva kraften finns entelechin, analog med en själ, vars natur består i en viss evig lag för sin förändringsserie, som den spontant genomför (G. ii. 171). Det är denna kraft som utgör identiteten hos varje

materiedel och skiljer den från alla andra delar. Leibniz strävar, i enlighet med sin metafysik, att visa att kraft endast verkar på kroppen där den finns och aldrig på någon annan kropp. Fall där en kropp tycks påverkas av en annan kallas passionstillstånd, men även här är skenet bedrägligt. *"Varje kropps passion är spontan eller uppstår från inre kraft, om än på grund av något externt. Jag förstår här dock egentlig passion, som uppstår från stöt eller som förblir densamma, oavsett vilken hypotes som slutligen tilldelas eller vad vi slutligen tillskriver absolut vila eller rörelse. Eftersom stöten är densamma, oavsett vilken den sanna rörelsen tillhör, följer att stötens resultat fördelas lika mellan båda, och således verkar båda lika mycket i mötet, och därmed uppstår hälften av resultatet eller passionen från den enas verkan, den andra hälften från den andras verkan; och eftersom hälften av resultatet eller passionen också finns i den ena, hälften i den andra, räcker det att vi härleder passionen i den ena från verkan som också finns i den själv, och vi behöver inget inflytande från den ena på den andra, även om den ena erbjuder en anledning till den andras verkan, som framkallar en förändring i sig själv"* (N. E. 688; G. M. vi. 251).

Primitiv och derivativ kraft

För att förena denna lära med fakta krävdes en ytterligare distinktion mellan primitiv och derivativ kraft. Den senare, som är en modifiering av den förra, är det faktiska nuvarande tillståndet medan det tenderar mot framtiden. Den primitiva kraften är beständig och är, så att säga, lagarna i serien, medan den derivativa kraften är bestämningen som utpekar ett specifikt

led i serien (G. II. 262). *"Aktiv kraft"*, säger Leibniz, *"..... är dubbel, nämligen primitiv, som existerar i varje kroppslig substans per se"* (eftersom jag anser en helt stillastående kropp stridig mot tingens natur), eller *derivativ*, som genom en begränsning, så att säga, av den primitiva, som uppstår genom konflikter mellan kroppar, utövas på olika sätt. Och faktiskt motsvarar den primitiva kraften (som inte är annat än den första entelechin) själen eller *substantiella formen*, men just därför avser den endast generella orsaker, som inte räcker för att förklara fenomen. Därför håller vi med dem som förnekar att former måste användas för att härleda särskilda och specifika orsaker till sinnliga ting (N. E. 672; G. M. vi. 236). Den primitiva kraften är konstant i varje kropp genom alla tider; summan av derivativa krafter i universum är också konstant, som Leibniz kallar Vis Viva, och som ibland fortfarande kallas så, vilket är dubbelt så mycket som det som nu kallas kinetisk energi (G. III. 457). *"Derivativ kraft är vad somliga kallar impetus, det vill säga en conatus eller benägenhet till någon bestämd rörelse, genom vilken den primitiva kraften eller handlingsprincipen modifieras. Denna (derivativa kraft) har jag visat inte bevaras likadan i samma kropp, men ändå fördelad mellan många kroppar, för att bevara en konstant summa, och skilja sig från rörelse, vars kvantitet inte bevaras"* (N. E. 702; G. iv. 396).

I detta argument måste det vara uppenbart att Leibniz, långt ifrån att grunda metafysiken på dynamik, har härlett, på rent metafysiska grunder, en primitiv kraft som inte har någon dynamisk användning.[22] Det som var användbart inom dynamiken var inte den primitiva kraften, som var konstant i varje separat materiedel, utan den derivativa kraften, som

överfördes mellan kroppar. Den primitiva kraften åberopades alltså av rent metafysiska skäl och kunde inte giltigt användas för att visa att dynamiken stödde läran om substansernas oberoende. Återigen, liksom i fallet med kontinuitet, tror jag att det finns en antinomi som Leibniz vägrade att möta. Det totala effekten på varje partikel är dynamiskt sett sammansatt av effekter orsakade av alla andra partiklar; således verkar den separata kausaliteten hos separata element erkänd. Men ingen av dessa separata effekter inträffar någonsin: de är alla matematiska fiktioner. Vad som verkligen händer är summan av effekter, *dvs.* effekten av summan eller av helheten. Således kan vi knappast undgå att, även när en sak definieras som en kausal serie, erkänna – hur självmotsägande det än är – att saker trots allt verkar på varandra.

---

(22) Jfr. G. II. 251: *"Varje modifikation förutsätter något varaktigt. Därför, när du säger, 'Låt oss anta att ingenting utom derivativa krafter finns i kroppar,' svarar jag att detta inte är en möjlig hypotes."* Jfr. även G. II. 270.

Och detta är faktiskt praktiskt erkänt i Leibniz skrifter. Även om dynamiken kräver att vi tilldelar kausal verkan åt varje materiedel, kräver den lika mycket att vi tar hänsyn till alla materiella partiklar när vi diskuterar vad som kommer att hända med någon enskild. Det vill säga, vi måste på en rent dynamisk grund erkänna transient verkan, verkan av en ting på en annan. Detta undgicks inte av Leibniz: tvärtom förblev den rent materiella världen för honom en där varje rörelse påverkar varje annan, även om *direkt* interaktion endast sker vid stöt. *"Allt är ett plenum (och därmed är all materia sammanlänkad), och i plenumet har varje rörelse en effekt på avlägsna kroppar i proportion till deras*

avstånd, så att varje kropp inte bara påverkas av de som är i direkt kontakt med den, och på något sätt känner effekten av allt som händer dem, utan också indirekt påverkas av kroppar som berör dem med vilka den är i omedelbar kontakt. Härav följer att denna ömsesidiga förbindelse mellan ting sträcker sig till vilket avstånd som helst, hur stort det än är. Och följaktligen känner varje kropp effekten av allt som sker i universum" (Monadologi, § 61; L. 251; D. 227; G. vi. 617). Han drar sedan slutsatsen att alla substanser speglar universum från denna synvinkel, som är diametralt motsatt oberoendet hos alla materiella partiklar.[23] Han förklarade denna skenbara interaktion med en subjektiv teori, där rörelser blott blev representationer i alla monader, eftersom alla monader speglar universum. Den sanna förklaringen blev att representationer av orsaker är orsaker till representationer av verkan (G. iv. 533), en slags Berkeleyansk teori, vilket gör det absurt att härleda substansens aktivitet från någonting i dynamiken.

---

[23] Jfr. G. ii. 112.

Dessutom, om—som man måste anta—det som verkar vara rörelse är en verklig förändring i någon samling monader, och därför är en del av en oberoende kausal serie, så är dess perception, den subjektiva rörelsen, också en del av en sådan serie, och det finns lika många oberoende kausala serier i varje monad som det finns monader i världen som den speglar. Denna svårighet kan dock lämnas tills vi kommer till den förutbestämda harmonin.

Antinomi av dynamisk kausalitet

Det återstår en sista och huvudsaklig svårighet, en svårighet som, såvitt jag vet, ingen existerande dynamisk teori kan undvika. När en partikel är utsatt för flera krafter, sammansätts de enligt parallellogramlagen, och resultanten anses vara deras summa. Man hävdar att varje kraft oberoende producerar sin effekt, och att den resulterande effekten är summan av de partiella effekterna. Således är *"varje strävan förenlig med varje annan, eftersom varje rörelse kan sammansättas med varje annan till en tredje rörelse, som alltid kan bestämmas geometriskt. Och således framgick det inte hur en strävan naturligt kunde förstöras eller avlägsnas från en kropp"* (*Archiv für Gesch. d. Phil.* i. 578). Om vi ska erkänna särskilda orsaker, som var och en oberoende av alla andra producerar sin effekt, måste vi betrakta den resulterande rörelsen som sammansatt av sina komponenter. Om vi inte erkänner sådana särskilda orsaker, är varje materiedel, och därmed all materia, oförmögen till kausal verkan, och dynamiken (om inte den deskriptiva skolan har rätt) blir omöjlig. Men det har inte allmänt uppfattats att en summa av rörelser, eller krafter, eller vektorer i allmänhet, är en summa i en helt speciell mening—dess beståndsdelar är inte delar av den. Detta är en egenhet hos all addition av vektorer, eller till och med av storheter med tecken. Således producerar ingen av de konstituerande orsakerna någonsin verkligt sin effekt: den enda effekten är en som är sammansatt, i denna speciella mening, av de effekter som *skulle* ha uppstått om orsakerna verkat oberoende. Detta är en grundläggande svårighet angående additionens natur, och förklarar, tror jag, hur Leibniz blev så förvirrad angående kausalitet mellan enskilda ting. Så stor är denna förvirring att den inte orättvist uttrycks av Wundt i orden: *"Varje substans bestämmer*

sig själv, men denna självbestämning bestäms av en annan substans" (*Die physikalischen Axiome*, s. 57).

Således måste försöket att etablera, på grundval av dynamiken, en mångfald av oberoende kausala serier, förklaras vara ett fullständigt misslyckande. Inte bara var det bristfälligt i detalj, utan även felaktigt i princip, eftersom det avsedda resultatet—reduktionen av hela serien av dynamiska fenomen till subjektiva serier av perceptioner—borde ha gjort hela den dynamiska världen till en *enda* serie i varje uppfattande monad. Förvirringen berodde—som vi kommer att finna är fallet med de flesta av Leibniz förvirringar—på en oförmåga att fatta konsekvenserna, som dristigt drogs (förutom angående tinget i sig) av Kant, av rummets subjektivitet. I de nästa två kapitlen måste vi överväga ett bättre argument, ett argument från kontinuumets svårigheter till rummets overklighet, och den följande icke-rumliga naturen hos monaderna.

Kapitel VIII

Materiens filosofi (forts.)

(b) Som förklaring av kontinuitet & utsträckning

Enkla substanser måste finnas

Vi når nu äntligen den centrala punkten i Leibniz filosofi, läran om utsträckning och kontinuitet. Den mest utmärkande dragningen i Leibniz tänkande är dess fördjupning i *"labyrinten av kontinuumet"*. Att hitta en tråd genom denna labyrint var ett huvudsyfte med monadläran—ett syfte som, enligt Leibniz egen åsikt, fullständigt uppfylldes av denna lära. Och kontinuitetsproblemet kunde mycket väl tas, som Mr Latta gör (L. 21), som utgångspunkt för en framställning av Leibniz: *"Hur kan det som är kontinuerligt bestå av odelbara element"*? Att besvara denna fråga var, tror jag, ett av de två huvudmålen för Leibniz substanslära och allt det bästa i hans filosofi. Att jag inte började med denna fråga, berodde på logiska prioriteringar; ty de abstrakta läror vi hittills behandlat, även om de kanske till stor del uppfunnits med detta problem i åtanke, är logiskt föregående: de utgör en apparat som måste behärskas innan Leibniz behandling av den aktuella frågan kan förstås.

Detta kapitel kan betraktas som en kommentar till de två första styckena i Monadologin. *"Monaden, som vi här ska tala om,"* säger Leibniz, *"är ingenting annat än en enkel substans, som ingår i*

sammansättningar. Med 'enkel' menas 'utan delar.' Och det måste finnas enkla substanser, eftersom det finns sammansatta; ty en sammansättning är ingenting annat än en samling eller ett aggregat av enkla ting" (L. 217; D. 218; G. vi. 607). I detta uttalande vill jag peka på följande förutsättningar: ① att betydelsen av substans är känd, ② att vi har skäl att anta existensen av något substansiellt men komplext, ③ att allt substansiellt och komplext i slutändan måste vara sammansatt av delar som inte är komplexa, *dvs.* inte har några delar, utan själva är enkla substanser. Av dessa förutsättningar har substansens betydelse redan diskuterats. Antagandet att materia existerar har också visats vara väsentligt. Det återstår att undersöka varför materia är ett aggregat av substanser, och varför den måste bestå av enkla substanser.

Utsträckning som Leibniz utgångspunkt

Leibniz inleder denna diskussion från det faktum att materia är utsträckt, och att utsträckning inte är annat än repetition (jfr G. ii. 261). I detta påstående måste utsträckning noga skiljas från rum. Utsträckning, liksom varaktighet, är en egenskap hos en utsträckt sak, en egenskap som den för med sig från plats till plats. *"En kropp kan byta rum, men kan inte lämna sin utsträckning"* (D. 263; G. vii. 398); allting har sin egen utsträckning och varaktighet, men inte sitt eget rum och sin egen tid (D. 265; G. vii. 399). Vad vi nu är intresserade av är således utsträckning, inte rum. När det gäller utsträckning intog Leibniz en mer eller mindre sunt förnuft-baserad hållning; när det gäller rum hade han en komplicerad och ganska paradoxal teori, som bara kan behandlas fullt ut efter att

utsträckningsläran har utvecklats. Det stora felet hos Leibniz var idén att utsträckning och varaktighet är föregående till rum och tid. Hans logiska ordning, i motsats till upptäckandets ordning, är som följer: Först kommer substansbegreppet, för det andra existensen av många substanser, för det tredje utsträckning som härrör från deras repetition, och för det fjärde rum, beroende av utsträckning, men tillägger ytterligare ordningsbegreppet och tar bort beroendet av *verkliga* substanser. Bevis- eller upptäcktsordningen är emellertid annorlunda. Existensen av många substanser härleds från utsträckningsfaktumet, genom påståendet att utsträckning betyder repetition. Att utsträckning logiskt förutsätter rum, eftersom det i själva verket är egenskapen att uppta så mycket rum, verkar tillräckligt tydligt. Leibniz översåg emellertid detta faktum. Han började med utsträckning, vilket var naturligt för den som ansåg substans som logiskt föregående till rum. Det är lärorikt att jämföra med ordningen i Kants *Kritik*, som börjar med rum och tid, och först därefter går vidare till kategorierna, bland vilka finns substans och attribut. Att detta inte var Leibniz ordning är det främsta invändet mot hans kontinuumfilosofi. I stället började han med en sunt förnuft-baserad teori om utsträckning och varaktighet, som han förgäves försökte lappa ihop med en paradoxal teori om rum och tid.

Utsträckning betyder upprepning

I mitt förra kapitel (s. 78) nämnde jag att ett av Leibniz argument mot uppfattningen att materiens essens är utsträckning härrörde från utsträckningens egen natur. Detta argument måste vi nu

undersöka. Utsträckning, säger han i en dialog riktad mot Malebranche, är inte konkret, utan abstraktionen av det utsträckta. Detta, fortsätter han, är den väsentliga skillnaden mellan hans substansteori och den kartesianska teorin som Malebranche förespråkade (G. vi. 582–4). *"Förutom utsträckning,"* säger han på ett annat ställe, *"måste det finnas ett subjekt som är utsträckt, dvs. en substans som det tillhör att upprepas eller fortsättas. Ty utsträckning betecknar endast en upprepning eller kontinuerlig förökning av det utsträckta, en mångfald, kontinuitet och samtidighet av delar; och följaktligen är utsträckning inte tillräcklig för att förklara den utsträckta eller upprepade substansens egen natur, vars begrepp är tidigare än dess upprepning"* (D. 44; G. iv. 467). Och inte nog med att det måste finnas en mångfald av substanser, utan också – jag antar för att mångfalden ska utgöra en repetition – måste det finnas en upprepad eller utsträckt egenskap. Så i mjölk finns en spridning av vithet, i diamant en spridning av hårdhet (G. vi. 584). Men spridningen av sådana egenskaper är bara skenbar och finns inte i de minsta delarna. Således är den enda egenskap som egentligen är utsträckt motstånd, vilket är essensen av *materia prima* (N. E. p. 700; G. iv. 394). Således är essensen av *materia prima* inte utsträckning, utan är utsträckt, och är faktiskt den enda egenskap som strikt kan kallas utsträckt: ty det är den enda egenskap som är gemensam för alla skapade substanser, och således upprepad överallt. Utsträckning eller primär materia, säger Leibniz, är inget annat än en viss upprepning av ting i den mån de är lika eller oskiljaktiga. Men detta förutsätter ting som upprepas, och som, förutom gemensamma egenskaper, har andra som är särskilda (D. 176; F. de C. 28–30). Denna teori förklarar två viktiga punkter. För det första visar den varför alla monader har

materia prima; ty det är i kraft av denna gemensamma egenskap som en samling monader är utsträckt. För det andra kopplar den samman Identiteten hos det Oskiljbara med utsträckningens abstrakta och fenomenala natur. Ty utsträckning är en upprepning av ting *i den mån* de är oskiljbara; och eftersom inga två ting är verkligt oskiljbara, innebär utsträckning en abstraktion från de egenskaper i vilka de skiljer sig. Således är en samling monader bara utsträckt när vi bortser från allt utom *materia prima* i varje monad och den generella aktivitetsegenskapen, och bara betraktar upprepningen av dessa egenskaper.

Substansessens kan ej vara utsträckning

Men *materia prima*, som vi såg i förra kapitlet, och som ytterligare framgår av att två stycken *materia prima* är oskiljbara, är en blott abstraktion; substanserna vars repetition resulterar i utsträckning måste ha andra egenskaper utöver denna rena passivitet, nämligen den aktivitet som är väsentlig för substans, och de skillnader som krävs för att göra dem många. Varhelst det finns repetition måste det finnas många odelbara substanser. *"Där det bara finns aggregatväsen,"* säger Leibniz, *"finns det inte ens verkliga väsen. Ty varje aggregatväsen förutsätter väsen begåvade med en sann enhet, eftersom det bara härleder sin realitet från de beståndsdelar det är sammansatt av, så att det inte alls kommer att ha någon om varje beståndsdel i sin tur är ett aggregatväsen."* Om vi medger aggregat, *"måste vi antingen komma till matematiska punkter, ... eller atomer hos Epikuros, ... eller så måste vi bekänna att*

det inte finns någon realitet i kropparna, eller slutligen måste vi erkänna i dem några substanser som har en sann enhet" (G. ii. 96). De särskilda invändningarna mot matematiska punkter kommer jag att behandla i samband med kontinuumet. Invändningarna mot atomer – och dessa gäller även mot punkter – är att de är oskiljbara, och att de, om de är rent materiella, inte kan ha aktivitet. Invändningen mot att inte erkänna kropparnas realitet verkar, som jag redan påpekat, inte vara bättre än sunt förnuft; men detta ledde Leibniz att föredra, om han logiskt kunde, teorin om *"sanna enheter"* framför kropparnas blotta overklighet. Samtidigt är det anmärkningsvärt att han i sina tidiga framställningar av monadläran tvekar att tilldela verkliga enheter åt *alla* kroppar, och lutar åt att det kan finnas livlösa kroppar utan några enheter, och därför utan realitet (G. ii. 77 och 127).[(1)] Hans argument kan sålede formuleras så här: Om vi antar att det som framstår som materia för oss är något verkligt, är det uppenbart att det måste vara en mångfald. En mångfald är bara verklig om dess beståndsdelar är verkliga, och ingenting är i slutändan verkligt utom substanser och deras tillstånd. Men mångfalden i detta fall, eftersom dess beståndsdelar existerar samtidigt, är inte bara en mångfald av tillstånd; därför är det en mångfald av substanser, och substanser är nödvändigtvis odelbara. Följaktligen måste det som framstår som materia för oss vara en samling odelbara substanser. Vad inte är ett verkligt väsen, är inte ett *väsen*; om det hörde till en kropps essens att sakna enhet, skulle det höra till dess essens att vara ett blott fenomen (G. II. 97). Dessa verkliga enheter är vad Leibniz kallar *entelechier* eller *former*. Dessa termer, som han lånade från Aristoteles, betecknar, när de används korrekt, inte hela monaden, utan dess aktivitet,

eller det i den som är analogt med en själ, i motsats till dess *materia prima*, som är passiv och är materia även i aristotelisk mening, motsatt form (jfr G. II. 252).

---

(1) Jfr. Stein, *op. cit.* s. 167 not.

Vad är dessa *"sanna enheter"*s natur som ingår i det som framstår som materias realitet? Jag kommer att behandla denna natur i allmänhet i Kapitel XI.; för närvarande är jag intresserad av den bara i den mån den behövs för att förklara utsträckning. I nästa kapitel måste vi undersöka den abstrakta läran om det kontinuerliga och diskreta, om rum och utsträckning, som ligger till grund för detta argument; men det är bra att börja med den mer konkreta formen av Leibniz svåra kontinuumlära.

Tre punktslag. Icke-materiella substanser

Leibniz skiljer mellan tre slags punkter. *"Materiens atomer,"* säger han, *"strid mot förnuftet . . . . endast substansens atomer, dvs. enheter som är verkliga och helt utan delar, är källor till handlingar och de absoluta grundprinciperna för tingens sammansättning, och så att säga de sista elementen i substansanalysen. De skulle kunna kallas metafysiska punkter; de besitter en viss vitalitet och ett slags perception, och matematiska punkter är deras synpunkter för att uttrycka universum. Men när kroppsliga substanser komprimeras, bildar alla deras organ tillsammans endast en fysisk punkt för vår syn. Således är fysiska punkter endast skenbart odelbara; matematiska punkter är exakta, men de är blott modaliteter; endast metafysiska punkter eller de som tillhör substansen (bildade av former eller själar)*

är exakta och verkliga, och utan dem skulle inget verkligt existera, ty utan sanna enheter skulle det inte finnas någon mångfald" (D. 76; L. 310–1; G. iv. 482). Uttrycket *"metafysiska punkter"* är inte vanligt och används tydligen endast för att framhäva kopplingen till oändlig delning. Vi kan formulera det så här: Rum består av en samling avståndsrelationer; termerna för sådana relationer, enkelt tagna som termer, är *matematiska punkter*. De är således blott modaliteter, enbart en aspekt eller egenskap hos de faktiska termerna, vilka är *metafysiska punkter* eller monader. Den *fysiska punkten* är däremot en infinitesimal utsträckning av det slag som används i infinitesimalkalkylen. Den är inte verkligt odelbar, eftersom den trots allt är en liten *utsträckning*, och utsträckning är i grunden repetition. Argumentet kan kort sammanfattas så här: Materien som sådan är utsträckt; utsträckning är i grunden mångfald; därför kan elementen i det utsträckta inte själva vara utsträckta. En enkel substans kan inte vara utsträckt, eftersom all utsträckning är sammansatt (G. iii. 363). Materiella atomer strider mot förnuftet, eftersom de skulle vara odelbara enheter vars essens är delbarhet. Därför är materiens beståndsdelar inte materiella, om det materiella måste vara utsträckt. Men beståndsdelarna kan inte vara matematiska punkter, eftersom dessa är rent abstrakta, inte existerande, och inte utgör utsträckning. Beståndsdelarna i det som framstår som materia är därför outsträckta och inte matematiska punkter. De måste vara substanser, begåvade med aktivitet, och skilja sig *inbördes* på grund av identiteten hos de oskiljaktiga. Därför återstår inget bland erfarenhetens objekt som dessa substanser kan vara, utom något analogt med själar. Själar är konkreta existenser eller substanser som skiljer sig *inbördes* och är outsträckta. Dessa

måste därför vara beståndsdelarna i det som tycks vara kroppar. Kroppar som sådana, *dvs.* som utsträckta, är fenomen; men de är *phenomena bene fundata*, eftersom de är framträdanden av samlingar verkliga substanser. Deras natur är kraft, och de är odelbara likt våra sinnen (D. 72; L. 301; G. iv. 479).

Argumentet är utmärkt framställt i ett brev till De Volder (G. ii. 267). De Volder säger: Eftersom utsträckning är nödvändig för en matematisk kropp, dras med rätta slutsatsen att i en sådan kropp inte kan tilldelas några odelbara enheter, men detta bevisar inte att den matematiska kroppen saknar verklighet. Till detta argument ger Leibniz ett mycket utförligt svar. Det som kan delas i flera delar, säger han, är en mängd av flera; en mängd är endast ett för sinnet och har ingen verklighet utom den som tillförs av dess beståndsdelar. Därför finns det i tingen odelbara enheter, eftersom det annars inte skulle finnas några sanna enheter i tingen, eller någon icke-härledd verklighet, vilket är absurt. Ty där det inte finns någon sann enhet, finns ingen sann mångfald. Och där det inte finns någon icke-härledd verklighet, finns ingen verklighet alls, eftersom denna till slut måste härledas från något subjekt. Vidare, säger han, drar jag slutsatsen att i kropparnas massa kan odelbara enheter eller grundbeståndsdelar *finnas*. *Kroppar* är alltid delbara och alltid delade, men inte så de element som utgör dem. Den *matematiska* kroppen är inte verklig, eftersom den saknar sådana beståndsdelar; den är något mentalt och betecknar en blott mångfald av delar. Precis som tal inte är substans utan numrerade ting, är den matematiska kroppen eller utsträckningen inte substans utan aktivitet och passivitet. Men i verkliga kroppsliga ting är delarna inte obestämda (som i rymden,

som är en mental sak), utan faktiskt tilldelade på ett visst sätt, eftersom naturen inrättar faktiska delningar och underdelningar enligt rörelsernas variationer; och dessa delningar fortsätter i oändligheten, men resulterar ändå i vissa grundläggande beståndsdelar eller verkliga enheter, bara i oändligt antal. Men strängt taget är materia inte *sammansatt* av konstitutiva enheter, utan uppstår ur dem, eftersom materia eller utsträckt massa endast är ett välgrundat fenomen och all verklighet består av enheter. Därför kan fenomen alltid delas i mindre fenomen, och det finns inga minsta fenomen. Substantiella enheter är inte delar utan grundvalar för fenomen.

Rörelse fenomenal, kraft verklig

Många saker i detta argument förutsätter Leibniz allmänna ställningstagande till kontinuitet, en position som, tillsammans med hans rumsteori, måste lämnas till nästa kapitel. För att rättvist återge innebörden av Leibniz argument från utsträckning till monader, måste man dock komma ihåg att han trodde sig, på en rent dynamisk grund, ha visat att materia är framträdandet av något substansiellt. Ty kraft, som han ansåg vara likvärdig med aktivitet, krävs av rörelselagarna och krävs i varje materiedel. Att det måste finnas entelekier utspridda överallt i materien följer av att rörelseprinciper är så spridda (G. vii. 330). Och från detta perspektiv kan vi ge en något bättre innebörd än tidigare framstod åt kraftläran. Kraft är mer verklig än rörelse eller ens materia. Rörelse är inte en orsak utan en effekt av kraft och är inte mer ett verkligt väsen än tid. Men kraft *är* ett verkligt väsen,

fastän materia endast är ett välgrundat fenomen (G. ii. 115; iii. 457). Så även om materia och rörelse endast är skenbara, är de skenbara *av* något som har aktivitet och därför av något substansiellt. Om vi antar, som Leibniz alltid gör, att våra perceptioner av materia *överensstämmer* med en verklig värld utanför oss, så måste denna värld, på dynamiska grunder, innehålla krafter och därför substanser. Den enda svårigheten är att förena denna syn med den godtyckliga och oändliga delbarheten hos materia. Denna svårighet för oss till läran om oändlighet och kontinuitet.

Kapitel IX

Kontinuumets labyrint

Punktsvårigheter

I föregående kapitel såg vi att materia är ett fenomen som uppstår ur aggregat av verkliga enheter eller monader. Utsträckning är repetition, och det utsträckta är därför mångfaldigt. Men om det som framstår som materia är en mångfald, måste det vara en oändlig mångfald. Ty allt utsträckt kan delas *ad infinitum*. Massa, säger Leibniz, är diskret, *dvs.* en verklig mängd, men sammansatt av ett oändligt antal enheter (G. ii. 379). Här ser vi Leibniz tro på det aktualt oändliga. Ett aktualt oändligt har allmänt ansetts otillåtet, och Leibniz, genom att acceptera det, står inför kontinuumproblemet. Vid denna punkt är det därför nödvändigt att undersöka hans åsikter om oändlighet, kontinuitet, oändligt tal och oändlig delning. Dessa måste behandlas innan vi går vidare med beskrivningen av de sanna enheterna eller monaderna, eftersom Leibniz hävdar att han härleder monadernas existens och natur i stor utsträckning ur behovet att förklara kontinuum. *"I denna betraktelse"* (*dvs.* av monader), säger han, *"uppstår ingen utsträckning eller sammansättning av kontinuum, och alla svårigheter kring punkter försvinner. Och det är detta jag avsåg att säga någonstans i min Théodicée, nämligen att kontinuumets svårigheter bör varna oss om att ting måste uppfattas på ett helt annat sätt"* (G. ii. 451; jfr G. vi. 29). Vidare säger han (G. ii.

262): *"Monaden ensamt är en substans, kroppen är substanser, inte en substans; och svårigheterna med kontinuumets sammansättning och andra besläktade kan inte undvikas på annat sätt"*; och *"inget utom geometri kan erbjuda en tråd genom labyrinten av kontinuumets sammansättning, av maxima och minima, och av det otilldelbara och oändliga, och ingen kommer att nå en verkligt solid metafysik utan att ha gått genom den labyrinten."* [(1)] Vilka är då kontinuumets svårigheter, och hur undviks de? Jag kan inte hoppas göra ämnet begripligt, både eftersom det är nästan det svåraste inom filosofin och eftersom Leibniz behandling erbjuder särskilda svårigheter för kommentatorn.

[(1)] Cohen, Infinitesimalmethode, s. 64; G. M. vii. 326.

Aktuellt oändligt men ej oändligt tal

Var och en som någonsin hört talas om Leibniz vet att han trodde på det aktualt oändliga. Få citat av honom är mer bekanta än följande (D. 65; G. I. 416): *"Jag är så mycket för det aktualt oändliga att jag, i stället för att medge att naturen avskyr det, som vanligen sägs, anser att naturen åstadkommer det överallt för att desto bättre beteckna dess skapares fullkomligheter. Således tror jag att det inte finns någon del av materien som inte är, jag säger inte delbar, utan faktiskt delad; och följaktligen måste den minsta partikel anses som en värld full av en oändlighet av olika varelser."* Sådana passager, säger jag, är välkända och sammanfattas i den vanliga anmärkningen att Leibniz trodde på det aktualt oändliga, *d.v.s.* på vad en hegelian skulle kalla det falska oändliga. Men detta är ingalunda hela sanningen i frågan. Till att börja med förnekade Leibniz det

oändliga *talet* och stödde sitt förnekande med mycket solida argument.[2] För det andra var han bekant med distinktionen, som senare användes av Hegel, mellan det sanna och falska oändliga. *"Det sanna oändliga,"* säger han, *"finns, strängt taget, endast i det Absoluta, som är föregående till all sammansättning och inte bildas genom tillägg av delar"*;[3] ett oändligt aggregat är inte ett verkligt helt och därför inte verkligt oändligt (G. ii. 304–5; N. E. pp. 161–3; G. v. 143–5). Och dessa påståenden görs inte i glömska av hans försvar för det aktualt oändliga. Tvärtom säger han i ett avsnitt: *"Argument mot aktual oändlighet förutsätter att om detta medges, kommer ett oändligt tal att finnas, och att alla oändligheter kommer att vara lika. Men man bör observera att ett oändligt aggregat varken är ett helt, eller besitter storhet, eller är förenligt med tal"* (G. ii. 304). Det aktualt oändliga försvaras således med den uttryckliga motiveringen att det inte leder till ett oändligt tal. Vi måste därför hålla med om att Leibniz åsikter om oändligheten inte alls är så enkla eller naiva som ofta antagits. Att redogöra för teorin från vilken ovanstående anmärkningar följer är ett svårt försök, men detta försök måste jag nu göra.

---

[2] Jmf. G. vi. 629; I. 338; ii. 304-5; v. 144; N. E. p. 161.

[3] N. E. p. 162; G. v. 144. Jmf. följande passus: *"Jag instämmer med Mr Locke att, strängt taget, kan sägas att det inte finns något rum, ingen tid och inget tal som är oändligt, utan att det endast är sant att hur stort ett rum, en tid eller ett tal än må vara, finns alltid ett annat större än det, ad infinitum; och att således det sanna oändliga inte återfinnes i ett helt som består av delar. Det återfinns dock inte desto mindre på annat håll; nämligen i det absoluta, som är utan delar och som inverkar på sammansatta ting eftersom de uppstår genom begränsning av det absoluta. Följaktligen, eftersom det positivt oändliga är ingenting annat än det absoluta, kan sägas att det i denna mening finns en positiv idé om det oändliga, och att denna är föregående till den om det ändliga"* (D. 97; N. E. 16–17; G. v. 17; Erdmanns utgåva, s. 138. G.:s text tycks vara defekt).

Jag har redan haft tillfälle att nämna Hegel, och jag tror en analogi i andra avseenden kan tjäna till att belysa Leibniz argument. För det första verkar han ofta antyda, som vi redan sett i samband med extension, den i grunden hegelska uppfattningen att abstraktion är förfalskning. För det andra bär hans argument i denna fråga, och hela hans deduktion av Monadismen ur kontinuumets svårigheter, en nära likhet med ett dialektiskt argument. Det vill säga, för att uttrycka saken grovt, ett resultat accepteras som sant eftersom det kan härledas från premisser som är erkänt falska och inbördes oförenliga.[4] De som beundrar dessa två element i Hegels filosofi kommer att anse Leibniz argument bättre för att innehålla dem. Men hur som helst underlättas förståelsen av argumentet, om min tolkning är riktig, av denna analogi med en metod som blivit välbekant.

---

[4] Argumentet är inte strikt dialektiskt, men följande uttalande visar dess svaghet. Den allmänna premissen är: Eftersom materia har delar, finns det många realia. Materiens delar är nu utsträckta, och på grund av oändlig delbarhet är de utsträckta delarna alltid utsträckta. Men eftersom extension betyder upprepning, är det upprepade slutligen inte utsträckt. Följaktligen är materiens delar slutligen inte utsträckta. Därför är det självmotsägande att anta att materia har delar. Följaktligen är de många realia inte delar av materia. (Argumentet framställs nästan exakt i denna form i G. vii. 552.)
Det är uppenbart att detta argument, när det erhåller många realia, förutsätter att dessa är delar av materia – en premiss som det tvingas förneka för att visa att realia inte är materiella.

Kontinuitet i en mening förnekad

Trots kontinuitetens lag kan Leibniz filosofi beskrivas som ett fullständigt förnekande av det kontinuerliga. Upprepning är diskret, säger han, där aggregerade delar urskiljs, som i tal: den är kontinuerlig där delarna är obestämda och kan antas på ett

oändligt antal sätt (N. E. p. 700; G. iv. 394). Att något aktualt är kontinuerligt i denna mening, förnekar Leibniz; ty även om det aktuala kan ha ett oändligt antal delar, är dessa delar inte obestämda eller godtyckliga, utan fullkomligt bestämda (G. ii. 379). Endast rum och tid är kontinuerliga i Leibniz mening, och dessa är rent idealiska. I det aktuala, säger han, är det enkla föregående aggregatet; i det idealiga är helheten föregående delen (G. ii. 379). Återigen säger han att kontinuumet är idealiskt eftersom det involverar obestämda delar, medan allt i det aktuala är bestämt. Kontinuumets labyrint, fortsätter han – och detta är en av hans favoritpåpekanden – kommer av att söka efter aktuala delar i det möjligas ordning och obestämda delar i aggregatet av aktualia (G. ii. 282. Jmf. Ib. 379; iv. 491). Detta innebär att punkter och ögonblick inte är aktuala delar av rum och tid, vilka är idealiska;[5] och att inget utsträckt (eftersom det utsträckta är obestämt) kan vara en sann komponent i ett aggregat av substanser, som är aktualt. Vad beträffar rum och tid, och även tal, är det ändliga hela logiskt föregående de delar i vilka det kan delas; vad beträffar substans, tvärtom, är aggregatet logiskt efterföljande de individuella substanser som utgör det.[6]

---

[5] Motsatsen till Cohen, *op. cit.* s. 63, G. M. v. 385: *"En punkt är en oändligt liten eller försvinnande linje."* Detta tycks endast vara avsett matematiskt.

[6] Jmf. G. M. iv. 89 ff.

Vad Leibniz menar, tycks vara detta. Det finns två slags odelbara: enkla idéer och enskilda substanser. I förra meningen är talet ett odelbart: det är en enkel idé, logiskt föregående de bråkdelar vars summa är ett. Dessa bråk förutsätter det, och dess enkelhet vederläggs inte av det faktum att det finns ett oändligt antal bråk

av vilka det kan vara sammansatt. Det är riktigare, faktiskt, att betrakta bråk som bildade genom division av enheten, än att betrakta enheten som bildad genom sammansättning av bråk. Likaså är en halv, abstrakt taget, en blott relation, inte summan av två fjärdedelar; det senare är endast sant om numrerade ting (G. iv. 491). Således har många som filosofierat om punkten och enheten blivit förvirrade genom att inte skilja mellan upplösning i begrepp och uppdelning i delar (G. iii. 583). Likaså, anser Leibniz, är den abstrakta linjen inte sammansatt (G. iv. 491), ty det som är sant om linjen är endast avståndsrelationen, som, såsom relation, är odelbar. Sammansättning existerar endast i konkreta ting, *d.v.s.* i de massor vilkas relationer dessa abstrakta linjer markerar. I substansiella aktualia är helheten en följd eller sammansättning av enkla substanser (*Ib.*). Det är förvirringen mellan det idealiska och det aktuala, säger Leibniz åter, som har trasslat till allt och frambringat kontinuumets labyrint.

Hela före delen i tal, rum, tid

Vid denna punkt tycks det väsentligt att överväga Leibniz rumsteori. Denna teori är mer eller mindre involverad i allt som kan sägas om hans filosofi; jag har redan sagt något om den, och mycket mer kommer att följa. Men här kommer några explicita anmärkningar att belysa kontinuumläran.

De idealia i vilka, enligt Leibniz, helheten är föregående delen, är tal, rum och tid. Vad beträffar tal är det uppenbart att enheten, och även de andra heltalen, är föregående bråken. Vad beträffar rum och tid uppnås ett liknande resultat genom den relationella

teorin. I alla dessa fall skulle Leibniz ha gjort bättre i att djärvt säga att, även om tal och avstånd kan vara större eller mindre, har de inga delar. När det gäller bråk säger han detta (G. iv. 491), och detta är vad han avser att säga i alla sådana fall. Ideal, om de är tal, är begrepp tillämpliga på möjliga aggregat, men är inte själva aggregat; om de är avstånd, är de möjliga relationer och måste skiljas från en extension som sträcker sig från ena änden av avståndet till den andra.

Rum & tid rent relationella

Det finns två huvudtyper av rumsteorier, den ena representerad av Newton, den andra av Leibniz. Dessa två ställs ansikte mot ansikte i kontroversen med Clarke. Båda uppstår genom att betona den ena eller andra av följande par av idéer. Om vi tar två punkter A och B, har de (1) ett avstånd, som helt enkelt är en relation mellan de två, (2) en faktisk längd, bestående av en viss rymdmängd, som sträcker sig från A till B. Om vi insisterar på det förra som rummets väsen, får vi en relationsbaserad teori; termerna A och B, vars avstånd är rumsligt, måste själva vara icke-rumliga, eftersom de inte är relationer. Om vi insisterar på det senare, den faktiska mellanliggande längden, finner vi den delbar i ett oändligt antal punkter, var och en lik de ändpunkter A och B. Detta alternativ ger den newtonska teorin om absolut rymd, som består, inte av en samling möjliga relationer, utan av en oändlig samling faktiska punkter. Invändningen mot Newtons teori är att den är självmotsägande; invändningen mot Leibniz är att den tydligt är oförenlig med fakta och i slutänden lika

självmotsägande som Newtons. En teori fri från båda dessa brister är mycket önskvärd, eftersom den skulle vara något som filosofin hittills inte känt till. Jag ska återkomma till Leibniz argument i nästa kapitel. För nu vill jag bara påpeka konsekvenserna av hans relationsbaserade teori – konsekvenser som också dragits av Lotze och andra som förespråkat denna teori.

Rymd är en samling möjliga avståndsrelationer. Dessa blir faktiska först när punkterna A, B är upptagna av faktiska substanser. Avstånd kan vara större eller mindre, men kan inte delas in i delar, eftersom de är relationer. (Denna konsekvens dras inte av Leibniz, den förnekas faktiskt uttryckligen; men han använder *del* mer generellt än jag gör. Han säger, vilket räcker för mig, att det i rum och tid inte finns några delningar utom sådana som görs av sinnet [G. ii. 278–9]). Och termerna som är på avstånd, eftersom rymden är relationsbaserad, kan inte själva vara rumsliga eller utsträckta. Avståndet bör dessutom analyseras i predikat för de avlägsna termerna A och B; detta gör Leibniz genom att representera avstånd som en del av det sätt på vilket A och B speglar varandra. Och således är en matematisk punkt, *platsen* för A, helt enkelt den egenskap hos A i kraft av vilken den, när som helst, speglar andra ting som den gör. Det är därför matematiska punkter är monadernas *synpunkter*, och också varför de är blotta modaliteter och inte delar av rymden. Denna syn på rymd förklarar också varför helheten inte är sammansatt av sina delar. För delarna av ett avstånd är bara andra mindre avståndsrelationer och förutsätts på inget sätt av det större avståndet, som är logiskt oberoende av dem. Skillnaden är

faktiskt den mellan intensiva och extensiva kvantiteter. Extensiva kvantiteter förutsätter alla beståndsdelar vars summa de är; intensiva kvantiteter, däremot, förutsätter på inget sätt existensen av mindre kvantiteter av samma slag. Leibniz ståndpunkt är således att rumsliga och temporala kvantiteter är relationer och därför intensiva; medan extension är en extensiv kvantitet och förutsätter faktiska delar i det som är utsträckt.[7]

---

[7] Således svarar Leibniz Clarke: *"Vad gäller invändningen att rum och tid är kvantiteter, eller snarare ting begåvade med kvantitet, och att situation och ordning inte är det, svarar jag att ordning också har sin kvantitet; det finns i den det som går före och det som följer; det finns avstånd eller intervall. Relativa ting har sin kvantitet, liksom absoluta. Till exempel har förhållanden eller proportioner i matematiken sin kvantitet och mäts med logaritmer; och ändå är de relationer. Och därför, även om tid och rum består av relationer, har de ändå sin kvantitet"* (D. 270; G. VII. 404). Leibniz åsikter om intensiv kvantitet var emellertud ingalunda klara.

Skillnaden mellan sammansättningen av det faktiska och upplösningen av det ideala är således av stor betydelse. Den förklarar vad Leibniz menar när han säger att ett ögonblick inte är en del av tiden (G. III. 591), och att en matematisk punkt inte är en del av det rumsliga kontinuumet (D. 64, 76; L. 311; G. I. 416; II. 279; IV. 482). Det rumsliga kontinuumet är samlingen av alla möjliga avstånd. Matematiska punkter är bara positioner, *dvs.* möjliga termer för avståndsrelationer. De är således inte av samma ordning som de möjliga avstånd som utgör det rumsliga kontinuumet; de är inte delar av detta kontinuum. Ett avstånd har faktiskt, som relation, inga delar, och därför har vi ingen anledning att upplösa det i odelbara delar. Det som är utsträckt i rymden är däremot konkret; vi har inte bara avstånd utan också termer mellan vilka avstånden gäller. Ett abstrakt rum är inte pluralistiskt, men en kropp som upptar det rummet måste vara

pluralistisk. För istället för blott möjlighet har vi nu något faktiskt i positionerna som annars är *"bara modaliteter."*

Sammanfattning: kontinuum till monader

Vi kan kort sammanfatta hela argumentet på följande sätt. (1) Ingenting är absolut verkligt utom odelbara substanser och deras olika tillstånd (G. ii. 119). Detta är resultatet av den abstrakta logiska lära som jag inledde min redogörelse för Leibniz med; den förutsätts i argumentet från extension till monader och får inte betraktas som ett resultat av det argumentet. (2) Det som framstår för oss som materia är verkligt, även om det *som materia* är fenomenalt. Det verkliga i det som framstår som materia är, som vi såg, ett blott fördom. (3) Materia, *som fenomen*, är en aggregering, faktiskt en aggregering av ett oändligt antal delar. (4) En aggregering kan inte ha någon verklighet utom den den härleder från sina beståndsdelar, eftersom bara substanser är verkliga, och substanser är odelbara. (5) Därför, om det verkliga i det som verkar vara materia ska räddas, måste detta bestå av en oändlig pluralitet av odelbara substanser.

Aggregat fenomenala: inget monadantal

Men oändligt antal är självmotsägande, och vi kan inte nöja oss med påståendet att det finns ett oändligt antal monader. För att undvika detta argument gör Leibniz ett mycket djärvt bruk av sin princip att i konkreta ting är delen före helheten, och att ingenting är absolut verkligt utom odelbara substanser och deras

olika tillstånd. Varelse och enhet, säger han, är utbytbara termer (G. ii. 304). Aggregeringar, som inte har enhet, är bara fenomen, ty utom de ingående monaderna, är resten (aggregeringens enhet, antar jag) tillagd endast genom perception, genom det faktum att de uppfattas samtidigt (G. II. 517). Denna anmärkning är av yttersta vikt. Den är en legitim följd av Leibniz allmänna ståndpunkt och är kanske det bästa alternativet som denna ståndpunkt tillät honom. Samtidigt förstör dess implikationer, som snart ska bli tydliga, fullständigt möjligheten till en pluralitet av substanser.

Leibniz ståndpunkt är denna: att begreppet *helhet* endast kan tillämpas på det som är substansiellt odelbart. Allt som är verkligt i en aggregering är *bara* verkligheten hos dess beståndsdelar tagna en i taget; en samlings enhet är vad Leibniz kallar semi-mental (G. II. 304), och därför är samlingen fenomenal även om dess beståndsdelar alla är verkliga. *Ett* är det enda tal som kan tillämpas på det verkliga, eftersom varje annat tal förutsätter delar, och aggregeringar, liksom relationer, är inga *"verkliga varelser."* Detta förklarar hur oändligt antal kan förnekas samtidigt som det faktiska oändliga erkänns. *"Det finns inget oändligt tal,"* säger Leibniz, *"eller linje eller annan oändlig kvantitet, om de tas som verkliga helheter"* (N. E. p. 161; G. v. 144). En helhet måste vara en substans, och på det som inte är en helhet kan tal inte riktigt tillämpas. Världen är bara verbalt en helhet (G. II. 305), och även en ändlig aggregering av monader är inte en helhet *i sig*. Enheten är mental eller semi-mental. I de flesta passager tillämpar Leibniz denna lära endast på oändliga aggregeringar, men det är uppenbart att den måste gälla lika för alla

aggregeringar. Leibniz verkar ha vetat detta. Således säger han (N. E. p. 148; G. v. 132): *"Kanske är ett dussin eller ett tjog bara relationer och utgörs endast genom relation till förståndet. Enheterna är separata, och förståndet samlar ihop dem, hur spridda de än må vara."* Samma syn uttrycks i slutet av samma kapitel (Bok II. Kap. XII.), där han säger: *"Denna enhet i idén om aggregeringar är mycket sann, men i grunden måste man erkänna att denna enhet i samlingar endast är ett förhållande (rapport) eller en relation, vars grund ligger i det som finns i varje enskild substans för sig. Och därför har dessa varelser genom aggregering ingen annan fullständig enhet än den som är mental; och följaktligen är deras entitet också på något sätt mental eller fenomenal, som regnbågens"* (N. E. 149; G. v. 133).

Denna ståndpunkt utgör en legitim slutsats från teorin att alla påståenden måste reduceras till subjekt-predikat-formen. Påståendet om en pluralitet av substanser följer inte denna form – det tilldelar inte predikat till en substans. Följaktligen tar Leibniz, liksom många senare filosofer, sin tillflykt till medvetandet – man kan nästan säga till apperceptionens syntetiska enhet. Medvetandet, och endast medvetandet, syntetiserar monadernas mångfald; varje enskild monad är verklig oberoende av dess perception, men en samling som sådan får endast en prekär och härledd verklighet genom simultan perception. Således reduceras sanningen i pluralitetsdomen till en dom om tillståndet hos varje monad som uppfattar pluraliteten. Det är endast i en sådan perception som en pluralitet bildar en helhet, och perception definieras därför av Leibniz som uttrycket av en mångfald i en enhet (G. iii. 69).

Svårigheter med denna syn

Denna föreställning, att påståenden härleder sin sanning från att de trod, är något jag kommer att kritisera när jag behandlar Guds förhållande till de eviga sanningarna. För tillfället räcker det att ställa ett dilemma inför Leibniz. Om pluraliteten endast ligger *hos* den uppfattande, kan det inte finnas många uppfattande, och därmed kollapsar hela monadläran. Om pluraliteten *inte* endast ligger hos den uppfattande, då finns ett påstående som inte kan reduceras till subjekt-predikat-formen, grunden för substansbegreppet faller, och påståendet om oändliga aggregat med alla dess motsägelser blir oundvikligt för Leibniz. Den berömda lösningen på kontinuumets svårigheter upplöses således i rök, och vi lämnas med alla materiens problem obesvarade.[8]

---

[8] Den allmänna principen att alla aggregat är fenomenala får inte förväxlas med principen, som Leibniz också höll fast vid, att oändliga aggregat inte har något tal. Den senare principen är kanske ett av de bästa sätten att undkomma antinomin i oändliga tal.

Vi har nu sett hur Leibniz använde sin princip att i verkligheten är delen före helheten. Vi har sett hur detta möjliggjorde för honom att hävda att det finns en oändlig mångfald av ting, samtidigt som han förnekade oändliga tal. Tingenas mångfald, säger han, överskrider varje ändligt tal, eller snarare varje tal (G. vi. 629). Vi kunde endast kräva att något tal skulle vara tillämpligt om denna mångfald vore en helhet; och att den är en helhet, förnekar han, trots att påståendet om en helhet ingår redan i att kalla den en mångfald. Det kan inte förnekas att denna ståndpunkt är förenlig med hans principer, och till och med ett direkt resultat av dem. Men denna konsekvens är av det slag som visar på ett misstag i

principerna. Dilemmat som Leibniz hamnar i är en direkt följd av kombinationen av tre premisser, som, som jag hävdade i kapitel I. (s. 4), är hopplöst oförenliga. Dessa tre premisser är (1) att alla påståenden har ett subjekt och ett predikat, (2) att perception ger kunskap om en värld utöver mig själv eller mina predikat, (3) att jaget är ett ultimat logiskt subjekt.

Kapitel X

Rum- & tidsteori & dess monadsmrelation

Varför substansfilosofi måste förneka rum

Jag har i stora drag redogjort för innebörden av Leibniz teori om rum och tid i föregående kapitel; i detta kapitel önskar jag undersöka dess grundvalar, i vilken utsträckning dessa grundvalar sammanfaller med grundvalarna för monadism generellt, och vilken relation Leibniz monader stod till rummet. Mycket av vad jag kommer att säga kommer också att vara tillämpligt på Lotze,[1] och generellt på alla teorier som förespråkar en pluralitet av ting. Låt oss börja med rumsteorin.

---

[1] Även om Lotze inte slutligen förespråkade pluralitet, utan sammansmälte allt i sitt M.

"Jag har flera demonstrationer," säger Leibniz, *"för att vederlägga inbillningen hos dem som anser att rum är en substans, eller åtminstone ett absolut väsen"* (D. 243; G. vii. 363). Dessa demonstrationer, såsom de förekommer hos Leibniz, utgår från den traditionella logikens grundvalar och har, på denna grund, mycket stor styrka. Ty den traditionella logiken – logiken som ligger till grund för all användning av substans eller det Absoluta – förutsätter, som jag har strävat efter att visa, att alla påståenden har ett subjekt och ett predikat. Om nu rum tillerkänns existens *per se*, samtidigt som substansläran upprätthålls, kommer det att

finnas en relation mellan substanser och de rum de upptar. Men denna relation kommer att vara *sui generis*; den kommer inte att vara en relation av subjekt och predikat, eftersom varje term i relationen existerar och kan fortsätta existera även om relationen förändras. Varken tinget eller rumsdelen förintas när delen lämnas av tinget och återupptas av ett annat ting. Relationen mellan en plats och substansen som upptar den är således en för vilken den traditionella logiken inte hade utrymme. Följaktligen förnekades den oberoende existensen av platser av noggranna filosofer, och erkändes av Newton endast därför att han var blind för dess konsekvenser. Clarke, för att undvika konsekvenserna, gjorde rum och tid till delar av Guds väsen, en ståndpunkt som Leibniz lätt visade vara absurd (D. 263; G. vii. 398). Den åsikt Leibniz egentligen bekämpade var att rum existerar *per se*, och inte som ett blott attribut till någonting.

Vi ser således varför, för en substansfilosofi, det är nödvändigt att vederlägga rummets realitet. En monist måste hävda att rum är ett attribut; en monadist, att rum är en samling av relationer. Mot den förra åsikten är Leibniz ganska stark; till förmån för den senare är han inte övertygande. Men låt oss fortsätta med hans argument.

"Om det inte fanns några skapade varelser," säger Leibniz, *"skulle rum och tid endast finnas i Guds idéer"* (D. 252; G. vii. 376–7). Mot denna åsikt säger Kant: *"Vi kan aldrig föreställa oss att det inte skulle finnas något rum, även om vi gott kan tänka oss att det inte finns några föremål i det"* (ed. Hartenstein, 1867, Vol. iii. s. 59). Här har vi en skarp och tydlig motsättning: Kant har dragit den slutsats som Leibniz teori är avsedd att undvika.[2] *"Om rum är en absolut*

realitet," säger Leibniz, *"långt ifrån att vara en egenskap eller ett tillfälligt förhållande motsatt substans, kommer det att vara mer beständigt än substanser"* (D. 248; G. vii. 373). Vilka var då de argument med vilka Leibniz vederlade rummets realitet?

---

(2) Kants subjektiva syn på rum kan här lämnas utanför.

Leibniz argument mot rumsrealitet

Det abstrakta logiska argumentet, att rummet, om det är verkligt, måste vara antingen subjekt eller predikat, men uppenbarligen ingetdera, framförs inte såvitt jag vet uttryckligen av Leibniz, även om han i kontroversen med Clarke framhåller att rummet, eftersom det har delar, inte kan vara ett attribut hos Gud, och att tomrum inte kan vara ett attribut hos någonting (D. 264, 248; G. vii. 399, 372). Mot att betrakta rummet som ett *attribut* är det egentliga argumentet att materiens essens inte är extension – ett argument som vi redan sett är avgörande. Mot att betrakta rummet som en *substans* eller självständigt existens har Leibniz sitt favoritargument hämtat från Identiteten hos de Oskiljaktiga och Tillräcklighetsprincipen; och detta argument gäller likaledes mot tid. Rummet är absolut enhetligt, och en punkt i det är precis som en annan. Således är inte bara punkterna oskiljaktiga, utan olika arrangemang av ting skulle vara oskiljaktiga – till exempel det faktiska arrangemanget och det som skulle uppstå genom att vrida hela universum med vilken vinkel som helst (D. 243–4; G. vii. 364). Vidare, om tiden vore verklig, kunde världen ha skapats tidigare, och ingen tillräcklig anledning kunde framträda för att skapa den vid en tidpunkt snarare än en annan (D. 249; G. vii. 373).

Och generellt kan universum som helhet inte ha olika absoluta positioner i rum eller tid, eftersom dessa positioner skulle vara oskiljaktiga och därför en och samma (D. 247; G. vii. 372). Utöver dessa argument finns motsägelserna i kontinuiteten, som vi undersökte i föregående kapitel. Rum och tid, om de är verkliga, kan inte sammansättas annat än av *matematiska punkter*; men av dessa kan de aldrig sammansättas, eftersom dessa är blotta ändpunkter; två av dem är inte större än en, precis som två fullkomliga mörker inte är mörkare än ett (G. ii. 347). Och vad tiden beträffar existerar inget av den utom ögonblick, och de är inte egentligen delar av den, och hur kan en sak existera, där ingen del någonsin existerar (D. 268; G. vii. 402)?

Leibniz positionsteori

Men om rum och tid inte är verkliga, vad är de då? Svaret antyds av argumentet från Identiteten hos de Oskiljaktiga. Av det argumentet följer att det inte finns någon absolut position, utan endast ömsesidiga relationer mellan ting, från vilka position abstraheras. Rum är en ordning enligt vilken situationer är arrangerade, och abstrakt rum är den ordningen av situationer, när de uppfattas som möjliga (D. 281; G. vii. 415). Tid är återigen ett förnuftsväsende i precis samma mån som rum, men sam- och efterexistens är något verkligt (G. ii. 183). Men om rum är en ordning av situationer, vad är situationerna själva? Hur ska *de* förklaras relationellt?

I denna fråga är Leibniz mycket explicit (D. 265–7; G. vii. 400–402). När relationssituationen för en kropp A till andra kroppar C,

D, E etc. förändras, samtidigt som de ömsesidiga relationssituationerna för C, D, E etc. inte förändras, drar vi slutsatsen att *orsaken* till förändringen ligger i A, och inte i C, D, E etc. Om nu en annan kropp B har, i förhållande till C, D, E etc., en exakt liknande relationssituation som den A tidigare hade, säger vi att B är på *samma plats* som A var. Men i verkligheten finns ingenting individuellt identiskt i de två fallen; ty i det första fallet var relationssituationerna ett tillstånd hos A, medan de nu är ett tillstånd hos B, och samma individuella tillfällighet kan inte finnas i två olika subjekt. Således är identiteten som antyds i sammanhanget *samma plats* en illusion; det finns endast exakt liknande relationssituationer. Leibniz redogörelse görs onödigt självmotsägande genom införandet av absolut rörelse, som, som vi såg, han härledde ur kraft (jfr. D. 269; G. vii. 404). Från absolut rörelse borde han, liksom Newton, ha härlett absolut position. Men hans redogörelse för situation kan befrias från denna inkonsekvens. Han är angelägen om att ge en entydig mening åt *samma plats*, för att kunna avgjort säga att de två kropparna A och B antingen är eller inte är på samma plats efter varandra. Men detta är, enligt hans teori, varken nödvändigt eller möjligt. Han måste alltid specificera de kroppar i förhållande till vilka plats ska bedömas, och måste medge, vilket han kan utan motsägelse, att andra referenskroppar, lika legitima, skulle ge ett annat resultat. Hans hänvisning till orsaken till situationsförändring beror på en inkonsekvens, grundläggande i hans dynamik, och i all dynamik som arbetar med relativ position, men undvikbar i en relationell rumsteori, så länge ingen hänvisning till dynamik införs. Således kan vi acceptera följande definition: *"Plats är det som vid olika tidpunkter är detsamma för olika existerande ting, när deras*

relationssamvaro med vissa andra existenter...helt överensstämmer." Men när han tillägger att dessa andra existenter *"antas förbli fixa från ett av dessa ögonblick till det andra,"* gör han ett antagande som, i en relationell teori, är fullständigt och absolut meningslöst (D. 266; G. vii. 400). Det är sådana tillägg som visar teoriens svaghet. Det finns uppenbarligen något mer än relationer när det gäller rum, och de som försöker förneka detta kan inte, på grund av uppenbara fakta, undvika att motsäga sig själva. Men genom övning i att förneka det uppenbara måste man medge, kan den relationella teorien uppnå en hög grad av intern självkonsekvens.

Monaders rumsrelation: monadsmfundamentala svårighet

Jag kommer nu till ett annat närbesläktat ämne, nämligen relationen mellan rum och monaderna. Rum, som vi sett, är något rent idealiskt; det är en samling abstrakta möjliga relationer. Nu måste relationer alltid reduceras till attribut hos de relaterade termerna. För att åstadkomma denna reduktion av rumsrelationer måste monaderna och deras perceptioner införas. Och här borde Leibniz ha stött på en stor svårighet – en svårighet som plågar varje monadism, och generellt sett varje filosofi som, samtidigt som den erkänner en extern värld, hävdar rumslighetens subjektivitet.

Svårigheten är denna. Rumsrelationer gäller inte mellan monader, utan endast mellan varje monads samtidiga perceptionsobjekt.[3] Således är rummet egentligen subjektivt, som hos Kant. Likväl skiljer sig perceptionerna hos olika monader på grund av olika

synpunkter; men synpunkter är matematiska punkter, och samlingen av möjliga synpunkter är samlingen av möjliga positioner.[4] Således hade Leibniz två teorier om rummet, den första subjektiv och kantiansk, den andra ger en objektiv motsvarighet, *dvs.* monadernas olika synpunkter. Svårigheten är att den objektiva motsvarigheten inte kan bestå *enbart* i skillnaden mellan synpunkter, såvida inte det subjektiva rummet är *rent* subjektivt; men om det *är* rent subjektivt, har grunden för olika synpunkter försvunnit, eftersom det inte finns någon anledning att tro att fenomen är *bene fundata*.

---

[3] G. ii. 444, 450–I, 378; iii. 357, 623.

[4] Cf. G. ii. 253, 324, 339, 438; iv. 439, 482–3 (D. 76; L. 311), 484–5 (D. 78; L. 314); vii. 303–4 (D. 102; L. 340–2).

Denna svårighets natur kommer att klargöras genom att undersöka utvecklingen av Leibniz åsikter om relationen mellan Monaderna och rummet. Vi ska se att han, när han var ung, i enlighet med sin materialistiska böjelse, definitivt betraktade själar som belägna på punkter i rummet, medan han senare, efter att ha blivit övertygad om rummets overklighet, alltmer strävade efter att betona rummets subjektivitet på bekostnad av den objektiva motsvarigheten.

Leibniz tidiga syner

"För många år sedan," skrev Leibniz 1709, *"när min filosofi ännu inte var tillräckligt mogen, lokaliserade jag själar på punkter"* (G. ii. 372). Från denna tidiga uppfattning verkar han ha hämtat många av sina doktrins premisser, och dessa premisser accepterade han

därefter som en fast grund för vidare argumentation. Genom att glömma att dessa premisser själva härrörde från rummets realitet, var han inte rädd för att använda dem för att motbevisa denna realitet. Sådan, åtminstone, förefaller mig en trolig bild av hans utveckling. Han verkar ha kommit mycket nära sin monadteori 1671–72, för att sedan, genom sin kontakt med kartesianismen, ha ledts bort en tid från sina individualistiska tendenser, och endast återvänt till dem när han hade bevisat otillräckligheten i den kartesianska dynamiken och det falska i påståendet att extension är materiens essens.

Han hade, före sin resa till Paris, redan kommit mycket nära monadläran. *"Jag kan bevisa"*, säger han, *"utifrån rörelsens natur... att själen verkar på sig själv... att själen består av en punkt eller ett centrum, och därför är odelbar, oförgänglig, odödlig... Själen är en liten värld, innesluten i en punkt, och bestående av sina idéer, liksom ett centrum, fastän odelbart, består av vinklar"* (G. I. 61). År 1671 säger han att sina bevis för Gud och odödlighet vilar på den svåra läran om punkten, ögonblicket, det odelbara och viljesträvan – precis samma svårigheter som hans senare teori var ämnad att lösa. *"Själen själv"*, fortsätter han, *"består egentligen i en enda punkt i rummet, medan en kropp upptar en plats." "Om vi ger själen en större plats än en punkt, är den redan en kropp och har partes extra partes; den är därför inte omedelbart närvarande för sig själv."* Men om vi förutsätter att själen består av en punkt, är den odelbar och oförstörbar. Kroppen, säger han, har en substanskärna som alltid bevaras, och denna kärna består av en fysisk punkt, medan själen består av en matematisk punkt (G. I. 52–54).

Hans mellanliggande syner

I dessa tidiga åsikter finns en öppenhjärtig acceptans av rummets realitet och en materialism som påminner om Karl Pearsons centrala telefonväxel.[5] Själen, säger han, måste vara vid den plats där alla rörelser som framkallas av sinnesobjekt sammanstrålar (G. I. 53). Det måste snart ha blivit uppenbart för Leibniz att denna lära inte löste punkternas och ögonblickens svårigheter eller erbjöd en konsekvent substansteori. Så vi finner i hans tidiga publicerade framställningar av monadläran en tredje typ av punkt tillagd ovanpå de två tidigare, nämligen den metafysiska punkten, medan den matematiska punkten inte längre är det själen består av, utan endast dess synvinkel (D. 76; L. 311; G. iv. 482–483).

---

[5] *Grammatik för vetenskap*, Kap. II. § 3.

Hans senare syner

Men även här behöll rummet och den matematiska punkten mer realitet än önskat, och följaktligen försvann både uttrycket *"metafysiska punkter"* och påståendet att matematiska punkter är substansernas synvinklar efter 1695.[6] Efter denna tid talar han fortfarande om synvinklar och förklarar dem alltid genom analogin med rumsliga punkter från vilka världen *så att säga* ses i perspektiv (G. ii. 438; III. 357). Men han insisterar på att detta *enbart* är en analogi, utan att dock tala om vad den är analog med. Han verkar ha varit medveten om svårigheten, eftersom han i sina senare skrifter undviker tydliga uttalanden om själens *ubeitas* (närvaro). Själar kan, anser han, åtminstone i förhållande till

kroppar, ha vad som kan kallas *definitiv* ubeitas, *dvs.* de befinner sig i ett visst volymområde utan att vi kan tilldela dem någon specifik punkt inom detta område (N. E. 230–231; G. v. 205–206). Under sitt sista levnadsår är han ännu mer negativ i sina anmärkningar. *"Gud"*, säger han, *"är inte närvarande hos ting genom position, utan genom väsen; hans närvaro uppenbaras genom hans omedelbara verkan. Själens närvaro är av helt annan natur. Att säga att den är utspridd över hela kroppen gör den utsträckt och delbar. Att säga att den, i sin helhet, finns i varje del av en kropp gör den delbar från sig själv. Att fästa den till en punkt eller sprida den över många punkter är bara missbrukade uttryck, idola tribus"* (D. 245–246; G. vii. 365–366). Efter detta rent negativa uttalande går Leibniz vidare till ett annat ämne. Han verkar faktiskt inte ha något bättre att säga än att det finns tre slag av *ubeitas*, circumskriptiv, definitiv och repletiv,[7] att den första tillhör kroppar, den andra själar och den tredje Gud (N. E. 230; G. v. 205). Det mest bestämda uttalandet finns i ett brev till Lady Masham (G. iii. 357): *"Frågan om (en enkel substans) är någonstans eller ingenstans är en ordfråga: dess natur består inte i utsträckning, men den står i relation till den utsträckning den representerar; och därför måste man placera själen i kroppen, där dess synvinkel är enligt vilken den nu representerar universum. Att begära mer och innesluta själar i dimensioner är att vilja föreställa sig själar som kroppar."* Här, och i alla andra kända passager, vägrar Leibniz att erkänna att alla monader representerar samma värld, och att denna värld alltid av honom föreställs ha något analogt med våra perceptioners rum. Han verkar en gång faktiskt ha insett att argumentet från utsträckning till substanspluralitet förutsatte ett objektivt rum, och har därför förkastat detta argument. *"Vad som hör till*

utsträckning", säger han, *"får inte tillskrivas själar, och vi får inte härleda deras enhet eller pluralitet från kvantitetens kategori, utan från substansens kategori, dvs. inte från punkter, utan från den primitiva verksamhetskraften"* (G. ii. 372). Detta antyder att argumentet från dynamiken är mer fundamentalt än det från utsträckningen – en åsikt som, som vi sett, inte kan upprätthållas. En närmare undersökning avslöjar alltmer hopplösa förvirringar. Han försöker ge monader position genom relation till kroppar. Monader, säger han, är visserligen inte utsträckta, men har en viss typ av situation, *dvs.* en ordnad relation av samexistens till andra ting, genom den maskin de dominerar. *"Utsträckta ting involverar många ting med situation; men enkla ting, även om de saknar utsträckning, måste ändå ha situation i utsträckning, även om denna inte kan anges punctatim som i ofullständiga fenomen"* (G. II. 253). Vidare säger han att en enkel substans, även om den saknar utsträckning, har position, som är grunden för utsträckning, eftersom utsträckning är en samtidig kontinuerlig upprepning av position (G. II. 339). Eftersom han också insisterar på att ett oändligt antal *punkter* inte tillsammans utgör en utsträckning (*ib. 370*), måste vi anta att positionen i detta fall också innebär närvaro i en volym, inte i en punkt. Denna åsikt, märkligt nog, framförs uttryckligt i det nya systemet, samma verk där han talar om matematiska punkter som själarnas synvinklar. Efter att ha förklarat föreningen av själ och kropp genom den förutbestämda harmonin fortsätter han: *"Och härigenom kan vi förstå hur själen har sin säte i kroppen genom en omedelbar närvaro, som inte kunde vara större, eftersom själen är i kroppen som enheten (eller enheten: franskan är unité) är i resultatet av enheter, vilket är mängden."* [8] Denna orimliga föreställning om

omedelbar närvaro i en volym gjordes trovärdig genom hänvisning till den organiska kroppen eller maskinen; men eftersom denna i sin tur bestod av monader skulle en ny förklaring ha krävts för *deras* position. Själar, säger Leibniz, ska inte anses vara i punkter, men vi kan säga att de är på en plats genom korrespondens och därmed finns i hela den kropp de animerar (G. ii. 371). Men eftersom kroppen i sin tur består av monader uppstår den uppenbara frågan: Var finns kroppen? Kort sagt ger inga av hans knep Leibniz någon flyktväg från ett objektivt rum, före det fenomenala och subjektiva rummet i varje monads perceptioner; och detta borde ha varit uppenbart för honom, med tanke på att det inte finns lika många rum som monader, utan ett rum, och till och med endast ett för alla möjliga världar.[9] Hopningen av relationer och platser som utgör rummet finns inte bara i monadernas perceptioner, utan måste faktiskt vara något som uppfattas i alla dessa perceptioner. Förvirringen som Leibniz hamnar i är straffet för att ta utsträckning som prior till rum, och de avslöjar ett grundläggande invändning mot alla monadologier. För dessa, eftersom de arbetar med substans, måste förneka rummets realitet; men för att erhålla en pluralitet av samtidiga substanser måste de smyghypotesera denna realitet. Spinoza, kan vi säga, hade visat att den faktiska världen inte kunde förklaras med en enda substans; Leibniz visade att den inte kunde förklaras med många substanser. Det blev därför nödvändigt att grunda metafysiken på något annat begrepp än substans – en uppgift som ännu inte är fullbordad.

[6] Det tidigare försvinnandet ska inte tillskrivas enbart upptäckten av termen *monad* år 1696, eftersom han behöll andra termer—entelechier, enkla substanser, former etc.—trots införandet av ordet *monad*.

(7) En åsikt som visserligen citeras som skolornas, men utan ogillande.

(8) G. iv. 485; D. 78; L. 314. Jfr. Mr Lattas not om detta avsnitt. Jag ska återkomma senare till begreppet närvaro genom verkan, som Leibniz tycks tänka på här, när jag behandlar teorin om själ och kropp. Leibniz avfärdade dock med förlöjligande den uppfattning, som tycks följa av denna teori, att själar är utsträckta. Se D. 267; G. vii. 402.

(9) Jfr. D. 102; L. 340-2; G. vii. 303-4; ii. 379.

Tid & förändring

Det återstår att säga något om tid och förändring. Här har vi betydligt färre passager att hänvisa till, och – såvitt jag vet – ingen grundlig diskussion efter att Leibniz filosofi mognat. Tid är, liksom rum, relationell och subjektiv (jfr. D. 244; G. vii. 364; ii. 183). Dess subjektivitet har redan diskuterats i kapitel IV.; här vill jag endast diskutera dess relativitet. Leibniz tycks inte ha insett klart vad detta innebär. Vad det innebär är att vi i tiden, liksom i rummet, endast har avstånd, inte längder eller punkter. Det vill säga, vi har endast *före* och *efter*: händelser är inte vid en viss tidpunkt, utan de som inte är samtidiga har ett avstånd, uttryckt genom att säga att den ena är före den andra. Detta avstånd består inte av tidsögonblick, så att vi inte kan säga att tid förflutit mellan två händelser. Andra händelser kan finnas mellan dem – *dvs.* det kan finnas händelser före den ena i paret och efter den andra. Men när två händelser inte har någon händelse mellan sig, har de endast en relation av före och efter, utan att skiljas av en serie moment. Ingen händelse kan vara någon tidslängd, eftersom det inte finns något sådant som en tidslängd – det finns endast olika händelser som bildar en serie. Vi kan heller inte säga att händelser varar ett ögonblick, eftersom det inte finns några ögonblick. Således kommer det inte att finnas något sådant som en *tillstånd*

av förändring, eftersom detta förutsätter kontinuitet. I rörelse, till exempel, kommer vi att ha olika rumsliga positioner som ockuperas i följd, men det kommer inte att finnas en övergång från en till en annan. Det är sant att Leibniz anser att tiden är ett plenum (D. 281; G. VII. 415) – en fras som, liksom för rummet, på en relationell teori endast kan betyda att de minsta faktiskt förekommande avstånden är infinitesimala. Eller snarare, eftersom Leibniz erkänner (N. E. 159; G. v. 142) att om två händelser endast skiljdes av tom tid, skulle vi aldrig kunna upptäcka mängden av sådan tid, måste vi mena, när vi säger att tiden är ett plenum, att det mellan två givna händelser alltid finns en annan. Men denna syn lämnar *svårigheterna* med kontinuitet intakta.

När denna syn tillämpas på rörelse får den inte uttryckas som att en kropp omedelbart passerar från en plats till en annan och sedan stannar där tills den gör ett nytt språng. Detta skulle innebära att tid förflöt mellan på varandra följande språng, medan kärnan i den relationella synen är att ingen tid förflyter: närvaro i en position i rummet skiljs av ett temporalt avstånd, men inte av en temporallängd (jfr. s. 131), från närvaron vid nästa ockuperade position. Vi får heller inte säga att en rörlig kropp ibland är i rörelse och ibland i vila; i själva verket kan den aldrig, i ordens vanliga betydelse, varken vara i vila eller i rörelse. Att säga att en kropp är i vila kan endast betyda att dess ockupation av en viss position i rummet är samtidig (där samtidighet är en grundläggande relation) med två händelser som inte är samtidiga med varandra. Och att säga att en kropp är i rörelse kommer att betyda att dess ockupation av en position och dess ockupation av

en annan är successiva. Men härifrån kommer vi aldrig att nå ett rörelsetillstånd, inte ens genom att ta ett oändligt antal rumsliga positioner i följd. Exakt samma argument kommer att gälla för förändring i allmänhet, och ett rörelse- eller förändringstillstånd är, som vi sett, absolut nödvändigt för Leibniz lära om aktivitet.[10]

[10] Jfr. G. iv. 513. Jag känner till ingen diskussion om rörelsens svårigheter utom den i *Archiv f. Gesch. der Phil.* I. 213-4 som tillhör 1676 och ger lite ljus över vad Leibniz tänkte när hans filosofi var mogen.

Monadismens osymmetriska syn på rum & tid

Den relationella tidsteorin är överlag mer paradoxal än rumsteorin, vilket beror på att det förflutna och framtiden inte existerar på samma sätt som nuet. Dessutom erkänner Leibniz att tidigare tid har en naturlig prioritet över senare tid (G. III. 582), och att det troligen fanns en första händelse, *dvs.* skapelsen (D. 274; G. VII. 408) – erkännanden som avsevärt ökar svårigheten att upprätthålla relativiteten hos temporal position. Dessutom finns det i alla monadologier en asymmetri när det gäller tingens relation till rum och tid, för vilken det, såvitt jag vet, inte finns något att anföra utom jagets skenbara beständighet. Man anser att substanser består genom tiden, men inte genomtränger rummet.

Skillnad i rumslig position vid samma tidpunkt visar skillnad i substans, men skillnad i temporal position på samma plats visar inte detta. Tidsordningen består av relationer mellan predikat, medan rumsordningen gäller mellan substanser. För detta viktiga antagande finns det hos Leibniz inget som helst argument. Det

görs förvirrat av sunt förnuft när det gäller ting, och verkar ha lånats därifrån helt okritiskt av alla monadologier. Att det har diskuterats så lite, även av dem som trodde att de behandlade tid och rum på liknande sätt, är ett märkligt och olyckligt exempel på den psykologiska inbillningens styrka.

Leibniz tro på rums & tids objektiv motpart

Det verkar således som om Leibniz, mer eller mindre omedvetet, hade två teorier om rum och tid, den ena subjektiv, som endast ger relationer mellan varje monads perceptioner, den andra objektiv, som ger perceptionernas relationer en motsvarighet i perceptionernas *objekt*, som är en och samma för alla monader och till och med för alla möjliga världar. Denna motsvarighet skulle Leibniz gärna ha betraktat som en "rent idealisk sak", ett "förnufts väsen", en "mental entitet". Jag vill kort upprepa skälen till att dessa nedsättande benämningar endast är tillämpliga på *subjektivt* rum och tid, inte på den motsvarighet de måste ha utanför perceptionen. Detta kommer att åstadkommas genom att rekapitulera argumenten som monadologin bygger på.

"*Kroppen är en sammansättning av substanser,*" säger Leibniz, "*och inte egentligen en substans. Därför måste det finnas odelbara substanser överallt i kroppen*" (D. 38; G. II. 135).[11] Detta argument skulle försvinna om rummet vore *rent* subjektivt och kroppen utsträckt, som hos Kant, ett rent fenomen. Ett annat favoritargument för skillnad mellan monader, som enligt Leibniz står på samma nivå som geometriska bevis (G. II. 295), är att om de inte vore olika skulle rörelse i ett fullt rum inte göra någon

skillnad, eftersom varje plats bara kunde ta emot motsvarigheten till vad den tidigare hade (D. 219; L. 221; G. VI. 608)—återigen ett argument som involverar en *plats* som inte bara finns i monadernas perceptioner. Detta hänger samman med hans argument att entelechier måste vara utspridda i materien, eftersom rörelseprinciper är så utspridda (G. VII. 330). En annan anledning till rummets och tidens objektivitet är att de är ordningar för det möjliga likaväl som det faktiska, samtidigt som de ändå på något sätt existerade efter skapelsen annorlunda än de gjorde i Guds medvetande. Vid tingens ursprung, får vi veta, användes en gudomlig matematik för att bestämma den största möjliga existensen, *"med hänsyn till tidens och platsens kapacitet (eller den möjliga existensordningen)"* (D. 102; L. 341; G. VII. 304). Denna möjliga ordning existerade före skapelsen bara i Guds medvetande (D. 252; G. VII. 377), men efter skapelsen existerade den på annat sätt; Leibniz förklarar uttryckligen att rummet inte, som Gud, existerar nödvändigt (G. VI. 405), även om rummet som blott objekt i Guds förståelse givetvis måste existera nödvändigt. Därför måste vi skilja på (1) rum och tid i Guds medvetande, (2) rum och tid i varje monads perceptioner, (3) objektivt rum och tid, som existerade efter skapelsen men inte före. Denna tredje sort skulle för Leibniz fortfarande vara relationell. Så säger han (D. 209; L. 408; G. VI. 598), *"Det finns enkla substanser överallt, faktiskt åtskilda genom egna handlingar som ständigt förändrar sina relationer."* Men det viktiga är att relationerna, som är mellan monader och inte mellan en monads olika perceptioner, skulle vara oåterkalleliga relationer, inte par av adjektiv för monader. För samtidighet är detta särskilt uppenbart och verkar förutsättas i

perceptionsbegreppet. Om så är fallet är det en dödlig cirkel att härleda samtidighet ur perception.

---

(11) Jfr. G. II. 301: *"Eftersom monader eller principer för substansiell enhet finns överallt i materien, följer att det måste finnas ett faktiskt oändligt antal, eftersom det inte finns någon del, eller del av en del, som inte innehåller monader."*

Kapitel XI

Monaders natur i allmänhet

Perception

Jag övergår nu till att beskriva monadernas gemensamma egenskaper. De första är *perception* och *appetition*. Att monader måste ha perceptioner bevisas på olika sätt. (1) (D. 209; L. 407; G. vi. 598) Monader *"kan inte ha former; annars skulle de ha delar. Följaktligen kan en monad, i sig själv vid en given tidpunkt, inte skiljas från en annan annat än genom interna egenskaper och handlingar, vilka endast kan vara dess perceptioner (det vill säga representationer av det sammansatta eller det yttre i det enkla) och dess appetitioner (dess tendenser att gå från en perception till en annan), som är förändringens principer."* Det vill säga, på grund av identiteten hos de oskiljaktiga måste monader skilja sig åt; men eftersom de saknar delar kan de bara skilja sig i interna tillstånd; och interna tillstånd är, såvitt erfarenheten visar, antingen perceptioner eller appetitioner. (2) Ett annat argument av mer dynamisk art (D. 210; L. 409; G. vi. 599). *"Eftersom världen är ett fullt rum hänger allt samman, och varje kropp verkar på varje annan, mer eller mindre beroende på avstånd, och påverkas av den andra genom reaktion. Följaktligen är varje monad en levande spegel, eller en spegel med inre aktivitet, som representerar universum från sitt synvinkel."* Leibniz kunde uppenbarligen inte använda detta argument för att bevisa att han själv har perceptioner, eftersom dessa i ett sådant system

förutsätts i dynamiken. Beviset att alla monader har perceptioner förutsätter således att man själv har dem, vilket förblir en premiss. Vad som bevisas är att allt annat består av liknande substanser med liknande perceptioner.

Att Leibniz själv hade perceptioner, eller att det finns en värld utanför sig själv eller ens egna predikat, härledde han aldrig från någon ytterligare princip. *"Själar känner till ting,"* säger han, *"eftersom Gud har lagt i dem en princip som representerar ting utanför"* (D. 251; G. vii. 375. Jfr. D. 275–6; G. vii. 410). *"Det mirakulösa, eller snarast underbara, är att varje substans representerar universum från sin synvinkel"* (G. iii. 464). Perception är underbar eftersom den inte kan förstås som en verkan av objektet på den som uppfattar, då substanser aldrig interagerar. Även om den är relaterad till objektet och samtidig med det (eller ungefär så), beror den inte på objektet utan enbart på den uppfattandes natur. Occasionalismen banade väg för denna syn genom läran att sinnet uppfattar materien, även om de två inte kan interagera. Vad Leibniz gjorde var att utvidga teorin för två substanser till ett oändligt antal substanser (D. 275–6; G. vii. 410).

När det gäller innebörden av perception är det *"uttrycket av mångfald i en enhet (l'expression de la multitude dans l'unité)"* (G. iii. 69). Vad Leibniz menar med *uttryck* är mycket tydligt. *"En sak uttrycker en annan,"* säger han, *"...när det finns ett konstant och regelbundet förhållande mellan vad som kan sägas om den ena och den andra. Så uttrycker en perspektivprojektion sitt original. Uttryck är gemensamt för alla former och är ett släkte där naturlig perception, djurisk känsla och intellektuell kunskap är arter. I naturlig perception och känsla räcker det att det delbara och materiella, fördelat mellan*

flera varelser, uttrycks eller representeras i en odelbar varelse eller en substans med sann enhet" (G. ii. 112). Leibniz säger också: *"Det är inte nödvändigt att det som uttrycker liknar det uttryckta, bara en viss analogi av villkor bevaras. . . . . Så är det faktum att idéer om ting finns i oss inget annat än att Gud, skaparen av både ting och sinne, har ingjutit sinnet en tankeförmåga så att det ur sin egen verkan kan dra slutsatser som fullständigt motsvarar vad som följer av tingen. Även om cirkelns idé inte liknar cirkeln kan sanningar dras från den som erfarenheten utan tvivel skulle bekräfta i den verkliga cirkeln"* (N. E. 716–7; G. vii. 264). Perception kan därmed knappast särskiljas från den förutbestämda harmonin och verkar bara vara påståendet att varje tillstånd hos en monad motsvarar, enligt någon lag, varje annan monads samtidiga tillstånd: och så är det, som jag antydde i slutet av kapitel X., samtidighet inbäddad i perceptionsdefinitionen. Det finns dock ett element i perception, nämligen syntesen eller uttrycket av *mångfalden*, som inte bara ingår i den förutbestämda harmonin; detta element måste därför kommas ihåg och betonas.

Strävan

När det gäller *appetition* finns det lite att tillägga utöver vad som sagts om substansens aktivitet. *"Appetit är tendensen från en perception till en annan"* (G. iii. 575). Den uppfattas analogt med viljan. Substansiella formers natur, säger Leibniz, är kraft, som involverar något liknande sensation eller begär, så att de blir lika själar (D. 72; L. 301; G. iv. 479). Perceptioner i monaden uppstår ur varandra enligt aptitlagarna eller slutliga orsaker av gott och ont,

(D. 210; L. 409; G. vi. 599). Endast viljan, dock begränsad till självmedvetna monader, bestäms definitivt av att begärets objekt verkar gott. Denna punkt, där Leibniz är något vag, kommer att behandlas senare.

Perception inte beroende av det uppfattades verkan på den som uppfattar

Leibniz uppfattningsteori får sin egenart genom att han förnekar all inverkan från yttre ting på den uppfattande. Hans teori kan ses som Kant's motsats. Kant ansåg att ting i sig själva är orsaker (eller grunder) till föreställningar, men inte kan kännas igenom föreställningar.[1] Leibniz däremot förnekade orsakssambandet men erkände kunskapen. Hans förnekande av orsakssambandet berodde naturligtvis på hans generella avvisande av transitiv verkan, vilket, som vi såg, grundade sig i hans uppfattning av en individuell substans som evigt innehållande alla sina predikat. *"Jag tror inte,"* säger han, *"att något system är möjligt där monaderna interagerar, eftersom det inte tycks finnas någon möjlig förklaring till sådan verkan. Dessutom skulle sådan verkan vara överflödig, ty varför skulle en monad ge en annan vad den redan har? Ty detta är substansens väsen, att nuet är dräktigt med framtiden"* (G. ii. 503). Hans första något tentativa uttryck för substansernas ömsesidiga oberoende, från januari 1686, är intressant eftersom det mycket klart ger hans skäl för denna åsikt. *"Vi kan på ett vis säga, med god mening, om än inte enligt bruk, att en viss substans aldrig verkar på en annan substans, och inte heller lider av den, om vi betänker att det som händer var och en endast är en följd av dess egen*

idé eller fullständiga begrepp, eftersom denna idé redan innehåller alla dess predikat eller händelser och uttrycker hela universum." Han fortsätter att förklara att inget annat än tankar och uppfattningar kan hända oss, vilka kommer att vara följder av de nuvarande. *"Om jag tydligt kunde se allt som nu händer mig, skulle jag kunna se allt som någonsin kommer att hända mig, och detta skulle ske även om allt utom Gud och mig vore förstört"* (G. iv. 440).

---

(1) *T.ex. Reine Vernunft*, utg. av Hartenstein, 1867, s. 349.

Denna uppfattningsteori har utan tvivel ett paradoxalt sken. Det verkar absurt att anta att kunskap om vad som sker utanför mig skulle uppstå inom mig samtidigt som den yttre händelsen, om det inte finns något orsaksamband mellan dem. Men mot teorin att yttre objekt verkar på medvetandet och framkallar uppfattningar finns många invändningar. En av dessa är att en sådan förklaring inte gäller kunskapen om eviga sanningar. Vi kan inte anta att satsen *"två och två är fyra"* verkar på medvetandet närhelst medvetandet är medvetet om den. Ty en orsak måste vara en händelse, och denna sats är ingen händelse. Vi måste därför erkänna att viss kunskap inte orsakas av den sats som känns. När detta är erkänt verkar det inte finnas skäl att förneka att all kunskap kan ha annan orsak. Leibniz använder, såvitt jag vet, inte uttryckligen detta argument, men hans särskilda iver i första boken av Nya essäer att bevisa att eviga sanningar är medfödda kan hänga samman med någon sådan uppfattning. Enligt hans teori är all kunskap medfödd i samma mening som eviga sanningar, *dvs.* all kunskap härrör från medvetandets natur, inte från sinnets objekt. Det argument

Leibniz faktiskt använder är ett bättre, nämligen oförståeligheten av varje sådan kausal verkan som tillskrivs sinnesobjekt. *"Jag instämmer inte,"* säger Leibniz, *"i de vulgära föreställningarna att tingens bilder förmedlas av sinnesorganen till själen. Ty det är ofattbart genom vilken öppning eller med vilka förmedlingsvägar dessa bilder kan bäras från organet till själen"* (D. 275; G. vii. 410). Ja, det räcker att framställa dessa föreställningar för att se hur *"vulgära"* de är. Men när Leibniz fortsätter, i överensstämmelse med kartesianerna, att *"det inte kan förklaras hur omateriell substans påverkas av materia"* (D. 276; G. vii. 410), använder han ett argument som utan tvivel starkt påverkade hans teoris utformning, men som han ändå inte har minsta rätt att använda. Ty eftersom han hävdar att det bara finns monader, skulle uppfattning, om den orsakades utifrån, fortfarande vara en verkan av lika på lika, och inte, som han antyder, en verkan av blott materia på medvetandet. Förhållandet mellan medvetande och kropp är i själva verket ett förhållande mellan många monader, inte mellan två radikalt olika substanser, medvetande och materia.

Lotzes kritik mot denna syn

Lotze har i sin Metafysik (§§ 63–67) framfört en kritik av monadernas oberoende, som enligt mig visar en grundläggande missuppfattning av Leibniz grundvalar. *"Jag kan inte beundra,"* säger han (§ 63), *"detta uttryck (att monader inte har några fönster), eftersom jag finner det helt omotiverat, och finner att det kategoriskt utesluter just det som ännu var ifrågasatt."* Om Lotze hade kommit

ihåg den rad logiska argument som framförts i Kapitlen II.—IV. ovan, vilka bevisar att om det överhuvudtaget finns substanser, måste var och en vara källan till alla sina predikat, hade han knappast kunnat göra detta uttalande. Om han hade kommit ihåg sin egen filosofi – hur han i nästa kapitel (Bok I. Kap. VI.) måste överge tingens mångfald med det explicita skälet att transitiv verkan är oförståelig – om han hade kommit ihåg att i hans egen lära är en tings enhet i grunden enhet i en kausal serie – om alla eller några av dessa överväganden funnits i hans medvetande, skulle han ha skonat sitt eget glashus och inte vågat kasta sten. Och när vi betänker att ett ting för honom är en enda kausal serie, blir absurditeten i att tillåta interaktion mellan ting en direkt motsägelse. Kausalitetens antinomi – att varje element i nuet måste ha sin verkan, medan ingen verkan kan hävdas utan att ta hänsyn till *hela* nuet – denna antinomi, tror jag, är en som han aldrig var klar över. Han nöjer sig med att först hävda tesen, medan han sysslar med mångfald, och sedan antitesen, när han kommer till sitt *M*, sin enhet. Men att hävda, som han gör, att två kausala serier kan interagera, är en direkt motsägelse, och en som, även om den förkroppsligar en verklig antinomi, knappast gör en man absurd för att förneka den. Lotzes kritik av Leibniz tycks därför bero mer på hans egen tankeförvirring än på något fel hos Leibniz. Det finns lika goda skäl för monadism som för monism, och en monadist måste, med Leibniz, upprätthålla substansernas ömsesidiga oberoende.

Den förut bestämda harmonin

För att förklara hur perceptioner ger kunskap om närvarande yttre ting, fastän de inte beror på dessa ting, uppfann Leibniz den kronande idén i sin filosofi, den idé med vilken han betecknade sitt system. Han älskade att kalla sig själv *"författaren till systemet med den förut bestämda harmonin."* Den förut bestämda harmonin är det i hans filosofi som han tycks ha varit stoltast över. Liksom den ömsesidiga oberoendet hos substanser, var detta utan tvivel föreslaget av förloppet inom den kartesianska filosofin. Liknelsen med klockorna, med vilken han illustrerade den, kan finnas hos Geulincx och andra samtida occasionalister, och till och med hos Descartes.[2] Förhållandet mellan tanke och utsträckning hos Spinoza är mycket likt det mellan två monader hos Leibniz. Den fördel han hade framför occasionalismen, och som han utnyttjade till fullo, var att han genom varje substans aktivitet kunde bevara harmonin i alla serier utan Guds ständiga ingripande. Denna fördel var redan säkerställd hos Spinoza, men inte i occasionalismen såsom den hos Malebranche. Där hölls det att, eftersom materia i grunden är passiv, måste förändringarna i materia som motsvarar de i sinnet åstadkommas genom Guds direkta ingripande i varje fall. Hos Leibniz, tvärtom, krävdes bara ett ursprungligt under för att starta alla klockor (G. III. 143) — resten åstadkoms naturligt. Vi kan anta att Leibniz började med det kartesianska problemet om själens och kroppens harmoni, och fann i sin monadlära en vida större harmoni genom vilken mycket mer förklarades. Den förut bestämda harmonin, anser han, bevisas *a priori*: endast tre förklaringar av förhållandet mellan själ och kropp är möjliga, och av dessa tre är hans den bästa (G. III. 144). De andra två är givetvis *influxus physicus* eller direkta kausala verkan, och systemet med occasionalorsaker, *dvs.*

Guds verkan på materia vid *varje* viljeakt. Så länge materiens fullständiga passivitet upprätthölls, var Leibniz hypotes säkert den bästa. Men systemen hos Geulincx och Spinoza, som han inte tar hänsyn till i detta sammanhang (Geulincx nämns faktiskt aldrig och verkar ha varit okänd för honom), har många av fördelarna i detta problem som han gör anspråk på som särskilt hans egna. Det är intressant att jämföra, till exempel, formuleringen av Prop. XII. Del II. i Spinozas *Etik*: *"Vad som än händer i objektet för idén som utgör den mänskliga sinnet måste uppfattas av det mänskliga sinnet, eller med andra ord, en idé om den saken kommer nödvändigtvis att existera i det mänskliga sinnet. Det vill säga, om objektet för idén som utgör det mänskliga sinnet är en kropp, kan ingenting hända i den kroppen som inte uppfattas av sinnet."* Av en sådan teori är det uppenbart att Leibniz kan ha hämtat många förslag till sin teori om perception och förutbestämd harmoni. Det är därför att beklaga att han inte tog mer hänsyn till denna mer närbesläktade hypotes.

---

[2] Se Ludwig Stein, *Zur Genesis des Occasionalismus, Archiv fur Gesch. der Phil.*, Vol. 1.; särskilt s. 59, not, Leibniz har anklagats för att ha stulit denna illustration från Geulincx, men Stein påpekar att den var så vanlig att den kunde hämtas från många andra källor och inte krävde särskilt erkännande.

Den förut bestämda harmonin är en omedelbar följd av perception och monadernas ömsesidiga oberoende. *"Varje enkel substans, själ eller sann monads natur,"* förklarar Leibniz, *"är sådan att dess efterföljande tillstånd är en följd av det föregående; här är nu orsaken till harmonin funnen. Ty Gud behöver bara göra en enkel substans en gång och i början till en representation av universum, enligt dess synpunkt; eftersom det därav ensamt följer att den alltid kommer att vara så; och att alla enkla substanser alltid kommer att ha*

en harmoni sinsemellan, eftersom de alltid representerar samma universum" (D. 278; G. vii. 412).[3] Varje monad representerar alltid hela universum, och därför överensstämmer alla monaders tillstånd vid varje ögonblick, eftersom det är samma universum de representerar. Mot detta invänder Lotze att vissa monader kan gå igenom sin serie av perceptioner snabbare eller långsammare än andra (Met. § 66). Mot denna svårighet, säger han, minns han inget svar hos Leibniz. Han verkar ha glömt att Clarke framförde exakt samma invändning (G. vii. 387–8) och att Leibniz svarade på den (G. vii. 415 och D. 281). *"Om tiden är längre,"* säger han, *"kommer det att finnas fler successiva och liknande tillstånd inskjutna; och om den är kortare, kommer det att finnas färre; eftersom det inte finns något vakuum, ingen kondensation, och ingen penetration (om jag får uttrycka mig så) i tider, lika lite som på platser."* Det vill säga, precis som mängden *materia prima* är proportionell mot utsträckning, så är antalet händelser proportionellt mot tid. Vad man än kan tänka om detta svar, är det uppenbart att monaderna, om var och en speglar universums nuvarande tillstånd, nödvändigtvis håller jämn takt med varandra. Det är kanske bättre att börja med perception och härleda den förut bestämda harmonin. Ty vissa argument kan framföras, om det erkänns att vi har perceptioner av en yttre värld, för att visa att detta också gäller för andra substanser; och därmed följer den förut bestämda harmonin.

[3] Jfr även G. i. 382–3.

Det återstår att förklara, i termer av monader, förhållandet mellan själ och kropp, och substansernas aktivitet och passivitet. Detta

kommer att försökas i nästa kapitel.

Kapitel XII

Själ och kropp

Monadernas relationer som hädanefter skall betraktas

Jag övergår nu till ett helt nytt avsnitt av monadläran. Hittills har vi betraktat enskilda monader som isolerade enheter, men nu måste vi ägna oss åt deras inbördes relationer. Vi måste faktiskt betrakta samma problem som i ett dualistiskt system skulle vara förhållandet mellan själ och materia. Den speciella formen av detta problem, som vanligen betraktas, är förhållandet mellan själ och kropp. I diskussionen av detta förhållande introducerade Leibniz en ny idé, nämligen *passivitet*. Denna idé var visserligen redan inblandad i *materia prima*, men där var den inte, som i teorin om själ och kropp, relativ till någon annan monads *aktivitet*. Genom detta förhållande får både aktivitet och passivitet nya betydelser. Från denna punkt och framåt är Leibniz filosofi mindre originell än hittills. Han är faktiskt huvudsakligen sysselsatt med att anpassa tidigare teorier (särskilt Spinozas) till monadläran, vilka genom relationen mellan aktivitet och passivitet blir tillgängliga för honom trots förnekandet av transient verkan. Således bör en skarp linje, anser jag, dras mellan de delar av Leibniz filosofi som vi hittills har diskuterat, och de som genom passivitet beror på den skenbara interaktionen mellan monader. De förra verkar huvudsakligen vara originella,

medan de senare till stor del är lånade, om än alltid utan erkännande, från Spinoza.

Kartesianska och spinozistiska synpunkter på relationerna mellan själ och kropp

Problemet med förhållandet mellan själ och kropp var ett som upptog mycket av kartesianernas uppmärksamhet. Descartes egen ståndpunkt i denna fråga, att en direkt verkan av själ på materia är möjlig, genom att förändra *riktningen*, men inte kvantiteten, hos de animala andarnas rörelse, övergavs av hans efterföljare av mycket goda skäl. De insåg att om själ och materia är två substanser, får de inte antas vara i stånd till interaktion. Detta ledde till Occasionalism å ena sidan — teorin att Gud rör kroppen vid våra viljeakter — och till Spinozas teori å den andra sidan. I den senare teorin, som är mer besläktad med Leibniz, är själ och kropp inte olika substanser, utan olika attribut hos en substans, vars modifikationer bildar två parallella serier. Själen är kroppens idé, och varje förändring i kroppen åtföljs, utan interaktion, av en motsvarande förändring i dess idé, *dvs.* i själen. Denna teori, liksom occasionalisternas, gjordes omöjlig för Leibniz genom upptäckten att materiens essens inte är utsträckning, utan att materia nödvändigtvis är plural. Följaktligen behövde han en ny teori om själ och kropp, och detta behov var utan tvivel en huvudorsak till läran om den förut bestämda harmonin.[1] Användningen av denna lära för att förklara förhållandet mellan själ och kropp är mycket genial. Jag ska nu försöka redogöra för den.

[1] I Wolffs filosofi har harmonin mellan alla monader försvunnit, och endast den mellan själ och kropp återstår.

Översikt över Leibniz syn

Kortfattat är läran som följer. Eftersom det inte finns något verkligt utom monader, är kroppen skenet av en oändlig samling monader. Men monader skiljer sig i klarheten av sina perceptioner, och de som har klarare perceptioner är mer aktiva. När en förändring i en monad förklarar en förändring i en annan, sägs den första vara aktiv, den andra passiv. Så, i min kropp, har den monad som är jag själv klarare perceptioner än någon av de andra, och kan sägas vara dominerande i kroppen, eftersom den i förhållande till de andra monaderna är aktiv medan de är passiva.

Det finns ingen verklig interaktion, men skenet av den uppstår genom den förut bestämda harmonin. Således är själen en, kroppen många, och det finns ingen interaktion mellan dem. Men i den mån själen har klara perceptioner, finns skälen till vad som händer i kroppen i själen; och i denna mening verkar själen på kroppen och dominerar den. Detta är konturen av teorin som nu måste undersökas i detalj.

De tre klasserna av monader

För det första finns det tre stora klasser inom monadernas hierarki, inte skarpt åtskilda utan flytande in i varandra. Dessa är nakna monader, själar och andar. *Nakna monader*, även kallade former eller entelechier, har ett minimum av perception och

begär; de har något analogt med själar, men inget som strikt kan kallas en själ. *Själar* skiljer sig från den första klassen genom minne, känsla och uppmärksamhet (D. 190–1; G. vii. 529; D. 220; L. 230; G. vi. 610). Djur har själar, men människor har *andar* eller *rationella* själar. *Andar* omfattar en oändlig hierarki av genier och änglar överlägsna människan, men skiljer sig endast i grad från henne. De definieras av självmedvetande eller apperception, av kunskap om Gud och eviga sanningar, och genom att inneha vad som kallas *förnuft*. Andar speglar inte, som själar, endast skapelsens universum, utan även Gud. De utgör därmed Gudsstaten, i förhållande till vilken Gud ensam äger godhet i egentlig mening [G. vi. 621–2 (D. 231; L. 267–8); kontrast G. vi. 169]. *Andar* är också odödliga: de bevarar moralisk identitet, vilken bygger på självminne, medan andra monader endast är oavbrutna, *d.v.s.* de förblir numeriskt identiska utan att veta om det.

Aktivitet och passivitet

I förhållande till perceptionsklarhet sägs monader vara aktiva eller passiva.[2] Vi kan fortfarande i populär bemärkelse tala om en substans som verkar på en annan, säger Leibniz, när en förändring i den ena förklarar en förändring i den andra (D. 79; L. 317; G. iv. 486). Men *"dominans och underordning av monader, betraktade inom monaderna själva, består endast i graderna av deras fullkomligheter"* (G. ii. 451). *"Modifikationer i en monad är ideala orsaker till sådana i en annan, såtillvida som skälen framträder i en monad som fick Gud att från början ordna modifikationer i den andra"*

(G. ii. 475). Och så hänger kroppen i denna mening på sinnet, eftersom orsaken till det som händer i kroppen finns i sinnet. Såtillvida, fortsätter Leibniz, som själen är fullkomlig och har klara perceptioner, är kroppen den underställd; såtillvida den är ofullkomlig, är den underställd kroppen (G. vi. 138).[3] Vidare säger han att varelsen sägs *verka* externt såtillvida den är fullkomlig, och *lida* av en annan såtillvida den är ofullkomlig. Aktivitet tillskrivs där perceptioner är distinkta, passivitet där de är otydliga. En varelse är fullkomligare än en annan när den innehåller det som ger *a priori* förklaring till vad som händer i den andra, och på detta sätt sägs den verka på en annan. Inflytandet från en monad till en annan är rent idealiskt, genom Gud som uppmärksammar den överlägsna monaden vid regleringen av andra [G. vi. 615 (D. 225; L. 245)]. Varje substans som går mot högre fullkomlighetsgrad verkar, och en som går mot lägre grad lider. I varje substans med perception medför aktivitet glädje, medan passivitet medför smärta (G. iv. 441).

---

[2] Denna betydelse av aktivitet får inte förväxlas med den som är väsentlig för substans.

[3] Jfr Spinozas *Etik*, Del V. Sats X.

Aktiviteten som står i motsats till passivitet skiljer sig helt från den som är väsentlig för substans. *"Om man uppfattar handling i metafysisk sträng bemärkelse,"* säger Leibniz (N. E. s. 218–9; G. v. 195), *"som något som sker i en substans spontant och ur dess egen natur, så handlar allt som är en egentlig substans endast, eftersom allt kommer till den från sig själv, efter Gud, då det är omöjligt att en skapad substans skulle påverka en annan. Men om man uppfattar handling som utövande av fullkomlighet och lidande som dess motsats, så finns aktivitet i sanna substanser endast när deras*

perception (som jag tillerkänner alla) utvecklas och blir tydligare, liksom lidande endast när den blir mer förvirrad; så att i substanser kapabla till njutning och smärta är all aktivitet ett steg mot njutning och all passivitet ett steg mot smärta."

Perceptions fullkomlighet & klarhet

I denna teori, som är full av påminnelser om Spinoza,[4] finns två element i det aktiva: fullkomlighet och perceptionsklarhet. Det är tydligt att Leibniz inte förblandar dessa två element, utan anser dem nödvändigt sammankopplade. Han menar dessutom att hans bruk täcker de fall som vanligen betraktas som fall av aktivitet respektive passivitet. Men dessa idéer behöver förklaring, liksom frasen *"ge a priori förklaring till vad som händer i en annan monad."* Förklaringen är, tror jag, följande.

---

[4] Jfr *t.ex.* Spinoza, *Etik*, Bok III. Sats 1.

Endast andar är goda eller onda som mål i sig: nakna monader och själar är blott medel för dem. I andar bestäms viljan alltid av det godas skäl,[5] *d.v.s.* vi strävar efter vad vi bedömer som det bästa möjliga.[6] Därför kommer vi alltid att agera rätt om vi alltid bedömer rätt (G. vii. 92).[7] Eftersom rätt bedömning bygger på klar perception, är vi mer eller mindre fullkomliga beroende på våra perceptioners klarhetsgrad. I viljan, där vi vanligen sägs vara aktiva, uppfattas övergången till en ny perception som inifrån bestämd - vilket den alltid är - och vår perception är därmed hittills klar. Men i sensation, där vi vanligen sägs vara passiva, framstår den nya perceptionen falskt som yttre, och vår

perception blir därför förvirrad. Vi uppfattar inte kopplingen till tidigare perception och är därmed ofullkomliga. Så Leibniz användning av orden *aktiv* och *passiv* är inte helt avskild från populärt bruk, även om det vore oklokt att se en alltför nära koppling.

---

[5] G. iv. 454; v. 171 (N. E. 190–1); F. de C. 62 (D. 182).

[6] Det är för övrigt så faktiskt tillräckliga skäl för det faktiska skiljs från möjliga tillräckliga skäl för det möjliga. Alla faktiskt tillräckliga skäl är viljebeslut från Gud eller fria varelser, och dessa bestäms alltid av (sann eller falsk) perception av det goda. Men det skulle vara möjligt, inte bara för oss utan även för Gud, att sträva efter ont, och då skulle perceptionen av ont vara ett tillräckligt skäl. Så är *faktiska* tillräckliga skäl finala orsaker och förutsätter hänvisning till det goda. Jfr § 15, *supra*.

[7] Att denna uppfattning ofta motsades av Leibniz (*t.ex.* implicit, *ib.* s. 95) berodde endast på teologiska skäl. Det var den enda uppfattning han hade rätt till.

Och så ska frasen "*innehålla det som ger a priori förklaring till förändringarna i en annan monad*" förstås i relation till både fullkomlighet och perceptionsklarhet. På grund av den förutbestämda harmonin hänger förändringarna i olika monader samman; men förändringar i underlägsna monader existerar huvudsakligen för de korrelerade förändringarnas skull hos andar.[8] Så är förklaring genom tillräckligt skäl eller finala orsaker av händelser i en underlägsen monad endast möjlig genom att ta hänsyn till någon överlägsen monad, där den korrelerade förändringen är god. Men när denna överlägsna monad är fri och på grund av förvirrad perception väljer vad som i själva verket är ont, gäller denna finalförklaring inte längre, och den överlägsna monaden betraktas därför som passiv, eftersom den slutliga orsaken till dess försämring inte ligger i den själv, utan i någon korrelerad förändring på annat håll.

[8] För Leibniz inkonsekvens på denna punkt se § 124..

Materia prima som element i varje monad

I ovanstående teori finns många uppenbara luckor, som jag lämnar okommenterade.[9] Det är viktigare att förklara kopplingen mellan passivitet och *materia prima*. Leibniz skiljer på en plats (G. ii. 252) följande fem termer: *"(1) Den primitiva entelekien eller själen, (2) primär materia eller primitiv passiv kraft, (3) monaden sammansatt av dessa två, (4) massa eller sekundär materia eller den organiska maskinen, vilken otaliga underordnade monader bidrar till, (5) djuret eller den kroppssubstans som den dominerande monaden gör till en maskin."* Dessutom förklaras kopplingen mellan själ och kropp endast genom *materia prima*.[10] Därför måste vi, innan vi kan förstå kopplingen mellan själ och kropp, undersöka *materia primas* natur som element i varje monad och dess förbindelse med *materia prima* i dynamiken.

[9] Den främsta är att det inte finns någon anledning varför aktivitet i en substans bör motsvara passivitet snarare än aktivitet i en annan. Leibniz verkar faktiskt anse det som mer eller mindre tillfälligt när detta inträffar; så säger han (G. iv. 440): *"Det kan hända att en förändring som ökar uttrycket hos den ena minskar det hos den andra."*

[10] G. ii. 520, 248; vi. 546 (D. 169).

Materia prima, som ett element i varje monad, är det vars repetition frambringar den dynamiska *materia prima*. Den identifieras också med passiviteten eller passiva kraften hos varje monad, med förvirrad perception och med ändlighet i allmänhet. Gud kunde beröva en monad *materia secunda*, *dvs.* samlingen av monader som utgör dess kropp; men han kunde inte beröva en monad *materia prima*, utan vilken den skulle vara *actus purus*, *dvs.*

Gud själv (G. ii. 325). Det är således genom *materia prima* som monader skiljs från Gud och görs begränsade och ändliga; och detta tycks vara Leibniz mening när han säger att förvirrade perceptioner är det som involverar materia eller det oändliga i antal (G. iii. 636). I ett brev till Arnauld säger Leibniz: *"Om vi förstår med materia något alltid väsentligt för samma substans, skulle vi, med vissa skolastiker, kunna förstå därav den primitiva passiva kraften hos en substans, och i denna mening skulle materia varken vara utsträckt eller delbar, men den skulle vara principen för delbarhet, eller för det som i den tillhör substansen"* (G. ii. 120) (1687). Detta är, tror jag, den första gången han inför *materia prima* i monadteorin i den mening som getts av *"vissa skolastiker"*, och det bär på en ny idéns tentativitet. Men till denna mening håller han sedan alltid fast. *Materia prima*, säger han, är inte utsträckt, utan är vad utsträckning förutsätter. Det är den passiva kraften som, tillsammans med entelechin eller aktiva kraften, fullbordar monaden, och den hör alltid till sin egen monad.[11] Substanser har metafysisk materia eller passiv kraft så långt de uttrycker något förvirrat; de har aktiv kraft så långt de uttrycker något distinkt (N. E. 720; G. vii. 322). Monader är underkastade passioner och är således inte rena krafter; de är grunden inte bara för handlingar, utan också för motstånd eller mottagligheter, och deras passioner ligger i förvirrade perceptioner (G. iii. 636). Ty substans agerar så mycket den kan, såvida den inte hindras; och den hindras inte naturligt utom inifrån. När en monad sägs hindras av en annan, ska detta förstås av den andras representation i sig själv (G. ii. 516). Dessutom är det inte orimligt, anser Leibniz, att motstånd i en substans endast skulle hindra sin egen aktivitet; vi behöver, säger

han, en begränsningsprincip i begränsade ting, liksom en handlingsprincip i agenter (*ib. 257*).

---

[11] G. ii. 306; jfr även G. iv. 511 (D. 120).

Materia prima som källa till ändlighet, pluralitet och materia

Flera saker är intressanta och anmärkningsvärda i denna teori om *materia prima*. För det första är det lärorikt att observera skillnaden mellan Leibniz beskrivning av begränsning och Spinozas. *"Den sak som kallas ändlig i sin egen art,"* säger Spinoza (Etiken I. Def. 2), *"är den som kan begränsas av en annan sak av samma natur."* Sålunda består ändlighet i en relation till något annat, och det ändliga är inte självsubsisterande. Men Leibniz *materia prima* är inget relativt, utan en del av varje monads natur. Varje monad är begränsad, inte av något annat, utan av sig själv; [12] och således är Gud inte summan av ändliga monader, utan något radikalt annorlunda i sin natur. Förknippat med denna punkt är det sätt på vilket passivitet involverar materia och det oändliga i antal (G. III. 636). Det finns bara ett sätt att uppfatta världen klart, nämligen det sätt på vilket Gud uppfattade den, *dvs.* som den verkligen är. Men det finns ett oändligt antal sätt att uppfatta den förvirrat. Sålunda tillåter Identiteten av det Oskiljaktiga endast en Gud, och är endast förenlig med många andra substanser om dessa alla har perceptioner som är mer eller mindre förvirrade. Och eftersom materia är den förvirrade perceptionen av en oändlig pluralitet av monader, förutsätter materia *materia prima* dubbelt, nämligen som källan till

pluraliteten, och återigen som skälet till varför pluraliteten uppfattas som materia. Och detta för oss till relationen mellan *materia prima* i varje monad och *materia prima* i dynamiken. De två elementen i den dynamiska definitionen – ogenomtränglighet och tröghet – motsvarar respektive, tror jag (även om detta endast är en slutsats), det faktum att monader skiljer sig åt när det gäller deras synvinkel, och det faktum att passivitet orsakar ett motstånd mot en ny perception i monaden. Båda dessa ingår under förvirrad perception. Gud, som ensam ser fullständigt klart, har ingen synvinkel – rymden är för honom som i geometrin, utan något *här* eller *där*. Alla punkter är lika i sin relation till Gud (G. iv. 439; ii. 438), och detsamma måste gälla för tidsdelarna. Sålunda är synvinkeln en del av förvirrad perception, och därför av *materia prima*; och skillnaden i synvinklar är källan till ogenomtränglighet. På liknande sätt, på grund av passivitet eller otydlig perception, ger en given perception inte upphov till den perception som skulle resultera om samma sak uppfattades tydligare; och detta, kan vi anta, är källan till tröghet. Det finns emellertid en skillnad mellan den dynamiska användningen av *materia prima* och användningen i monadteorin, nämligen att i dynamiken tillämpas ordet vanligtvis på en ändlig utsträckning, som härrör från ett oändligt antal monader, medan det i monadteorin tillämpas på motsvarande egenskap hos varje monad, *dvs.* på den egenskap vars repetition krävs för att frambringa utsträckning.

---

[12] Jfr Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3:e uppl. Berlin, 1878, Bd II, s. 150. I ett mycket intressant dokument, som är genomgående spinozistiskt och troligen tillhör perioden mellan 1676 och 1680, ger Leibniz faktiskt Spinozas definition av ändlighet som sin egen: *"Det ändliga involverar negation av något av sin egen art"* (G. VII. 196). Han anmärker dock att denna definition verkar otillämplig på diskreta entiteter.

Och till monaders sammankoppling

Förbindelsen mellan förvirrad perception och synvinkeln förklarar också några ganska svåra uttalanden om monadernas inbördes förbindelse. *"Om det endast fanns andar,"* säger Leibniz, *"skulle de sakna den nödvändiga förbindelsen, utan ordningen av tider och platser. Denna ordning kräver materia och rörelse samt dess lagar"* (G. vi. 172). Gud ensam står över all materia; varelser fria från materia skulle vara desertörer från den allmänna ordningen och avskilda från den universella sammankopplingen (D. 169; G. vi. 546). Återigen uttalar Leibniz sig mot uppfattningen att änglar är kroppslösa andar. Att avlägsna dem från kroppar och platser, säger han, är att avlägsna dem från den universella förbindelsen och världsordningen, som skapas genom relationer till tid och plats (G. ii. 324). Alla dessa uttalanden tycks förklaras av det faktum att platser härrör från synvinklar, och synvinklar involverar förvirrad perception eller *materia prima*. Och detta är återigen intimt förknippat med läran om omedveten perception, som Leibniz framförde med sådan framgång mot Locke. Att hävda att vi speglar hela universum var endast möjligt genom en omfattande användning av denna lära. Och Leibniz förde faktiskt läran så långt att han hävdade att varje perception som vi är medvetna om består av ett oändligt antal omärkliga perceptioner (N. E. 116–8: G. v. 105–7). Han härledde till och med en gång det oändliga antalet monader enbart från denna betraktelse. I våra perceptioner, säger han, hur tydliga de än må vara, finns det förvirrade i vilken grad av litenhet som helst, och till dessa,

liksom till de större och tydligare, kommer monader att motsvara (G. ii. 460–1).

Två teorier om själ och kropp hos Leibniz

Vi kan nu försöka förstå förbindelsen mellan själ och kropp. Här finns, tror jag, två inkonsekventa teorier, båda förekommande hos Leibniz. Detta har lett till en uppdelning bland kommentatorer, där somliga insisterar på den ena som den enda teorin, andra på den andra. Eftersom jag inte funnit något sätt att förena alla Leibniz uttalanden i ämnet, kommer jag först att framlägga den teori som tycks mig vara förenlig med resten av hans filosofi, och därefter gå vidare till den andra teorin, där jag visar varför den inte kan förenas med hans andra åsikter och hur han verkar ha letts till den. Den första teorin har stödjts av Erdmann, den andra av Kuno Fischer, i vars historiska framställningar argumenten kan finnas utförligt.

Första teorin

Vi måste först skilja en organisk kropp från en blott massa. En organisk kropp har en dominerande monad, genom vilken den förvärvar en viss enhet. Det är med avseende på denna enhets natur och grad som de två teorierna skiljer sig. En oorganisk kropp har ingen sådan enskild dominerande monad, utan är ett blott aggregat.[13] Men varje monad tillhör *någon* organisk kropp, antingen som dominerande eller underordnad monad.[14] Varje organisk kropp är sammansatt av ett oändligt antal mindre

organiska kroppar, där de minsta organiska kropparna endast upptar en fysisk punkt. En naturlig maskin, säger Leibniz, är en maskin även i sina minsta märkbara delar [G. vi. 599 (D. 209; L. 408); G. ii. 100; iv. 492]. Enligt den första teorin dominerar den dominerande monaden i den meningen att den representerar tydligare vad de andra monaderna representerar mycket förvirrat. I enlighet med kroppens affektioner representerar den dominerande monaden, som ett centrum, ting utanför sig själv [G. vi. 598 (D. 209; L. 407)]. Leibniz är inte särskilt bestämd när det gäller innebörden av dominans, men följande tycks vara hans mening. Varje monad uppfattar tydligare vad som händer i dess närhet än vad som händer på avstånd [G. ii. 74; G. vi. 599 (D. 210; L. 409)]. Om det då, inom ett visst område, finns en monad med mycket klarare perceptioner än de andra, kan denna monad uppfatta allt som händer inom det området tydligare än någon av de andra inom samma område. Och i denna mening kan den vara dominerande över alla monader i sin omedelbara närhet.

---

[13] G. vi. 539 (D. 163); G. v. 309 (N. H. 362); G. ii. 75, 100.

[14] G. ii. 118, 135; iii. 356; vii. 502.

Men vi får inte anta att monaderna som utgör den organiska kroppen alltid är desamma. Det finns ingen portion materia, *dvs.* av underordnade levande varelser, som är förbehållen själen för evigt, eftersom kroppar är i ständig förändring. Själen byter kropp, men alltid gradvis [G. vi. 619 (D. 229; L. 258)]. Således kan vi inte vara säkra på att den minsta materiepartikeln (*dvs.* sekundär materia) som vi mottog vid födseln, förblir i vår kropp. Men samma djur eller maskin består i viss mening [G. vi. 543 (D. 167)]; den består, som Leibniz uttrycker det, specifikt men inte

individuellt [G. v. 214 (N. E. 240)]. Vissa organ kvarstår, åtminstone genom ersättning med en ekvivalent, precis som en flod förblir densamma även om dess materia förändras (G. iv. 529). Detta är bara den vanliga vetenskapliga uppfattningen, enligt vilken kroppen förblir av samma slag, även om den inte är sammansatt av samma materia. Således består kroppen bara av de underordnade monaderna vars synvinklar, vid varje given tidpunkt, är så nära den dominerande monadens att de uppfattar *allt* mindre tydligt än den, eftersom varje monad uppfattar tydligast vad som finns i dess egen närhet. Kropp och själ bildar tillsammans inte en enda substans (G. vi. 595), och interagerar inte ens. *"Kroppar agerar som om (vad som är omöjligt) det inte fanns några själar, och själar agerar som om det inte fanns några kroppar, och båda agerar som om den ena påverkade den andra"* [G. vi. 621 (D. 230; L. 264)]. Den organiserade massan, inom vilken själens synvinkel ligger, är redo att agera av sig själv i det ögonblick själen vill det. Detta, säger Leibniz, framkallar den så kallade föreningen av själ och kropp [G. iv. 484 (D. 78; L. 314)]. Själ och kropp interagerar inte, utan överensstämmer bara, där den ena agerar fritt enligt reglerna för ändamålscausaler, den andra agerar mekaniskt enligt lagarna för effektiva orsaker. Men detta minskar inte själens frihet. Ty varje agent som agerar enligt ändamålscausaler är fri. Gud, som förutser vad den fria orsaken skulle göra, reglerade maskinen så att den överensstämmer med den [G. vii. 412 (D. 278)].

Detta är således den första teorin om själ och kropp. En organisk kropp är en samling föränderliga monader, som förvärvar enhet genom att alltid vara underställd en och samma dominerande

monad. Denna underkastelse består både i den dominerande monadens klarare perceptioner och i det faktum att de ändamålscausaler som styr alla händelser, såvitt kroppen beträffar, hänvisar antingen till den dominerande monaden, eller till någon monad utanför kroppen, eller till *"metafysisk perfektion"* och *"tingsordningen"*. En kropp som domineras av en ande består av otaliga mindre organiska kroppar, men utgör själv tydligen inte en del av någon större organisk kropp. Sekundär materia, eller massa, består av en samling organiska kroppar som inte förenas av en dominerande monad. Det finns emellertid många saker hos Leibniz som är oförenliga med denna enkla teori. Till dessa måste vi nu vända vår uppmärksamhet.

Andra teorin

Även om allt i ovanstående teori, såsom jag har framställt den, kan återfinnas hos Leibniz, finns det många andra passager, som jag inte nämnt, som leder till en helt annan teori. Denna teori bör förkastas, anser jag, eftersom den är helt oförenlig med Leibniz allmänna filosofi. Men det är nödvändigt att säga något om den, särskilt eftersom den har stödjats, med ständig åberopande av källorna, av en senare kommentator, Dillmann.[15]

[15] *Eine neue Darstellung der Leibnizischen Monadenlehre auf Grund der Quellen*. Leipzig, 1891.

I denna andra teori utgör själ och kropp tillsammans en substans med en sann enhet. Själen gör kroppen till ett *unum per se*, istället för ett blott aggregat. *Mot* denna uppfattning har vi fullt bestämda uttalanden, såsom följande (D. 177; F. de C. pp. 32, 34): *"Kroppslig*

substans har en själ och en organisk kropp, det vill säga en massa som består av andra substanser. Det är sant att samma substans tänker och har en utsträckt massa förenad med sig, men den består inte av denna massa, eftersom allt detta kan tas bort från den utan att förändra substansen." Icke desto mindre talar Leibniz på andra ställen som om själen och kroppen utgör en substans.

"Entelekin," säger han, *"är antingen en själ eller något analogt med en själ, och aktiverar alltid naturligt någon organisk kropp, vilken, tagen för sig, bortsett från själen, inte är en substans, utan en sammansättning av flera, med ett ord, en naturlig maskin"* (G. iv. 395–6; N. E. 701) (1702). Återigen säger han: *"Varje skapad monad är utrustad med någon organisk kropp"* (G. vii. 502), *"livsprinciper tillhör endast organiska kroppar"* [G. vi. 539 (D. 163)], och återigen: *"Det finns lika många entelekier som organiska kroppar"* (G. ii. 368). Det är uppenbart att inte varje monad kan ha en organisk kropp, om denna består av andra underordnade monader. Och det finns många fler direkta skäl för uppfattningen att kropp och själ tillsammans utgör en substans. *"Kroppar som är ett unum per se, liksom människan,"* säger Leibniz, *"är substanser och har substansiella former"* (G. iv. 459) (jan. 1686). Och Leibniz talar alltid som om själens närvaro förhindrade kroppen från att vara en *blott* sammansättning: han antyder att kroppen *utan* själen *är* en blott sammansättning, men *med* den förvärvar en sann enhet. *"Antalet enkla substanser,"* säger han, *"i vilken massa som helst, hur liten den än är, är oändligt; ty förutom själen, som utgör djurets verkliga enhet, är till exempel fårets kropp faktiskt uppdelad, dvs. en samlingsplats för osynliga djur eller växter, på liknande sätt sammansatta utom vad som utgör deras verkliga enhet; och även om detta går till*

oändligheten, är det tydligt att allt i slutändan beror på dessa enheter, medan resten, eller resultaten, endast är välgrundade fenomen" (G. iv. 492). Denna tendens drivs längst i en teori som har gett kommentatorer mycket besvär, men som egentligen inte är mer oförenlig med Leibniz system än många andra passager — jag menar läran om *vinculum substantiale*.

Den *vinculum substantiale*

Denna lära utvecklas i breven till Des Bosses och härrör från Leibniz strävan att förena sin filosofi med dogmen om transsubstantiationen. Det är nödvändigt att finna någon mening i vilken Kristi kropp är en substans. Leibniz erkänner först *"en viss verklig metafysisk förening av själ och organisk kropp"* (G. ii. 371), ett erkännande han redan hade gjort till Tournemine (G. vi. 595), men Des Bosses övertalar honom att detta inte är tillräckligt för katolsk ortodoxi. Han föreslår sedan, som en åsikt som han själv inte accepterar, men som kan vara hjälpsam för en god katolik, hypotesen om en *substansiell bindning* (G. ii. 435). *"Om kroppslig substans,"* säger han, *"är något verkligt utöver monaderna, liksom en linje anses vara något utöver dess punkter, måste vi säga att kroppslig substans består i en viss förening, eller snarare i något verkligt som förenar, och som tillfogas monaderna av Gud; att från en viss förening av monadernas passiva kraft uppstår materia prima, det vill säga vad som krävs av utsträckning och antitypi, eller diffusion och motstånd; men att från föreningen av monadernas entelekier uppstår en substansiell form, men en som sålunda kan födas och utsläckas, och utsläckas när denna förening upphör, om inte Gud mirakulöst bevarar*

den. Men en sådan form kommer inte att vara en själ, som är en enkel och odelbar substans." [16] Detta *vinculum substantiale* påstås endast vara användbart *"om tron leder oss till kroppsliga substanser"* (*ib.*). Och senare säger han (*ib.* s. 458): *"Och detta tycks vara vad som bör sägas av människor med ert tänkesätt (secundum vestros), om förändringen av en kropps hela substans till en annan kropps hela substans, som dock behåller sin tidigare natur."* Det *vinculum substantiale* skiljer sig från den verkliga föreningen av själ och kropp — som Leibniz också erkänner på annat håll — genom att monaderna inte läggs till som helheter för att bilda en summa med sann enhet, utan delas upp i *materia prima* och enteleki före tillägget. Således ger summan av beståndsdelar av *materia prima* en utsträckt passiv massa, medan summan av entelekierna ger en substansiell form som animerar massan. Det finns ett *vinculum substantiate* för varje organisk kropp, *dvs.* ett som motsvarar varje dominerande monad (G. ii. 481, 486, 496). Leibniz ledes sedan av Des Bosses att erkänna att denna substansiella bindning, om den ska vara teologiskt tjänlig, måste vara oförgänglig som den individuella själen (G. ii. 481). I senare brev förutsätts läran vanligen som diskussionens grund och används för att fastställa verklig materia och en verklig kontinuitet. Men ingenstans hävdar Leibniz själv att han tror på den. Han var mycket angelägen om att övertala katoliker om att de utan kätteri kunde tro på hans monadlära. Således är vinculum substantiale snarare en diplomatisk eftergift än en filosofs trosbekännelse (jfr. G. ii. 499).

---

[16] Jfr. förteckningen över alla entiteter, G. ii. 506.

Den andra teorin att förkasta

Det verkar inte omöjligt att andra av Leibniz anmärkningar, så långt de är oförenliga med den första kroppsteorin, också beror på teologiska inflytanden. Problemet med den verkliga närvaron sysselsatte Leibniz från den tid då han var i tjänst hos ärkebiskopen av Mainz och utgjorde en av hans grunder för att förneka att materiens essens är utsträckning. I sina tidigaste redogörelser för sitt system, avsedda för den nitiske och proselytiserande Arnauld, finns liknande förslag. *"Kroppen för sig själv,"* säger Leibniz, *"bortsett från själen, har endast en aggregationsenhet"* (G. ii. 100); och detta verkar antyda att kroppen med själen har en verklig enhet. Återigen säger han att kroppen, *skild* från själen, inte är en riktig substans, utan en samlingsbildning, som en hög stenar (*ib. 75*). Och när Arnauld invänder mot den nya filosofin, att själen förenad med materia inte utgör en enhet, eftersom den bara ger en yttre benämning, svarar Leibniz att materien tillhör den animerade substansen, som är ett verkligt enat väsen; och materia tagen endast som massa är bara ett välgrundat fenomen, liksom rum och tid (*ib. 118*). Detta kan förstås som att det i första delen hänvisar till *materia prima*, men följande passage är svårare. *"De som inte vill erkänna,"* säger han, *"att det finns själar i djur och substansiella former på andra håll, kan ändå godkänna sättet på vilket jag förklarar föreningen av själ och kropp och allt jag säger om sann substans; men det återstår för dem att, så gott de kan, bevara utan sådana former och utan något som har en sann enhet, antingen genom punkter eller, om de så önskar, genom atomer, verkligheten av materia och kroppsliga substanser"* (G. ii. 127). Återigen säger han att om det inte finns

några kroppsliga substanser sådana som han vill ha, så är kroppar endast sanna fenomen, som regnbågen. Ty eftersom materia faktiskt är oändligt delad, kommer vi aldrig att nå ett verkligt väsen, förrän när vi hittar animerade maskiner, vars själ eller substansiell form utgör en substansiell enhet oberoende av blotta närheten. Och om det inte finns några sådana, slutar han, så är människan det enda substansiella i den synliga världen (G. ii. 77). Alla dessa uttalanden antyder att själ och kropp tillsammans är verkligt en, även om kroppen ensam, så långt den är verklig, är mångfald. I breven till Arnauld kan detta tillskrivas en ny filosofis råhet, men som vi har sett finns det många senare uttryck av liknande slag. Och läran som, när vi diskuterade monadernas förhållande till rummet (§ 71.), vi fann oundviklig, nämligen att själen är närvarande i en volym, inte i en blott punkt, bör förknippas med denna syn. Själen genom sin närvaro informerar hela kroppen och gör den till en enhet, även om andra underordnade själar är närvarande i olika delar av kroppen och gör varje sådan del till en enhet.[17] Återigen är rummet för Leibniz ett plenum, men inte sammansatt av matematiska punkter. Därför måste vi anta att varje monad upptar minst en fysisk punkt. En sådan fysisk punkt kan kallas en organisk kropp och kan förklara hur alla monader kommer att ha en organisk kropp. Den organiska kroppen av en monad som inte dominerar skulle, för sig själv, vara ett *rent* fenomen och inte på något sätt en samlingsbildning. Det är dock omöjligt att befria denna syn från inkonsekvenser. Till dessa kan två orsaker ha bidragit, den ena den teologiska önskan att rädda kroppparnas verklighet,[18] den andra en tillfällig förvirring av primärmateria, som ett element i varje monad, antingen med primärmateria som utsträckt eller till

och med med sekundärmateria. Den senare kan ha varit en partiell orsak i breven till Arnauld; i breven till Des Bosses måste den förra ha verkat ensam, eftersom skillnaderna mellan de olika slag av materia där är tydligare än någon annanstans.[19]

---

[17] Jfr. följande (G. ii. 474): *"Det frågas om en mask som finns i en människas kropp är en substansiell del av den mänskliga kroppen, eller snarare, som jag föredrar att säga, ett blott nödvändigt villkor, och något som inte är metafysiskt nödvändigt, utan endast krävs i naturens gång."*

[18] Sålunda avslutar Leibniz i ett avsnitt sina argument med anmärkningen: *"Dessutom förklarar det sista laterankonsiliet att själen verkligen är vår kropps substantiella form"* (G. II. 75).

[19] Se *t.ex.* G. ii. 368, 370, 371.

Det kan finnas en teori som bättre förklarar dessa skenbara motsägelser, men jag har inte kunnat hitta någon. Min teori är i huvudsak densamma som Erdmanns, till vilken jag kan hänvisa för vidare diskussion.

Prefiguration

Några ord verkar nödvändiga om Preformation, teorin med vilken Leibniz förklarade fortplantning. Eftersom varje monad är evig måste monaden som är jag själv ha funnits tidigare. Leibniz hävdar att den utgjorde en av monaderna i antingen faderns eller moderns kropp (G. III. 565). Före befruktningen var den, anser han, antingen en blott känslomässig monad eller hade i alla fall bara en elementär förnuftsförmåga. Den senare uppfattningen har fördelen att den gör mirakel onödiga. Enligt den förra uppfattningen, eftersom en känslomässig monad inte naturligt kan bli rationell, måste vi anta att fortplantningen innebär ett

mirakel. Leibniz kan inte välja mellan dessa alternativ, och båda finns faktiskt i *Théodicée* [20] (G. vi. 152, 352). Det mirakulösa alternativet verkar vara det bästa, eftersom Leibniz vill hävda att människor inte naturligt kan sjunka till nivån av blotta känslomässiga monader efter döden; men om monader naturligt *kan bli* rationella, verkar det inte finnas någon anledning varför de inte naturligt skulle kunna upphöra att vara det. Leibniz stödde sin preformationsteori med hänvisning till samtidens mikroskopiska embryologi. Det är dock uppenbart att han inte kunde förklara båda föräldrars lika inflytande. När detta tas i beaktande förlorar vi den enkla dominanta monaden, men får en teori som påfallande liknar Weismanns kontinuitet hos germplasman. För några år sedan kunde vi därför ha hänvisat till Leibniz som en föregripare av modern vetenskaps senaste rön; men sedan Weismanns fall måste vi förneka oss denna glädje.

---

[20] Ett förhållande som för övrigt stöder Steins påstående att delarna skrevs vid mycket olika tidpunkter: se *Leibniz und Spinoza*, Berlin, 1890, s. 275 ff.

Kapitel XIII

Förvirrad & omedveten perception

Två skillnadstyper mellan monader

Det finns, som vi sett, två avseenden i vilka monader skiljer sig åt. De skiljer sig i *synvinkel* och de skiljer sig i *perceptionens klarhet*. Den förra förändras ständigt: verkligheten bakom rörelsefenomenet är förändring av synvinkel. Detta förefaller mig, åtminstone, vara den enda möjliga tolkningen, även om Leibniz ingenstans uttryckligen gör detta påstående. På detta sätt borde vi kunna tolka skillnaden mellan absolut och relativ rörelse. Monaden som ändrar sin synvinkel har absolut rörelse, medan en annan som uppfattar denna förändring endast har en relativ förändring av läge.[1] Denna uppfattning innebär återigen det objektiva motstycket till rummet, som vi genomgående sett är oundvikligt.

---

[1] Jämför, i detta ämne, G. ii. 92 och iv. 513.

Synvinkeln, som vi sett, beror på förvirrad perception, men inte på olika grader av förvirring. Vad beträffar förvirringens grad måste vi också anta att förändring är möjlig. Bortsett från den eventuellt mirakulösa förändringen vid befruktningen, kunde Leibniz knappast hävda att spädbarn har lika klara perceptioner som vuxna. Och han säger att döden, även om den inte helt kan

förstöra minnet, gör våra perceptioner förvirrade [G. vii. 531; (D. 193)]. Detta är också hans förklaring till sömn. Han hävdar, mot Locke, att själen alltid tänker, men medger att den inte alltid är medveten om tankar. Vi är aldrig utan perceptioner, säger han, men ofta utan apperceptioner, nämligen när vi saknar distinkta perceptioner (N. E. s. 166; G. v. 148). Tänkande är själens rätta aktivitet, och en substans som en gång är i verksamhet kommer alltid att vara det (G. v. 101; N. E. 111). Om dess aktivitet upphörde, skulle substansen också, som vi sett, upphöra, och vid uppvaknandet skulle vi inte vara numeriskt identiska med när vi somnade.

Omedvetna sinnestillstånd

Detta för oss till ett mycket viktigt framsteg som Leibniz gjorde inom psykologin. Locke ansåg att det inte kunde finnas något i sinnet som sinnet inte var medvetet om. Leibniz påpekade det absoluta behovet av omedvetna mentala tillstånd. Han skiljde mellan perception, som endast består i att vara medveten om något, och apperception, som består i självmedvetande, *dvs.* att vara medveten om perception [G. v. 46 (N. E. 47; L. 370); G. vi. 600 (D. 211; L. 411)]. En omedveten perception är ett medvetandetillstånd, men är omedvetet i den meningen att vi inte är medvetna *om* den, även om vi i den är medvetna om något annat. Hur viktiga dessa omedvetna perceptioner är framgår av Inledningen till Nya Essäerna. Det är på grund av dessa som *"nutiden är havande med framtiden och lastad med det förflutna, att allt samverkar, och att, i den minsta substansen, ögon så*

genomträngande som Guds skulle kunna läsa hela tingenas gång i universum" (N. E. 48; L. 373; G. v. 48). De bevarar också individens identitet och förklarar den förutbestämda harmonin; de förhindrar en indifferent jämvikt (*ib.*), och det är tack vare dem som inga två ting är fullständigt lika (G. v. 49; N. E. 51; L. 377).

Leibniz har flera argument för omedvetna mentala tillstånd, några mycket träffande, andra, anser jag, beroende på förvirring. Lockes argument, säger han, att vi inte kan veta något som vi inte är medvetna om att veta, bevisar för mycket, för då vet vi inget som vi inte faktiskt tänker på (G. v. 80; N. E. 84). Vidare, och detta är det mest avgörande argumentet, *"är det omöjligt för oss att alltid reflektera uttryckligen över alla våra tankar; annars skulle sinnet reflektera över varje reflektion i oändlighet utan att någonsin kunna gå vidare till en ny tanke. Till exempel, när jag uppfattar en nuvarande känsla, skulle jag alltid behöva tänka att jag tänker på den, och sedan tänka att jag tänker på att tänka på den, och så vidare i oändlighet"* (G. v. 108; N. E. 118–9). Ett mindre övertygande argument är att alla intryck har sin verkan, och det perceptibla måste vara sammansatt av oigenkännliga delar [G. v. 24, 105, 107 (N. E. 25, 116, 118)]; varav man menar att följa att ändliga perceptioner, liksom deras objekt, måste vara oändligt delbara och därför sammansatta av delar som vi inte är medvetna om. Leibniz identifierade faktiskt fyra till synes olika saker: (1) omedveten perception, (2) förvirrad perception, (3) små perceptioner och (4) psykisk disposition. Av dessa bevisas den första av den ändlösa regress som följer av självmedvetande och krävs för att upprätthålla att vi alltid tänker och alltid speglar hela universum. Den andra krävs för att förklara sinneserfarenhet och, som vi sett, för skillnaderna

mellan olika monader. Den tredje följer av argumentet att en perception, som antas vara ändlig, har lika många delar som sitt objekt, och eftersom dess objekt kan vara hela universum kan antalet delar vara oändligt. Den fjärde krävs för att förklara meningen i vilken sanningar är medfödda – en mening, förresten, mycket lik den i vilken Kants *a priori* finns i sinnet. Alla fyra verkar lika bestridts av Locke och hävdats av Leibniz. Det är därför värt att undersöka deras samband.

Förvirrade & minimala perceptioner

Det verkar uppenbart att omedveten perception är den mest grundläggande, och att de andra följer om denna erkänns. En förvirrad perception kan vi säga är sådan att vi inte är medvetna om alla dess delar var för sig. Kunskap är förvirrad, i Leibniz terminologi, när jag inte kan uppräkna var för sig de kännetecken som krävs för att skilja det kända föremålet från andra saker (G. iv. 422; D. 27). Således, i förvirrad perception, även om jag kan vara medveten om *några* element i min perception, är jag inte medveten om alla (*t.ex.* G. v, 109; N. E. 120); ty perceptionen antas vara lika komplex som sitt objekt, och därför, om jag vore medveten om *alla* element i min perception, skulle jag fullständigt kunna skilja objektet från andra olika objekt. De delar jag inte urskiljer är minimala.[2] Vidare, beträffande minimala perceptioner, hävdar Leibniz, i enlighet med modern psykofysik, att en perception måste uppnå en viss magnitud innan vi blir medvetna om den, och därför är tillräckligt minimala perceptioner nödvändigtvis omedvetna. Psykiska dispositioner är

slutligen ett *namn* för något som måste antas av var och en som anser att varje själ har en bestämd natur och inte är Lockes *tabula rasa*; men namnet i sig är ingen förklaring, vilket Leibniz teori avser att vara. Locke hade förnekat att någon sanning är medfödd, eftersom allt vi vet har *inlärts*. Leibniz svarar, till skillnad från Shelley på Magdalen Bridge, inte med förvåning över att spädbarn skulle glömma så snabbt. Men han säger att medfödda sanningar alltid finns i själen, men endast framkallas, *dvs.* görs till föremål för *apperception*, genom erfarenhet och utbildning. Sinnen ger, säger han, materialet för reflektion; vi skulle inte tänka på tanke, om vi inte tänkte på något annat, *dvs.* på de särskilda ting som sinnena tillhandahåller (G. v. 197; N. E. 220). Han medger att det kan finnas medfödda sanningar i själen, som själen aldrig känner till; men förrän den känner till dem, kan den inte veta att de alltid funnits där (G. v. 75; N. E. 80). Det vill säga, själen uppfattar dessa sanningar, men är inte medveten om att den uppfattar dem. Detta är en förklaring av den vaga idén om psykiska dispositioner genom omedveten perception. Leibniz förtydligar att när han säger att sanningar är medfödda, menar han inte enbart att själen har förmågan att känna till dem, utan att den har förmågan att finna dem i sig själv (G. v. 70; N. E. 74–5).[3] Allt vi vet utvecklas ur vår egen natur, det vill säga, det erhålls genom reflektion, genom att göra medvetna de perceptioner som tidigare var omedvetna. Således beror allt i slutändan på omedveten perception, vars möjlighet förnekades av Locke, och vars nödvändighet demonstrerades av Leibniz.

---

[2] Jfr. G. iv. 574: *"I grunden är förvirrade tankar inget annat än en mängd tankar som i sig liknar de distinkta, men är så små att var och en för sig inte väcker vår uppmärksamhet och inte får oss att urskilja den."*

[3] Det kan dock inte förnekas att han, både i resten av detta avsnitt och på andra håll, återfaller i att förklara sanningar som psykiska dispositioner [*t.ex.* G. v. 79, 97 (N. E. 84, 105)].

Samtidigt verkar det som om minimala och omedvetna perceptioner trots allt är närapå synonymer, och att förvirrade perceptioner är sådana som innehåller delar som är minimala eller omedvetna. Till att börja med är inte alla kognitioner förvirrade. Kunskapen om en nödvändig sanning är distinkt och odelbar—om vi överhuvudtaget har den, är den inte förvirrad. Och i varje given komplex perception, om någon del är distinkt känd, kan den delen skiljas från resten, som ensamt är egentligen förvirrad. Eftersom våra perceptioner alltid är delvis korrekta, kan den korrekta delen abstraheras som distinkt perception, och endast resten blir förvirrad. Till exempel, i perceptionen av materia, eftersom det verkligen finns mångfald, är det inte i mångfalden som vår uppfattning är förvirrad. Förvirringen ligger i den skenbara kontinuiteten hos delarna, och detta beror på deras minimalitet. Och i alla Leibniz favoritillustrationer av förvirrad perception—*t.ex.* havets brus, som består av ljud från enskilda vågor—betonar han alltid beståndsdelarnas minimalitet. Således verkar det som om vi kan identifiera minimal och omedveten perception. Detta skulle dock skapa en svårighet i förklaringen av medfödda sanningar som vi är omedvetna om, såvida vi inte antar att vår perception av sådana sanningar kan växa och minska intensivt, utan att vara delbar i beståndsdelar. Vad beträffar denna punkt finns, såvitt jag vet, inget definitivt hos Leibniz. Han verkar inte ha insett att förvirrad perception, om den ger någon sann kunskap, måste vara delvis distinkt; och detta, tror jag, hindrade honom från en klar uppfattning om förhållandet mellan

förvirring och minimalitet. Den användning han gjorde av dessa kommer att framträda ytterligare i nästa kapitel, där vi måste undersöka hans kunskapsteori.

Kapitel XIV

Leibniz kunskapsteori

Kunskapsteoris innebörd

Innan jag inleder en redogörelse för Leibniz kunskapsteori, kan jag lika gärna påpeka att det jag kommer att diskutera inte exakt är epistemologi, utan ett ämne som i huvudsak hör till psykologin. De logiska diskussionerna i Kapitel II.—V. behandlade den del av det som vanligen kallas epistemologi, vilken enligt mig inte är psykologisk. Problemet vi nu behandlar är av annan art; det är inte frågan: Vilka är de allmänna förutsättningarna för sanning? Eller: Vad är propositioners natur? Det är det helt efterföljande problemet: Hur kommer vi och andra människor till kunskap om någon sanning? Vad är ursprunget till kognitioner som händelser i tiden? Och denna fråga hör uppenbarligen huvudsakligen till psykologin, och är, som Leibniz säger, inte preliminär i filosofin [G. v. 15 (N. E. 15; D. 95)]. De två frågorna har förväxlats—åtminstone sedan Descartes—eftersom människor antagit att sanning inte skulle vara sann om ingen kände till den, utan blir sann genom att bli känd. Leibniz, som vi ska se vid diskussionen om Gud, gjorde denna förväxling, och Locke kan tyckas ha gjort det, eftersom han avstår från ett enbart psykologiskt syfte.[1] Men det är ingen anledning för oss att göra det, och i det följande ska jag försöka undvika det. Samtidigt är Locke i en mening berättigad. Problemet är inte ett *rent*

psykologiskt, eftersom det diskuterar kunskap snarare än tro. Från ett strikt psykologiskt perspektiv kan inget särskiljas mellan sann och falsk tro, mellan kunskap och villfarelse. Som psykiskt fenomen kan en tro särskiljas genom sitt innehåll, men inte genom sanningen eller falskheten i detta innehåll. Således förutsätter vi, när vi diskuterar kunskap, *dvs.* tron på en sann proposition, både sanning och tro. Undersökningen är därför hybrid, och efterföljande både den filosofiska diskussionen om sanning och den psykologiska diskussionen om tro.

---

(1) *Essay*, Inledning, § 2.

Medfödda idéer & sanningar

Jag förklarade kort i föregående kapitel den mening i vilken Leibniz höll fast vid medfödda idéer och sanningar. De finns alltid i sinnet, men blir bara riktigt kända genom att bli medvetna föremål för apperception. Leibniz strävar i Nya avhandlingar endast efter att visa de *nödvändiga* sanningarnas medfödda karaktär, även om han måste hålla fast vid, på grund av monadernas oberoende, att alla sanningar som någonsin blir kända är medfödda. Han finner det dock lättare att bevisa omöjligheten att lära sig nödvändiga sanningar genom erfarenhet och litar, antar jag, på att detta ger en antydan mot Lockes hela kunskapsteori. Han använder uttrycket *medfödd sanning* i Nya avhandlingar för att beteckna en sanning där alla idéer är medfödda, *dvs.* inte härledda från sinnena; men han förklarar att det finns en annan användning av ordet [G. v. 66 (N. E. 70)]. I den mening han använder det, är *"sött är inte bittert"* inte medfött,

eftersom *sött* och *bittert* kommer från de yttre sinnena. Men *"en kvadrat är inte en cirkel"* är medfött, eftersom *kvadrat* och *cirkel* är idéer som tillhandahålls av förståndet självt [G. v. 79 (N. E. 84)]. Nu uppstår frågan: Hur skiljer Leibniz sinnesidéer från andra idéer? Han kan inte, som andra filosofer kanske gör, hävda att sinnesidéer trycks på oss utifrån. Inte heller kan han hävda att de ensamma är kapabla att representera yttre ting, eftersom de alla är förvirrade och skulle vara frånvarande i en sann världskunskap [G. v. 77, 109 (N. E. 82, 120)]. Sinnesidéer måste därför skiljas ut genom sin egen natur, inte genom hänvisning till yttre orsaker. Leibniz säger, såvitt jag vet, inget helt definitivt om denna punkt. Den närmaste benägenheten till en definitiv förklaring finns i *Discours de Métaphysique* (G. iv. 452). Han talar om sinnesobjekts verkan på oss, säger han, på samma sätt som en kopernikan kan tala om soluppgång. Det finns en mening i vilken substanser kan sägas verka på varandra, *"och i samma mening kan sägas att vi tar emot kunskap utifrån, genom sinnenas förmedling, eftersom vissa yttre ting innehåller eller uttrycker mer särskilt de skäl som bestämmer vår själ till vissa tankar."* Således är sinnesidéer de där vi är passiva i den mening som förklarats i kapitel XII.. Återigen är sinnesidéer förvirrade och uttrycker den yttre världen. *"Klara idéer är en representation av Gud, förvirrade idéer är en representation av universum"* [G. v. 99 (N. E. 109)]. Han betecknar faktiskt som sinnesidéer alla de som förutsätter utsträckning eller rumslig yttrehet, även om rummet självt inte är en sinnesidé. *"De idéer som sägs komma från mer än ett sinne,"* förklarar han, *"som de om rum, figur, rörelse, vila, kommer snarare från det sunda förnuftet, det vill säga från själen själv, ty de är idéer från det rena förståndet, men de hör samman med det yttre, och sinnena låter oss uppfatta dem"* [G.

v. 116 (N. E. 129)]. Således är de egenskaper som framstår som yttre sinnesidéer, men allt som ingår i yttreheten i sig är inte sensationellt. Och egenskaperna som framstår som yttre är förvirrade, eftersom de inte, som de framstår, kan vara tillstånd hos monader. Däremot är idéer härledda från reflektion inte nödvändigtvis förvirrade (jfr G. ii. 265), för om de sanningsenligt beskriver våra egna sinnestillstånd, beskriver de något faktiskt och inte ett blott fenomen. Utöver denna anledning finns också det faktum att vi genom reflektion upptäcker kategorierna (eller predicamenten, som Leibniz kallar dem). Det finns faktiskt mycket som påminner om Kant i Leibniz kunskapsteori. Tillvaron, säger han, kan inte hittas i sinnliga objekt utan förnuftets hjälp, och därför härleds idén om tillvaro från reflektion [G. v. 117 (N. E. 130)]. Till maximen att det inte finns något i förståndet utom vad som kommer från sinnena, tillägger Leibniz, *utom förståndet självt* (G. v. 100; N. E. 111). *"Det är mycket sant,"* säger han, *"att våra uppfattningar av idéer kommer antingen från de yttre sinnena eller från det inre sinnet, som kan kallas reflektion; men denna reflektion är inte begränsad till själens blotta operationer, som påstås (av Locke); den sträcker sig ända till själen själv, och det är genom att uppfatta själen som vi uppfattar substans"* [G. v. 23 (N. E. 24)]. Själen, säger han, är medfödd för sig själv och innehåller därför vissa idéer i grunden [G. iii. 479; G. v. 93 (N. E. 100)]. Således omfattar den tillvaro, enhet, substans, identitet, orsak, uppfattning, förnuft och många andra begrepp som sinnena inte kan ge [G. v. 100 (N. E. 111)]; och dessa idéer förutsätts i all kunskap som kan härledas från sinnena. Och nödvändiga sanningar, påpekar Leibniz, är säkerligen kända, även om sinnena inte kan visa att de är nödvändiga [G. v. 77 (N. E. 81)]. Det följer att

sådana sanningar utvecklas från själens natur. Man kan ana att Leibniz framhöll nödvändiga sanningar eftersom kunskap i deras fall inte kan antas bero på en kausal verkan av det kända på själen. För det kända, i detta fall, är inte i tiden och kan därför inte vara orsaken till vår kunskap. Detta gjorde det lättare att anta att kunskap aldrig orsakas av det kända, utan uppstår oberoende från själens natur.

Nya avhandlingar inkonsekventa med metafysiken

Läran om medfödda sanningar, så som den utvecklas i Nya avhandlingar, liknar Kants lära mer än den har rätt till. Rum och tid och kategorierna är medfödda, medan egenskaperna som framträder i rummet inte är det. Mot den allmänna teorin att alla kända sanningar är medfödda, som Leibniz borde ha antagit, finns inget svar utom ett som angriper hela monadläran. Men mot teorin i Nya avhandlingar, som antar den sunt förnuftiga uppfattningen att sinnesuppfattningar orsakas av sina objekt, medan medfödda sanningar inte är kapabla till en sådan orsak, finns, tror jag, svar som lika gäller mot Kants lära att det *a priori* är subjektivt. Argumentet för subjektivitet verkar helt enkelt vara detta: När det vi känner är existensen av något nu, kan vår kunskap antas orsakas av den existensen, eftersom det finns en tidsrelation mellan dem. Men när det vi känner är en evig sanning, kan det inte finnas någon sådan tidsrelation. Följaktligen orsakas inte kunskapen av det kända. Men inget annat, hävdas det, kunde ha orsakat den om inte kunskapen

redan varit dunkelt närvarande i själen. Därför måste sådan kunskap på något sätt vara medfödd. Det är svårt att framställa detta argument i en övertygande form. Det verkar bero på den grundläggande felaktiga disjunktionen att kunskap måste antingen orsakas av det kända eller helt och hållet vara orsakslös. Hos Leibniz, som förkastade en kausal verkan från uppfattningarnas objekt, är detta argument, som ett sätt att skilja mellan olika kunskapstyper, särskilt skandalöst. Men om vi bortser från denna speciella lära och medger att objekt orsakar våra uppfattningar, följer därav att nödvändiga sanningar måste vara medfödda? Alla som håller denna uppfattning tvingas, liksom Leibniz, att medge att medfödd kunskap endast är virtuell [G. v. 71 (N. E. 76)], medan all medveten kunskap är förvärvad och har sina bestämda orsaker. Om kunskapen kan göras medveten genom orsaker andra än det kända, varför kan den då inte helt och hållet bero på sådana orsaker? Allt vi kan säga är att själen måste ha haft en *benägenhet* för sådan kunskap – en vag fras som inte förklarar något. Dessutom gäller samma argument för sinnesuppfattning. Om själen inte var kapabel till sinneskunskap, kunde objekt inte orsaka sådan kunskap. Förnimmelser av färger, ljud, lukter etc. måste på denna uppfattning vara lika medfödda. I själva verket finns exakt samma svårighet med att medge att *medveten* kunskap om en nödvändig sanning orsakas, som med att medge att någon kunskap om den orsakas. Svårigheten, i varje fall, skapas genom antagandet att kunskap endast kan orsakas av det kända. Detta antagande skulle ha försvunnit om folk frågat sig vad som verkligen *känns*. Man antar att vi i *a priori* kunskap känner en proposition, medan vi i uppfattning känner en existent. Detta är falskt. Vi känner en proposition lika mycket i båda fallen.

I uppfattning känner vi propositionen att något existerar. Det är uppenbart att vi inte bara känner det något, vad det än är, eftersom detta lika gärna är närvarande i blotta inbillningen. Det som skiljer uppfattning är kunskapen att det något existerar. Och faktiskt måste allt som kan kännas vara sant och måste därför vara en proposition. Uppfattning, kan vi säga, är kunskapen om en existentiell proposition, inte medvetet härledd från någon annan proposition, och hänvisande till samma eller nästan samma tidpunkt som den i vilken kunskapen finns. Om detta hade insetts ordentligt – om folk hade reflekterat över att det kända alltid är en proposition – skulle de varit mindre benägna att anta att kunskap kunde orsakas av det kända. Att säga att kunskap orsakas i uppfattning av det som existerar, inte av det faktum att det existerar, är att genast medge att sådan kunskap inte orsakas av det kända. Således blir uppfattning och intellektuell kunskap mycket mer besläktade än vad som vanligen antas. Vi måste antingen hålla all kunskap för att alltid finnas i själen, i vilket fall dess framträdande i medvetandet blir ett problem, eller så måste vi medge att all kunskap är förvärvad, men aldrig orsakad av propositionen som känns. Vilka dess orsaker är, i ett visst fall, blir ett rent empiriskt problem, som kan lämnas helt till psykologin.

Svårigheter med medfödda idéer

Det finns dessutom en stor svårighet med vad Leibniz menade med idéer som är medfödda. Denna fråga behandlas i Nya avhandlingar, i början av Bok II [G. v. 99 (N. E. 109)]. *"Är det inte*

sant," låter Locke fråga, *"att idén är tankens föremål?" "Det medger jag,"* svarar Leibniz, *"om du tillägger att den är ett omedelbart inre föremål och att detta föremål är ett uttryck för tingens natur eller egenskaper. Om idén var tankens form, skulle den uppstå och upphöra med de faktiska tankar som motsvarar den; men som föremål kan den finnas före och efter tankarna.*[2]*"* Således är en idé, även om den finns i själen, varken kunskap eller begär; den är inte en tanke, utan det en tanke tänker på. Detta avsnitt klargör att den enda anledningen Leibniz hade att säga att idéer existerar i själen är att de uppenbarligen inte existerar utanför den. Han verkar aldrig ha frågat sig varför de skulle antas existera överhuvudtaget, eller ha övervägt svårigheten med att göra dem till blotta mentala existenser. Betrakta till exempel idén 2. Detta är inte, erkänner Leibniz, min tanke på 2, utan något som min tanke handlar om. Men detta något existerar i min själ och är därför inte samma som 2 som någon annan tänker på. Därför kan vi inte säga att det finns ett definitivt tal 2 som olika människor tänker på; det finns lika många tal 2 som det finns sinnen. Dessa, kommer det att sägas, har alla något gemensamt. Men detta något kan inte vara annat än en annan idé som därför i sin tur kommer att bestå av lika många olika idéer som det finns sinnen. Således leder vi in i en oändlig regress. Inte bara kan ingen två människor tänka på *samma* idé, de kan inte ens tänka på idéer som har något gemensamt, såvida det inte finns idéer som inte i grunden är beståndsdelar av någon själ. Med Lockes definition, att en idé är tankens föremål, kan vi instämma; men vi får inte söka undgå konsekvensen att en idé inte bara är något i själen, och vi får inte söka ge varje idé en existens någon annanstans. Exakt samma kritik gäller uttalandet att kunskap, idéer och sanningar *"endast*

är naturliga vanor, dvs. aktiva och passiva dispositioner och anlag" (N. E. 105; G. v. 97).

---

(2) Jfr även G. III. 659 (D. 236); IV. 451.

Skillnad mellan sinne och förstånd

Sinneslig kunskap hos Leibniz skiljs inte ordentligt från intellektuell kunskap genom sin *uppkomst*, utan genom sin natur. Den skiljer sig genom att de egenskaper den behandlar är rumsligt utsträckta och samtliga förvirrade. Av deras förvirring följer att de som verkar enkla i verkligheten är komplexa, även om vi inte kan analysera dem. Således är grönt, även om det verkar enkelt, enligt Leibniz egentligen en blandning av omärkliga delar av blått och gult [G. v. 275 (N. E. 320)]. Men hur blått och gult skulle framstå om de tydligt uppfattades, informerar han oss inte om. Han verkar dock, naturligt för en som trodde på analytiska omdömen, anse att bevisvärdet skiljer sig för nödvändiga och sinnliga sanningar. Den första förnuftssanningen, säger han, är lag om motsägelse, medan de första faktasanningarna är lika många som de omedelbara sinnesintrycken. Att jag tänker är inte *mer* omedelbart än att olika saker tänks av mig, och detta framförs som kritik mot Descartes *cogito* [G. iv. 357 (D. 48)]. Det vill säga, lag om motsägelse är det enda slutliga premisset för nödvändiga sanningar, men för tillfälliga sanningar finns det lika många slutliga premisser som det finns erfarenheter. Ingenting, säger han, bör tas som grundläggande principer utom erfarenheter och lag om identitet eller motsägelse, utan vilken senare det inte skulle finnas någon skillnad mellan sanning och

falskhet [G. v. 14 (D. 94; N. E. 13)]. Således har många faktasanningar inget annat bevis än självklarhet, men detta gäller bara för lag om motsägelse bland de nödvändiga sanningarna. De självklara faktasanningarna är dock alla psykologiska: de rör våra egna tankar. I denna mån står Leibniz på linje med Descartes och Berkeley. Där han är mer filosofisk än någon av dem är i att inse att faktasanningar förutsätter nödvändiga sanningar, och att vårt eget existens därför inte är ett slutgiltigt och grundläggande premiss för alla sanningar. Min egen existens är ett axiom, säger han, i bemärkelsen att den är obevisbar, inte i bemärkelsen att den är nödvändig [G. v. 391 (N. E. 469)]. Liksom all ändlig existens är den tillfällig, men lika säker som nödvändiga sanningar (N. E. 499; G. v. 415). Således instämmer Leibniz med Locke i att vi har en intuitiv kunskap om vår egen existens, en demonstrativ kunskap om Guds existens och en sinnlig kunskap om andra ting (*ib.*). Men den sinnliga kunskapen kan ifrågasättas och kan inte accepteras utan någon allmän grund för andra tings existens [G. v. 117 (N. E. 130)]. I denna teori, som i sin allmänna struktur är mer eller mindre kartesiansk, finns, som jag redan påpekat, två tydliga framsteg jämfört med Descartes. Det första är att min egen existens inte tas som premiss för nödvändiga sanningar; det andra är att existensen av mina olika tankar är lika säker som existensen av mig själv. Leibniz upptäckte inte, vad som verkar lika sant, att existensen av yttre ting är lika säker och omedelbar som mina egna tankars, och kunde därför, som vi såg, inte rättfärdiga sin tro på en yttre värld.

Idéernas kvalitet

Jag kommer nu till en annan aspekt där Leibniz förfinade Descartes, nämligen läran om kvaliteten hos idéer. Denna utvecklas i *"Tankar om kunskap, sanning och idéer"* (D. 27-32; G. iv. 422-6) (1684). Descartes ansåg att allt som tydligt och klart uppfattas är sant. Denna maxim, påpekar Leibniz, är värdelös utan kriterier för tydlighet och klarhet [G. iv. 425 (D. 31)]. Han fastställer därför följande definitioner. Kunskap är antingen *dunkel* eller *klar*. Klar kunskap är antingen *förvirrad* eller *distinkt*. Distinkt kunskap är antingen *adekvat* eller *inadekvat*, och är också antingen *symbolisk* eller *intuitiv*. Perfekt kunskap är både adekvat och intuitiv.

När det gäller betydelsen av dessa termer är ett begrepp *dunkelt* när det inte gör mig i stånd att känna igen den representerade saken eller skilja den från liknande saker; det är *klart* när det gör mig i stånd att känna igen den representerade saken. Klar kunskap är *förvirrad* när jag inte kan räkna upp var för sig de *kännetecken* som krävs för att skilja det kända från andra saker, även om sådana kännetecken finns. Exempel på detta är färger och lukter, som trots att vi inte kan analysera dem, säkert är komplexa, vilket framgår genom att betrakta deras orsaker. (Vi måste komma ihåg att Leibniz trodde att perception alltid har samma komplexitetsgrad som sitt objekt, och eftersom grönt kan framställas genom att blanda blått och gult, är ett grönt objekt komplext, och därför är vår perception av grönt också komplex.) Klar kunskap är *distinkt*, antingen när vi kan räkna upp kännetecknen för det kända var för sig—*dvs.* när det finns en nominell definition—eller när det kända är odefinierbart men primitivt, *dvs.* ett slutgiltigt enkelt begrepp. Sålunda är ett

sammansatt begrepp, som guld, distinkt när alla dess kännetecken är *klart* kända; det är *adekvat* om alla kännetecken också är *distinkt* kända; om de inte är *distinkt* kända, är kunskapen *inadekvat*. Leibniz är inte säker på om det finns något perfekt exempel på adekvat kunskap, men aritmetik, anser han, kommer mycket nära. Distinkt kunskap delas också efter om den är symbolisk eller intuitiv. Den är *symbolisk* eller blind när vi inte uppfattar hela objektets natur på en gång, utan ersätter tecken eller symboler, som i matematiken, vars betydelse vi kan återkalla när vi vill. När vi i tanken omfattar alla elementära begrepp som utgör en idé på en gång, är vår tanke *intuitiv*. Således måste vår kunskap om distinkta primitiva idéer, om vi har sådan, vara intuitiv, medan vår kunskap om komplexa begrepp i allmänhet endast är symbolisk.

Definition

Denna lära har viktiga konsekvenser för definition. En *reell* definition, i motsats till en som endast är nominell, visar möjligheten hos det definierade, och även om detta kan göras *à posteriori*, genom att visa att saken faktiskt existerar, kan det också göras *à priori*, varhelst vår kunskap är adekvat. Ty i detta fall har en fullständig analys utförts utan att någon motsägelse upptäckts; och där det inte finns någon motsättning, är det definierade nödvändigtvis möjligt [G. iv. 424-5 (D. 30)]. Om definition i allmänhet gör Leibniz många viktiga iakttagelser. En definition är bara den distinkta framställningen av en idé [G. v. 92 (N. E. 99)], men den kan vara antingen reell eller nominell. Den är

nominell när den bara räknar upp kännetecken utan att visa att de är förenliga. Den är reell när alla kännetecken visas vara förenliga, så att det definierade är möjligt. Den definierade idén är då reell, även om inget någonsin existerar som den kan predikeras om [G. v. 279 (N. E. 325)]. Enkla termer kan inte ha en nominell definition; men när de bara är enkla i förhållande till oss, som grönt, kan de ha en reell definition som förklarar deras orsak, som när vi säger att grönt är en blandning av blått och gult [G. v. 275 (N. E. 319)]. Kontinuiteten hos former ställer till problem för definition och tvingar honom att medge att vi kan tvivla på om vissa spädbarn är mänskliga eller inte. Men han påpekar, mot Locke, att även om vi inte kan avgöra frågan, finns det alltid bara ett sant svar. Om varelsen är rationell är den mänsklig, annars är den inte mänsklig; och den är alltid antingen rationell eller icke-rationell, även om vi kan tvivla på vilket alternativ som ska väljas [G. v. 290 (N. E. p. 339)]. I alla kontinuitetsfall finns dock en verklig svårighet: en infinitesimal förändring i objektet kan orsaka en ändlig förändring i idén; som när förlusten av ett hår till kan göra en man skallig. I sådana fall anser Leibniz att naturen inte har precist bestämt begreppet [G. v. 281 (N. E. 328)]; men detta verkar vara ett otillräckligt svar.

Characteristica Universalis

I samband med Leibniz begrepp om definitioner och reduktionen av alla axiom till sådana som är identiska eller omedelbara följder av definitioner [G. v. 92 (N. E. 99)], står hans idé om en *Characteristica Universalis* eller Universell Matematik. Detta var en

idé som han vårdade genom hela sitt liv och som han redan skrev om vid 20 års ålder.[3] Han tycks ha ansett att den symboliska metoden, där formella regler undanröjer behovet av tänkande, skulle kunna överallt åstadkomma lika fruktbara resultat som den gjort inom tal- och kvantitetsvetenskaperna. *"Teleskop och mikroskop"*, säger han, *"har inte varit lika nyttiga för ögat som detta instrument skulle vara för att öka tankeförmågan"* (G. vii. 14). *"Om vi hade det, skulle vi kunna resonera i metafysik och moral på samma sätt som inom geometri och analys"* (G. vii. 21). *"Om tvister skulle uppstå, skulle det inte längre behövas mer disputation mellan två filosofer än mellan två bokhållare. Det skulle räcka att ta sina pennor i händerna, sätta sig vid sina skrivplattor och säga till varandra (med en vän som vittne, om man så önskar): Låt oss räkna"* (G. vii. 200). Genom att fastställa premisserna i en *a priori*-vetenskap trodde han att resten kunde åstadkommas genom blotta slutledningsregler; och för att etablera rätt premisser behövde man bara analysera alla använda begrepp tills enkla begrepp nåddes, varefter alla axiom omedelbart skulle följa som identiska propositioner. Han yrkade på att denna metod skulle användas för Euklides axiom, som han ansåg kunna bevisas [G. v. 92 (N. E. 99)]. Den Universella Karakteristiken tycks ha varit något mycket likt syllogismen. Syllogismen, säger han, är en av mänsklighetens mest fruktbara uppfinningar, en slags universell matematik [G. v. 460 (N. E. 559)]. Vad han eftersträvade var uppenbarligen besläktat med den moderna vetenskapen Symbolisk Logik,[4] som definitivt är en gren av matematiken och utvecklades av Boole i tron att han behandlade *"Tankens Lagar"*. Som en matematisk idé – en Universell Algebra som omfattar Formell Logik, vanlig Algebra och Geometri som specialfall – har Leibniz konception

visat sig ytterst användbar. Men som metod för filosofisk forskning ledde den till formalistiska brister, en följd av tron på analytiska propositioner, som fick Spinoza att använda en geometrisk metod. Filosofins uppgift är nämligen just att upptäcka de enkla begreppen och de primitiva axiom på vilka varje kalkyl eller vetenskap måste bygga. Tron att de primitiva axiomen är identiska leder till en betoning av *resultat* snarare än premisser, vilket står i radikalt motsatsförhållande till den sanna filosofiska metoden. Det kan varken finnas svårigheter eller intresse i premisserna om dessa är av typen *"A är A"* eller *"AB är inte icke-A"*. Således antog Leibniz att det stora behovet var en bekväm deduktionsmetod. Medan filosofins problem i själva verket borde ligga före deduktionen. Ett begrepp som kan definieras, eller en proposition som kan bevisas, är av endast underordnat filosofiskt intresse. Tonvikten borde läggas på det odefinierbara och obevisbara, och här finns ingen annan metod tillgänglig än intuition. Den Universella Karakteristiken visade därför, trots att den inom matematiken var en idé av yttersta vikt, inom filosofien en grundläggande missuppfattning, uppmuntrad av syllogismen och grundad på tron om nödvändiga sanningars analytiska natur.[5]

---

[3] I *Dissertatio de Arte Combinatoria*, G. iv. 27–102.

[4] Jfr. G. vii. 214–15, 230, där flera av reglerna för den symboliska logikens kalkyl ges.

[5] För en redogörelse för Leibniz åsikter i denna fråga, se Guhrauer, *op. cit.* Vol. I. s. 320 ff. För en fullständig behandling, se Couturat, *La Logique de Leibnitz*, Paris, 1900 (under tryckning).

Kapitel XV

Bevis för Guds existens

Fyra bevis som Leibniz tillåter

Jag kommer nu till den svagaste delen i Leibniz filosofi, den mest full av motsägelser. Allt som i den lära vi undersökt verkade godtyckligt eller behövde ytterligare förklaring, förklarades lätt med den lata utvägen att hänvisa till en Allsmäktig Skapare. Och inte bara oundvikliga svårigheter, utan andra som kunde ha undvikits, lämnades kvar eftersom de förstärkte de argument som Leibniz ortodoxi älskade att dväljas vid. En substansfilosofi bör generellt sett vara antingen monism eller monadism. En monism är nödvändigtvis panteistisk, och en monadism, när den är logisk, är lika nödvändigt ateistisk. Leibniz kände dock att varje filosofi var värdelös som inte etablerade Guds existens, och det kan inte förnekas att vissa luckor i hans system lappades ihop genom hänvisning till Gudomlig Makt, Godhet och Visdom. Låt oss nu undersöka vilka argument som användes för att uppnå detta resultat.

Det finns fyra skilda argument hos Leibniz som försöker bevisa Guds existens. Endast ett av dessa, såvitt jag vet, uppfanns av honom, och det var det sämsta av de fyra. De är: Det ontologiska beviset, det kosmologiska beviset, beviset från de eviga sanningarna och beviset från den förutbestämda harmonin.

Det ontologiska beviset

Det ontologiska beviset, som Descartes anpassat från Anselmus, används inte mycket av Leibniz och kritiseras strängt av honom i sin cartesianska form.

Samtidigt utgår bara detta och beviset från de eviga sanningarna från nödvändiga premisser och är därför formellt kapabla att ge ett nödvändigt resultat. Och det är naturligtvis helt nödvändigt att visa att Guds existens är en nödvändig sanning. Dessutom, om detta är sant, måste det ontologiska beviset i huvudsak vara korrekt. Ty om det är självmotsägande att anta att Gud inte existerar, följer att hans existens hör till hans essens, och följaktligen kan hans existens härledas från hans essens. Och detta är precis vad det ontologiska beviset försöker göra. Leibniz är därför noga med att inte helt förkasta det.

Det ontologiska beviset kan framställas på många sätt. I sin ursprungliga form hävdar det att Gud har alla fullkomligheter, och existens är bland fullkomligheterna – det vill säga, det goda är bättre om det existerar än om det inte gör det. Följaktligen hör existensen till Guds essens; att anta att det mest fullkomliga Väsendet inte existerar är självmotsägande. Gud kan också definieras, utan hänvisning till det Goda, som det mest verkliga Väsendet eller summan av all verklighet, och då följer likaledes av hans essens att han existerar. Mot dessa argument invände Leibniz att de inte bevisar att Guds idé är en *möjlig* idé. De bevisar, medger han, vad som endast är sant för Gud, att om han är möjlig existerar han [*t.ex.* G. v. 419 (N. E. 504); G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Denna invändning hade redan riktats mot Descartes och

besvarats i svaren på de andra invändningarna mot hans Meditationer.[1] Leibniz visade utan svårighet att Guds idé är möjlig. Hans möjlighet följer *a posteriori* från existensen av tillfälliga ting; ty nödvändigt vara är vara av sig självt, och om detta inte vore möjligt, skulle intet vara vara möjligt [G. iv. 406 (D. 137)]. Men denna argumentationslinje hör snarare till det kosmologiska beviset. Guds möjlighet följer *a priori* av att han inte har några begränsningar, ingen negation och därför ingen motsägelse [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)]. Detta argument framställs väl i det dokument Leibniz lämnade till Spinoza i Haag 1676 med titeln *"Att det mest fullkomliga Väsendet existerar"*.[2] Innehållet i detta dokument, trots dess tidiga datum, står i full överensstämmelse med hans senare filosofi. Han åtar sig att bevisa, från premisser som han alltid accepterade, att Gud är *möjlig*, och använder sedan det ontologiska beviset för att visa att Gud är aktuell. Sålunda inleder han det ontologiska beviset med exakt det resonemang han alltid ansåg nödvändigt.

---

[1] Se *Oeuvres de Des Cartes*, utg. Cousin, Vol. I. s. 407, 440 ff.

[2] G. vii. 261 (N. E. 714). Även Stein, *Leibniz u. Spinoza*, Bilaga I. Jfr. Bilaga VII, jan. 1678.

Bevis att Guds idé är möjlig

Argumentet är som följer. Varje egenskap som är enkel eller absolut, positiv och odefinierbar och uttrycker sitt objekt utan gränser, är en *fullkomlighet*. Alla sådana egenskaper kan vara predikat för ett och samma subjekt. Ty låt oss anta att två av dem, A och B, är oförenliga. Deras oförenlighet, säger Leibniz, kan inte bevisas utan att upplösa dem, annars skulle deras natur inte ingå i

resonemanget. Men båda är olösliga. Inte heller kan deras oförenlighet, anser Leibniz, vara känd *per se*. Följaktligen är A och B inte oförenliga, och ett sådant subjekt är möjligt. Och eftersom existens är en fullkomlighet, existerar ett sådant subjekt.

Detta resonemang är säkerligen giltigt, såtillvida det bevisar att Gud, så definierad, inte är självmotsägande; och med den analytiska teorin om nödvändiga omdömen är detta allt som krävs för att bevisa honom möjlig. Den intressanta punkten är emellertid det ontologiska beviset självt, som innebär att eftersom existens är en fullkomlighet, existerar Gud. Detta bygger på att betrakta existens som ett predikat, vilket Leibniz gör [G. v. 339 (N. E. 401)].

Men han erkänner, när det gäller ändliga ting, en stor skillnad mellan existens och alla andra predikat. Endast existentiella omdömen är inte analytiska. I varje proposition där predikatet *inte* är existens, är predikatet innehållet i subjektet; men när predikatet *är* existens, är det inte innehållet, utom i Guds fall. Leibniz skulle ha medgett, vad Kant framhöll, att hundra taler som jag bara föreställer mig är exakt likadana som hundra taler som verkligen existerar; ty detta ingår i existenspåståendens syntetiska natur. Om detta inte vore fallet, skulle begreppet hundra verkliga taler skilja sig från hundra möjliga taler; existens skulle ingå i begreppet, och det existentiella omdömet skulle vara analytiskt. Men Leibniz borde inte alls ha ansett existens vara ett predikat, eftersom två subjekt, av vilka det ena har ett givet predikat medan det andra inte har det, inte kan vara exakt likadana. Han borde därför ha kommit till Kants ståndpunkt, att existens inte är ett predikat, och att Guds icke-existens inte kan

vara självmotsägande.[3] I stället försökte han överbrygga klyftan mellan tillfälliga och nödvändiga sanningar, *d.v.s.* mellan sådana som är existentiella och sådana som inte är det, genom Guds nödvändiga existens. Detta försök ligger bakom alla hans argument och är särskilt tydligt i det kosmologiska beviset, som vi nu måste undersöka.

---

[3] *"Vara är uppenbarligen inte ett verkligt predikat, dvs. en föreställning om något, som kunde läggas till föreställningen om en ting. Det är blott ställandet av en ting, eller av vissa bestämningar, i sig själv"* (*Reine Vernunft*, utg. Hart. s. 409).

Det kosmologiska argumentet

Det kosmologiska beviset verkar vid första anblicken mer trovärdigt än det ontologiska, men är mindre filosofiskt och får sin större trovärdighet endast genom att dölja sina implikationer. Det har en formell brist genom att utgå från ett ändligt existens som givet, och efter att ha erkänt detta som kontingent, drar det slutsatsen att det måste finnas ett existerande som inte är kontingent. Men eftersom premissen är kontingent, måste även slutsatsen vara kontingent. Detta kan endast undvikas genom att påpeka att argumentet är analytiskt, att det går från en komplex proposition till en som logiskt förutsätts i den, och att nödvändiga sanningar kan ingå i de kontingenta. Men en sådan procedur är egentligen inte ett bevis för förutsättningen. Om ett omdöme A förutsätter ett annat B, så är B utan tvivel sant *om* A är sant. Men det är omöjligt att det ska finnas giltiga skäl att acceptera A som inte också är skäl att acceptera B. I Euklides till exempel, om man accepterar propositionerna, måste man acceptera axiomen; men det vore absurt att anföra detta som skäl för att acceptera

axiomen. Ett sådant argument är som bäst *ad hominem*, när motståndaren är en dålig resonatör. Om människor vill acceptera ändlig existens, kan man tvinga dem att acceptera Guds existens; men om de frågar efter ett skäl varför de bör acceptera ändlig existens, så är de enda skälen, om det kosmologiska beviset är giltigt, sådana som först leder till Guds existens; sådana skäl finns dock, om de existerar, endast i det ontologiska beviset, och Leibniz erkänner detta i praktiken genom att kalla detta bevis ett argument *a posteriori* [G. vi. 614 (D. 224; L. 242)].

Det kosmologiska beviset, så som Leibniz framställer det, kan kortfattat sammanfattas så här: Den nuvarande världen är hypotetiskt nödvändig, men inte absolut. Eftersom den är vad den är, följer att den kommer att bli vad den kommer att bli. Men kausaliteten, som förbinder en världstillstånd med nästa, visar aldrig varför det överhuvudtaget finns någon värld. Även om vi antar världens evighet kan vi inte undkomma nödvändigheten av någon orsak för hela serien; trots att varje tillstånd följer från det föregående får vi aldrig ett tillräckligt skäl för varför det finns några tillstånd överhuvudtaget. Därför måste det finnas någon extra-mundan orsak till tingen. Hela samlingen av ändliga existerande är kontingent och kräver därför ett tillräckligt skäl; men detta kan inte finnas inom serien, eftersom varje term är kontingent och själv kräver ett tillräckligt skäl. Därför måste det tillräckliga skälet för alla kontingenta ting självt vara icke-kontingent, utan metafysiskt nödvändig. Dessutom kan orsaken till det existerande endast härledas från det existerande. Därför måste den metafysiskt nödvändiga tillräckliga orsaken till alla kontingenta ting vara ett nödvändigt existerande, *dvs.* ett väsen

vars essens innebär existens; och detta kan endast vara Gud [G. vii. 302 (D. 100; L. 337)].

Invändningar mot detta bevis

Detta bevis är mottagligt för kritik genom att, om orsaken till ett existerande endast kan vara ett annat existerande, då kan det ontologiska beviset inte vara giltigt. *"Ty i eviga ting måste det förstås att, även om det inte fanns någon orsak, så finns det ett skäl, som i bestående ting är nödvändigheten själv eller essensen"* (*ibid.*). Således är det endast orsaken till ett *kontingent* existerande som måste vara ett existerande. Men detta kan endast gälla på den grund att orsaken till det kontingenta måste vara en som lutar åt, men inte nödvändiggör, vilket är kontingensens väsen. Följaktligen, när Guds nödvändiga existens har erhållits, får världen av kontingenta ting inte nödvändigt följa av den. Det följer att Guds viljeakter måste vara kontingenta, eftersom de nödvändigt uppnår sina effekter, och om dessa effekter ska vara kontingenta kan det endast bero på att viljeakterna är kontingenta. Viljeakterna i sig kräver därför ett tillräckligt skäl som lutar åt men inte nödvändiggör. Detta finns i Guds godhet. Det antas att Gud är fri att göra ont, men inte gör det [G. vi. 386 (D. 203); G. vii. 409 (D. 274)]. Men Guds godhet i sig måste antas nödvändig (jfr s. 39 *supra*). Således vilar kontingensen hos existentiella propositioner slutligen på påståendet att Gud inte nödvändigt gör gott (G. iv. 438). Guds goda handlingar måste faktiskt uppfattas som en samling särskilda existerande, var och en med ett tillräckligt skäl i hans godhet. Alternativt kan vi

placera deras tillräckliga skäl i hans visdom, nämligen i hans kunskap om det goda, vilket är en kunskap om nödvändiga propositioner. Guds godhet, säger Leibniz, ledde honom att önska skapa det goda, hans visdom visade honom det bästa möjliga, och hans makt gjorde det möjligt för honom att skapa det (G. vi. 167).

Men för att återvända till det kosmologiska beviset: genom att säga att hela världen av kontingenta ting fortfarande är kontingent och måste ha en orsak i något metafysiskt nödvändigt väsen utanför sig själv, försöker Leibniz utesluta panteismen som lurar i alla Gudsbevis. Han kunde lika gärna ha sagt att varje ändligt existerande är betingat av något annat existerande, men hela serien av existerande kan inte vara betingad av något existerande. Då skulle följa att dess tillräckliga skäl inte var ett existerande, och därför att existensens totalitet är metafysiskt nödvändig. Denna form av argumentation skulle dock ha fört honom in i spinozism. Den är mycket lik den form som används av Mr Bradley, och ligger i själva verket till grund för Leibniz argument. Dess giltighet är obestridlig om den existentiella omdömesteorin accepteras. Att hävda att det inte finns någon sanning är självmotsägande, ty om vårt påstående självt vore sant, skulle det finnas sanning. Om då all sanning består i propositioner om vad som existerar, är det självmotsägande att hävda att ingenting existerar. Således är existensen av något metafysiskt nödvändig. Detta argument, som framläggs utförligt i Bok I, kap. ii.–iv. av Mr Bradleys *Logik*, delar egenskaper från både de ontologiska och kosmologiska bevisen. Det antyder också Leibniz bevis från de eviga sanningarna, från vilket vi skall

upptäcka meningen med vilken han höll fast vid den existentiella omdömesteorin.

Beviset från de eviga sanningarna

Vi har sett att Leibniz ansåg att de eviga sanningarna var och en var hypotetiska. De påstår inte existensen av sina subjekt. Det möjliga är vidare än det faktiska, och alla möjliga världar kan endast beskrivas med eviga sanningar. Men denna syn, som förefaller mig fullständigt sund, oroar Leibniz. Man kan invända, tänker han, att möjligheter eller essenser före existensen är fiktioner. Till detta svarar han att de inte är fiktioner, utan måste sökas i Guds sinne, tillsammans med de eviga sanningarna. Existensen av den faktiska serien av ting, fortsätter han, visar att hans påstående inte är ogrundat; ty seriens grund kan inte finnas inom den, utan måste sökas i metafysiska nödvändigheter eller eviga sanningar, samtidigt som grunden till ett kontingent existent måste själv existera. Därför måste de eviga sanningarna ha sin existens i ett absolut eller metafysiskt nödvändigt Väsen, *dvs.* i Gud [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Således är förvirrade idéer de som representerar universum, medan distinkta idéer, från vilka nödvändiga sanningar härleds, är en representation av Gud (N. E. 109; G. v. 99). Och Guds förstånd beskrivs som de eviga sanningarnas region (G. vi. 115; G. vii. 311). I Gud realiseras de ting som annars skulle vara inbillade [G. vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Således härleder relationer sin realitet från den högsta förnuftet (G. v. 210; N. E. 235), *dvs.* från det faktum att de existerar i den gudomliga sinnet. Gud, enligt Leibniz, ser inte bara individuella

monader och deras olika tillstånd, utan också relationerna mellan monader, och i detta består relationernas realitet.[4] Således i fallet med relationer, och med eviga sanningar i allmänhet, *esse is percipi* (att vara är att uppfattas). Men uppfattningen måste vara Guds uppfattning, och denna har trots allt ett objekt, om än ett inre [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. Således blir vår kunskap om de eviga sanningarna en kunskap om Gud, eftersom dessa sanningar är en del av Guds natur. Och detta är anledningen till att rationella andar, som känner till eviga sanningar, sägs spegla inte bara skapelsevärlden utan också Gud.

---

[4] G. ii. 438. Jfr även *Monadologi*, § 43.

Dess svaghet

Detta argument kan jag bara beskriva som skandalöst. För det första förvirrar det Guds kunskap med de sanningar som Gud känner till – en förvirring som Leibniz på andra ställen klart och tydligt avslöjar. *"Essenser,"* säger han, *"kan på ett visst sätt fattas utan Gud. . . . . Och Guds egen essens omfattar alla andra essenser i sådan grad att Gud inte kan fattas fullständigt utan dem"* (D. 175; F. de C. 24). Och vidare: *"Man kan inte mer säga att Gud och de ting som känns av Gud är ett och samma sak, än att sinnet och de ting som uppfattas av sinnet är desamma"* (D. 177; F. de C. 34). Detta senare stycke är ett argument mot Spinoza, och har utan tvivel endast existenter i åtanke. Men om sanningar kan vara desamma som kunskapen om dem, varför skulle inte detta kunna vara fallet när sanningarna är existentiella? Och det förra stycket kan inte avfärdas på detta sätt, eftersom det uttryckligen behandlar

essenser och pekar på det sanna argumentet, nämligen att Gud inte kan fattas utan essenser. Dessutom, som jag redan har antytt, har Guds egen existens, eftersom den bevisas, en grund; och denna grund kan inte identifieras med Guds kunskap om den. Leibniz betonar starkt att de eviga sanningarna inte beror, som Descartes hade hävdat, på Guds vilja. För detta finns många skäl. För det första beror Guds vilja på en tillräcklig grund, som alltid måste vara hans uppfattning om det goda. Men detta kan bara vara ett motiv för Guds val om det goda i sig är oberoende av ett sådant val. Gud kunde inte ha något motiv för att bestämma vad som skulle förordnas som gott, om inte ett möjligt dekret var bättre än ett annat, och så hamnar vi i en ond cirkel.[5] Vidare hör Guds existens till de eviga sanningarna, och vem skulle våga, frågar Leibniz triumferande, förklara att Guds existens beror på hans vilja (G. vii. 310–1)? Men vem skulle våga, kan vi replikera, säga att Guds existens beror på hans förstånd? Skulle någon hävda att *grunden* till Guds existens är hans kunskap om den? Om detta vore fallet, borde bevis för Guds existens först bevisa att Gud vet om den, och sedan härleda att det han vet, *dvs.* hans egen existens, är sant. Men det måste vara uppenbart att hans existens inte beror på hans kunskap om den. Inte heller kan det hävdas att de två är identiska, ty hans kunskap omfattar många andra propositioner, och han innehåller, förutom kunskap, attributen godhet och makt. Hans existens kan således inte vara synonym med hans kunskap om den. Och detsamma är uppenbart, vid eftertanke, för alla andra sanningar. Leibniz hävdar att Guds syn är sanningsenlig, att det han vet är sant (*t.ex.* G. iv. 439); och han anser tydligen detta påstående som icke tautologiskt. Men om sanning *betyder* vad Gud vet, är påståendet att Guds syn är

sanningsenlig ekvivalent med påståendet att han vet vad han vet. Vidare härleds Guds existens från motsägelselagen, som den därför är senare än. Därför kan vi inte, utan en ond cirkel, hävda att denna lag endast beror på Guds kunskap om den. Återigen, utan lagen om identitet eller motsägelse, som Leibniz med rätta säger [G. v. 14 (D. 94; N. E. 14)], skulle det inte finnas någon skillnad mellan sanning och falskhet. Därför, utan denna lag, kunde det inte vara sant, snarare än falskt, att Gud existerar. Därför, även om Guds existens kan bero på motsägelselagen, kan denna lag i sin tur inte bero på Guds existens. Slutligen, överväg själva innebörden av ordet *proposition*. Leibniz måste hävda att eviga sanningar *existerar* i Guds sinne [G. vi. 230; vii. 305 (D. 103; L. 343)]. Således kan vi inte säga att Gud är *underkastad* eviga sanningar, eftersom de utgör en del av hans egen natur, nämligen hans förstånd. Men Leibniz talar återigen om dem som det inre *objektet* för hans förstånd (G. vi. 614 (D. 225; L. 243)], och antyder därmed genom ordet *objekt*, vad ordet *inre* är avsett att förneka, att sanningarna är något annorlunda än kunskapen om dem. Och detta, om vi betänker, är uppenbart. Ty hur kan en evig sanning existera? Motsägelselagen, eller propositionen att två och två är fyra, eller sanningarna i geometrin – dessa, får vi höra, *existerar* i Guds sinne. Men det måste säkerligen vara uppenbart, om vi överväger saken, att dessa sanningar är helt oförmögna att existera, och att det som existerar endast är kunskapen om dem. Det kan knappast hävdas att vi studerar Guds psykologi när vi studerar Euklides. Om vi, för att rätta till saken, skulle säga att sanningar faktiskt utgör Guds förstånd, och om detta är vad som gör dem sanna, så följer, eftersom vi alltid måste skilja mellan en proposition och kunskapen om den, den ogudaktiga

konsekvensen att Gud inte kan ha någon kunskap. Sanningar *är* Guds sinnestillstånd, och *vi* känner till dessa sanningar; men Gud kan inte känna till dem, eftersom kunskap skiljer sig från det som är känt.[6] Och generellt, om en sanning är något som existerar i något sinne, så kan det sinnet, och ett annat som känner till sanningen, inte vara medvetna om *samma* sanning. Om vi en gång medger att det finns en och endast en motsägelselag, som är densamma vem som än känner till den, så är lagen i sig något skilt från all kunskap, och kan inte logiskt bero på Guds sinne. Om inte sanningen är skild från Guds kunskap, finns det inget för Gud att veta. Guds förstånd utgörs av kunskap om de eviga sanningarna, och om dessa i sin tur utgörs av hans kunskap, finns det inget sätt för hans kunskap att börja, och ingen anledning till varför den skulle veta de propositioner den vet snarare än andra propositioner. Således måste de eviga sanningarna vara sanna oberoende av Guds kunskap, och kan därför inte användas för att bevisa hans existens. Leibniz verkar faktiskt aldrig ha bestämt sig för om Guds förstånd är en samling sanningar eller kunskapen om denna samling. Det förra alternativet skulle ha lett till en Gud nästan exakt som Spinozas, men skulle inte ha lämnat någon plats för Guds vilja. Det senare borde ha lämnat sanningen i det Gud vet oberoende av hans kunskap, och därför inte som en grund för att sluta sig till kunskapens eller Kännarens existens.

---

[5] G. vii. 365 (D. 244), 379; iv. 344.

[6] Förhållandet mellan kunskap och sanning

Förhållandet mellan kunskap och sanning

Vi har nu sett de tankevillor som ingår i Leibniz härledning av Gud från de eviga sanningarna. Jag vill förstärka ovanstående argument med några allmänna anmärkningar om sanning och kunskap, framkallade av det beviset.

Det är en allmänt spridd uppfattning att, som Leibniz uttrycker det, de eviga sanningarna inte skulle bestå om det inte fanns något förstånd, inte ens Guds (G. vi. 226. Jfr. Spinoza, *Etiken*, II. 7, Schol.). Denna syn har uppmuntrats av Kants tanke att *a priori*-sanningar på något sätt är sinnets verk, och har upphöjts av hegelianismen till ett grundprincipt. Eftersom det är självmotsägande att förneka all sanning, har det därigenom blivit självmotsägande att förneka all kunskap. Och eftersom, enligt denna uppfattning, inget kan vara sant utan att vara känt, har det blivit nödvändigt att postulera antingen en personlig Gud eller ett slags pantheistiskt universellt Sinne från vilket sanningar ständigt flyter fram eller emanerar. Vad jag vill påpeka är att Leibniz bevis för Gud bara är en teologisk form av detta argument, och att allt jag anfört mot Leibniz lika väl gäller mot alla som gör sanningen beroende av kunskap. Här bör komma ihåg att kunskap är ett komplext begrepp, sammansatt av sanning och tro.

Tro, som ett psykiskt fenomen, är densamma när den trodda propositionen är falsk som när den är sann. Den första svårigheten med den syn jag diskuterar är därför skillnaden mellan sann och falsk tro, mellan kunskap och fel. Den andra svårigheten liknar svårigheten med att anta att sanningen att Gud existerar är beroende av Guds kunskap om denna sanning. Är propositionen att sanning beror av kunskap själv sann eller falsk?

Om falsk, faller hela ståndpunkten. Om sann, hur kan den då själv vara beroende av kunskap? Att göra den beroende innebär ett cirkelresonemang; att göra den oberoende innebär återigen att överge ståndpunkten. En tredje svårighet är att kunskap inte är en enkel idé, och de propositioner som definierar den måste vara tidigare än propositionen att kunskap existerar.

Ståndpunkten vilar på samma grund som det kosmologiska beviset. Detta är beroende av den existentiella teorin om omdömet, nämligen teorin att all sanning består i att beskriva vad som existerar. Sanningens beroende av kunskap är egentligen ett särskilt fall av den existentiella teorin om propositioner, och innebär liksom den teorin det grova antagandet att det som inte existerar är intet eller till och med meningslöst. Ty sanning är uppenbarligen något, och måste enligt denna teori vara kopplad till existens. Eftersom kunskap (kanske) existerar, är det bekvämt att göra sanning till en egenskap hos kunskap. Således reduceras propositionen att en given proposition är sann till propositionen att den är känd, och blir därmed existentiell. Därför har Leibniz rätt i att koppla samman det kosmologiska beviset och beviset från de eviga sanningarna mycket nära [*t.ex.* G. VII. 302–5 (D. 100–103; L. 337–343)]. Men han har fel, åtminstone enligt mig, i att hävda att sanning beror av existens. Och för någon som ansåg att det möjliga är vidsträcktare än det faktiska, är denna teori särskilt ohållbar.

De inkonsekvenser Leibniz hamnar i genom tron på Gud är så många och mångfaldiga att det skulle ta lång tid att utveckla dem alla. Den jag nyss nämnde är dock bland de viktigaste. Att det faktiska inte sammanfaller med det möjliga är, som vi sett, helt

avgörande för Leibniz lära om kontingens och frihet, liksom för hans lösning på problemet med det onda. Denna syn förnekas av den existentiella teorin om omdömen, på vilken två av Leibniz bevis för Gud vilar. Om varje proposition tillskriver ett predikat till något existerande, kan vi inte hävda som en yttersta sanning att det icke-existerande är möjligt. Vi kan bara mena att Gud eller någon annan tror det vara möjligt, och är vi logiska måste vi anse denna tro felaktig. Således faller Leibniz genom sin införande av Gud in i en spinozistisk nödvändighet: endast det faktiska är möjligt, det icke-existerande är omöjligt, och grunden för kontingens har försvunnit.

En annan aspekt av spinozism är också oundviklig om Gud föreställs ha något inflytande på monaderna. Detta är tron på endast en substans. Innan vi utvecklar denna inkonsekvens, bör vi dock undersöka beviset som var Leibniz favorit, det bevis han själv uppfann, nämligen det från den förutbestämda harmonin.

Argument från den förutbestämda harmonin

Beviset från den förutbestämda harmonin är en särskild form av det så kallade fysiko-teologiska beviset, även känt som designargumentet. Detta är argumentet i Bridgewater-avhandlingarna och populärteologi i allmänhet. Eftersom det är mer påtagligt otillräckligt än de andra, har det vunnit en popularitet som de aldrig åtnjutit. Världen är så väl konstruerad, sägs det, att den måste haft en mycket skicklig Arkitekt. I Leibniz form hävdar argumentet att harmonin mellan alla monader endast kan ha uppstått från en gemensam orsak [*t.ex.* G. iv. 486 (D.

79; L. 316)]. Att de alla ska synkronisera exakt kan bara förklaras av en Skapare som förutbestämt deras synkronism. Låt oss se vad denna teori innebär.

Grovt sett har en kristen Gud två funktioner att fylla. Han måste vara en Försyn och en Skapare. Leibniz sammansmälte den första funktionen med den andra,[7] trots att han ofta förnekade detta. Gud, säger han, är själens omedelbara yttre objekt och kan verka direkt på själen, även om han uppenbarligen sällan gör det [G. v. 99 (N. E. 109)]. I denna mening instämmer Leibniz med Malebranches lära att vi ser allt i Gud [G. vi. 578 (D. 189)]. Men det är bättre att helt avskaffa Guds omedelbara verkan på världen, då denna uppenbarligen är oförenlig med Leibniz logik. Alla skäl mot växelverkan mellan substanser är, som vi såg, skäl som ger metafysisk nödvändighet och därför lika tillämpliga mot Guds handling i världen. Vi antar därför att Gud är Skaparen, och att hans Försyn endast visas genom att skapa den bästa möjliga världen.

---

[7] Se Arnaulds invändningar, G. ii. 15.

När Leibniz inte tänker på teologiska invändningar, anser han Guds handling på världen som helt begränsad till skapelse. Guds godhet, säger han, ledde honom att vilja skapa det goda, hans visdom visade honom det bästa möjliga, och hans makt gjorde det möjligt för honom att skapa det (G. vi. 167). Guds visdom och godhet motsvarar ungefär kunskap och vilja hos oss, men hans makt är en särskild egenskap som varelser inget har motsvarighet till.[8] Guds visdom består av hans kunskap om alla sanningar, både nödvändiga och kontingenta. Så långt sanningar är

nödvändiga, är hans kunskap om dem, som utgör hans förstånd, föregående hans viljehandlingar; ty hans viljehandlingar bestäms av hans kunskap om det goda, och alla sanna påståenden om det goda är nödvändiga sanningar. Leibniz insåg (*t.ex.* G. iv. 344) att Guds viljehandlingar inte kunde kallas goda meningsfullt om inte det goda var oberoende av dem, även om han inte såg att Guds tankar inte kunde kallas *visa* meningsfullt om inte sanningen var oberoende av dem. Således samverkar visdom och godhet i att skapa en god värld, eftersom visdom krävs för att veta att den är god. Men makt krävs för dess skapande, inte för att bestämma dess natur. Här verkar Leibniz skyddad mot inkonsekvens genom teorin om kontingenta omdömen. Varje existentiell proposition som inte rör Gud är kontingent, och därför, även om Gud inte kan antas påverka någon substans natur utan positiv motsägelse, kan han antas orsaka denna substans *existens* utan motsägelse. Det är i denna mening den förutbestämda harmonin beror av Gud. Gud valde att skapa monader som harmonierade, och även om harmonin uppstår från deras naturer, är *existensen* av monader med sådana naturer beroende av Guds makt.

---

(8) *T.ex.* G. vi. 615 (D. 225; L. 244–5). Men jämför med G. iv. 515 (D. 125).

Invändningar mot detta bevis

Vid detta argument kan vi notera att om det kosmologiska beviset är giltigt är detta bevis överflödigt. Om Guds existens kan slutas ut från *varje* ändlig existens, är den specifika naturen av det existerande irrelevant, eller högst användbar för ett efterföljande empiriskt bevis att Gud är god. Dessutom, med Leibniz

substansbegrepp, finns det stora svårigheter med idén att *skapa* en substans. Här faller han in i inkonsekvens med det ontologiska argumentet, som jag nu måste återvända till.

Om existens kan höra till Guds väsen – vilket är nödvändigt för det ontologiska beviset – så måste existens vara ett predikat för Gud. Men om existens är ett predikat för Gud, så är det ett predikat. Följaktligen, när vi säger att något existerar, är existens ett predikat för detta existerande. Hittills skulle Leibniz medge detta argument [G. v. 339 (N. E. p. 401)]. Men om existens är ett predikat, så är det en del av en substans natur, och en substans förvärvar genom skapelse ett nytt predikat. Den särställning existens har som ett kontingent och syntetiskt predikat faller därmed. Om alla substanser alltid innehåller alla sina predikat, så innehåller alla substanser alltid predikatet existens eller inte, och Gud måste vara lika maktlös över detta predikat som över något annat. Att lägga till predikatet *existens* måste vara metafysiskt omöjligt. Således är antingen skapelsen självmotsägande, eller, om existens inte är ett predikat, är det ontologiska argumentet ohållbart. Men de andra argumenten, som Kant påpekade, är alla beroende av detta argument.[9] Om vi därför accepterar det, måste vi betrakta Gud som den enda substansen, en immanent panteistisk Gud oförmögen till skapelse; eller om vi förkastar det, måste vi medge att alla monader existerar nödvändigtvis och inte är beroende av någon yttre orsak. Det är därför jag sa (§ 106.) att monism måste vara panteistisk och monadism måste vara ateistisk. Och så händer det att Leibniz, närhelst han behandlar Gud på allvar, ofrivilligt faller in i en spinozistisk panteism.

---

[9] *Reine Vernunft*, utg. Hartenstein, 1867, s. 414, 427.

Inkonsekvenser som följer av Leibniz tro på Gud

Några av dessa panteistiska konsekvenser är värda att notera. *"Allt är i Gud,"* säger Leibniz, *"såsom plats är i det placerade"* (D. 178; F. de C. 38). Men plats är i hans system enbart en egenskap hos det placerade; därför borde ting endast vara egenskaper hos Gud. *"Endast Gud,"* får vi veta i Monadologin, *"är . . . . . den ursprungliga enkla substansen, av vilken alla skapade eller härledda monader är produkter, födda så att säga från ögonblick till ögonblick genom gudomlighetens ständiga utstrålanden"* [G. vi. 614 (D. 225; L. 243)]. Följande passage i *Discours de Métaphysique* kunde nästan ha skrivits av Spinoza. *"Skapade substanser är beroende av Gud, som bevarar dem och till och med ständigt frambringar dem genom en slags emanering, liksom vi frambringar våra tankar. Ty Gud . . . . . betraktar alla aspekter av världen på alla möjliga sätt; resultatet av varje syn på universum, som sedd från en viss plats, är en substans som uttrycker universum i enlighet med denna synvinkel, om Gud anser lämpligt att göra sin tanke effektiv och frambringa denna substans. Och eftersom Guds syn alltid är sanningsenlig, är våra perceptioner det också; det är våra omdömen, som kommer från oss, som bedrar oss"* (G. iv. 439). Man undrar vilken förändring som sker när Gud *"gör sin tanke effektiv."* [10] Det verkar som om summan av alla substanser måste vara omöjlig att särskilja från Gud och därför identisk med honom – själva panteismens trosbekännelse. [11] Leibniz närmar sig en gång mycket nära läran att all bestämning är negation, även om han verkar omedveten om att detta borde leda honom till spinozism. Argumentet gäller nödvändigheten av

en primitiv kraft i varje monad, varav den härledda kraften är en modifiering. Utan primitiva entelekier, säger han, *"skulle det finnas modifieringar utan något substansiellt att modifiera; ty det som endast är passivt kunde inte ha aktiva modifieringar; eftersom modifiering, långt ifrån att tillföja någon perfektion, endast kan vara en variabel begränsning eller inskränkning, och följaktligen inte kan överträffa subjektets perfektion"* (G. III. 67). (Min kursivering). Leibniz erkänner till och med (G. II. 232) att hans påstående om många substanser är ganska godtyckligt. *"Om substansbegreppet i sin generiska definition,"* säger han, *"endast är tillämpligt på den enklaste eller primitiva substansen, kommer endast denna att vara substans. Och det står dig fritt,"* fortsätter han, *"att uppfatta ordet substans så att endast Gud ska vara substans, och andra substanser ska kallas annorlunda. Men jag föredrar att söka ett begrepp som passar andra ting och överensstämmer med vanligt bruk, enligt vilket du, han och jag anses vara substanser. Du kommer inte att förneka att detta är legitimt, och om det lyckas, användbart."*

---

(10) Jämför med följande passage i samma verk (G. iv. 453): *"Jag delar emellertid inte uppfattningen hos vissa skickliga filosofer, som tycks hävda att våra idéer själva är i Gud och inte alls i oss. Detta beror, enligt min mening, på att de ännu inte har tillräckligt beaktat vad vi just här har förklarat om substanser, inte heller hela omfattningen och självständigheten hos vår själ, som gör att den innehåller allt som händer den och uttrycker Gud och med honom alla möjliga och faktiska varelser, såsom en effekt uttrycker sin orsak. Dessutom är det en ofattbar sak att jag skulle tänka genom andras idéer."*

(11) Det är sant Leibniz försäkrar oss på nästa sida att Gud ser universum inte bara som skapade substanser ser det, utan också helt annorlunda. Men detta lämnar fortfarande alla skapade substanser omöjliga att särskilja från en *del* av Gud – en åsikt inte mindre panteistisk än den andra.

Det är således uppenbart hur stort ett gap det finns mellan Gud, den primitiva substansen, och monaderna eller skapade substanser när Gud betraktas. Men när Leibniz är upptagen med

monaderna måste Gud degraderas från den höga ställning panteismen ger honom, och minst två gånger omtalas han som en bland monader (G. III. 636; VII. 502). Dessa två passager bör, anser jag, betraktas som förbiseenden. De vanliga benämningarna för Gud är enkel primitiv substans eller primitiv enhet. I de två passager där Gud kallas monad förekommer detta inte särskilt direkt. I den ena får vi veta att *"monader, utom den primitiva, är underkastade passioner"* (G. III. 636). Den andra är mer direkt. *"Monaden eller enkla substansen innehåller i sin generiska definition perception och appetition, och är antingen den primitiva eller Gud, i vilken tingens yttersta grund ligger, eller är härledd, dvs. en skapad monad"* (G. VII. 502). Att dessa två passager bör betraktas som förbiseenden verkar sannolikt bara därför att (såvitt jag vet) det inte finns några andra. Detta görs ännu mer sannolikt av det faktum att det traditionella uttrycket *monas monadum*, såvitt jag kan finna, inte förekommer någonstans. Det användes av Bruno, från vilken man tidigare trodde Leibniz fick ordet *monad*. Detta faktum verkar ha lett Hegel [12] att anta att Leibniz också använde frasen, och efterföljande författare, med undantag av Erdmann (v. *Geschichte*, Vol. II. 2, s. 62), verkar oförsiktigt ha antagit att Hegel hade någon auktoritet för antagandet. Därför är det bättre att inte betrakta Leibniz Gud som en bland monader, särskilt eftersom monaderna bildar en kontinuerlig serie, och uppenbarligen kan det inte finnas en som skiljer sig oändligt lite från Gud.

---

[12] *T.ex.* i hans filosofihistoria, *Werke*, Vol. XVI. s. 418, 422. Även i den mindre Logiken, *Werke*, Vol. v. s. 865; Wallaces *Översättning*, s. 334. Leibniz härledde med all sannolikhet ordet *Monad* från sin vän van Helmont. Se Stein, *Leibniz und Spinoza*.

Vi kan nu sammanfatta de inkonsekvenser Leibniz förs in i genom sin teologi. Det ontologiska beviset, som ensamt kan bevisa att Guds existens är en nödvändig sanning, är oförenligt med den unika ställning som existensen tilldelas när det gäller ändliga ting. Leibniz filosofi om det ändliga och kontingenta, om den är giltig, innebär Kants ståndpunkt att existens inte tillför något till det existerandes väsen, *dvs.* att existens inte bara är ett predikat bland andra. Om detta är fallet kan existens inte ingå i någon essens, och det ontologiska beviset faller. Det kosmologiska beviset bygger på den existentiella domsteorin, vilket är oförenligt med Leibniz separation av det möjliga och det faktiska. För hans kontingensteori är det avgörande att något icke-existerande ska vara möjligt; och detta är inte en existentiell dom. Beviset genom de eviga sanningarna förutsätter att sanningshalten i propositioner härrör från att de tror på dem – en syn som i sig är helt falsk och som dessutom gör det godtyckligt vilka propositioner Gud ska tro på. Det bygger också på den existentiella domsteorin, eftersom dess grund är att sanning som sådan är icke-existerande och därför ingenting *per se*, utan måste vara en blott egenskap hos sanna övertygelser – en syn vars cirkelresonemang är självklart. Argumentet från den förutbestämda harmonin återigen förutsätter en Skapare, och skapandet av substanser är bara möjligt om existens inte är ett predikat. Men i så fall kan Guds existens inte vara en analytisk proposition och måste enligt Leibniz logik vara kontingent. Det ontologiska beviset blir ogiltigt, och Guds existens själv, som är kontingent, måste ha en tillräcklig grund som lutar åt utan att nödvändiggöra. Men om detta krävs, kunde vi lika gärna acceptera den förutbestämda harmonin som ett ultimativt

faktum, eftersom antagandet av Guds existens är otillräckligt för dess förklaring.

Guds godhet

Några ord verkar behövas om Guds godhet. De flesta filosofer verkar anta att om de kan fastställa Guds existens, följer hans godhet nödvändigtvis. Följaktligen, även om Leibniz i vissa passager ger argument för vad som i metafysisk mening kan kallas Guds *fullkomlighet*, tar han sig inte någonstans besväret att bevisa hans godhet. I argumentet framlagt för Spinoza såg vi att en fullkomlighet definieras som vilken egenskap som helst som är enkel och absolut, positiv och odefinierbar, och uttrycker sitt objekt utan gränser (G. vii. 261). Leibniz verkar ha hållit fast vid denna definition av fullkomlighet. Således säger han i Monadologin [§§ 40, 41; G. vi. 613 (D. 223; L 239)]: *"Vi kan också bedöma att denna högsta substans, som är unik, universell och nödvändig, utan något utanför sig själv som är oberoende av den, och som är en enkel följd av möjligt vara, måste vara oförmögen till gränser och måste innehålla så mycket verklighet som möjligt. Härav följer att Gud är absolut fullkomlig, fullkomlighet är inget annat än omfattningen av positiv verklighet strikt förstådd, med förbigående av gränserna eller begränsningarna i ting som har dem. Och där det inte finns några gränser, det vill säga i Gud, är fullkomligheten absolut oändlig."* [(13)] Men fullkomlighet förstådd i denna mening, även om den verkar innefatta Guds oändliga godhet, innebär lika mycket, om inte ett rent privatiskt synsätt på ondska antas, hans oändliga ondska. För att undkomma detta hävdar Leibniz, som de flesta

optimister, att ondska är en begränsning. Gud, säger han, är oändlig, Djävulen är begränsad; det goda framskrider *ad infinitum*, ondska har sina gränser (G. vi. 378 (D. 196)]. Således innebär Guds fullkomlighet oändlig godhet, men inte oändlig ondska. Om Leibniz hade medgett att ondska är ett positivt predikat, hade han inte kunnat behålla sin definition av Gud eller sin lära om analytiska domar. Ty gott och ont skulle då inte ha varit ömsesidigt motsägelsefulla, men ändå uppenbart oförenliga som predikat för Gud. Följaktligen hävdade han – om än utan några som helst argument – att ondska i grunden är ändlig. Men detta för mig till hans etik, med vars diskussion detta arbete kommer att avslutas.

---

(13) Detta verkar också vara Leibniz etiska uppfattning om fullkomlighet. Jfr G. vii. 303 (D. 101; L. 340): *"Bland de oändliga kombinationerna av möjliga ting och möjliga serier existerar den genom vilken mest essens eller möjlighet förs in i existensen."* Även G. vii. 305 (D. 103; L. 342). Men de två skiljs åt på nästa sida, där moralisk fullkomlighet framträder som en art av metafysisk fullkomlighet.

Kapitel XVI

Leibniz etik

Frihet och determinism

I det senaste kapitlet såg vi att Guds godhet är den metafysiskt nödvändiga tillräckliga grunden för Guds goda handlingar, som är kontingenta, och faktiskt de ultimata kontingenserna från vilka alla andra flyter. Detta förde oss till tröskeln av Leibniz etik, där alla svårigheter och inkonsekvenser i hans system kulminerar, mer än i hans lära om Gud. Genom betoningen han lade på finala orsaker gav han etik stor betydelse i sin filosofi. Ändå verkar han ha ägnat den minsta delen av sina tankar åt det godas mening och natur. Hans etik är en massa inkonsekvenser, delvis på grund av likgiltighet, delvis av hänsyn till kristna moralister. Även om jag ska behandla ämnet kort, kommer jag att ge det proportionellt lika stort utrymme som det verkar ha upptagit i Leibniz meditationer.

Det finns tre separata frågor som jag måste behandla. De två första är psykologiska, och endast den sista är egentligen etisk. Dessa är ① lärorna om frihet och determinism, ② viljans psykologi, ③ det godas natur.

① Läran, genom vilken Leibniz sökte förena fri vilja med sin genomgripande determinism, bygger helt på kontingens och

substansers aktivitet. Frihet, som Leibniz påpekar, är en mycket tvetydig term.

"Viljans frihet," säger han, *"förstås i två olika bemärkelser. Den första är när den ställs mot andens ofullkomlighet eller träldom, vilket är ett tvång eller en begränsning, men inre sådan som uppstår från passionerna. Den andra bemärkelsen används när frihet ställs mot nödvändighet."* I första bemärkelsen *"är Gud ensam fullkomligt fri, och skapade andar är det endast i den utsträckning de står över sina passioner. Och denna frihet rör egentligen vårt förstånd. Men andens frihet, motsatt nödvändighet, rör viljan i sig, och för så vitt den skiljs från förståndet. Detta är vad som kallas fri vilja, och det består i detta, att vi anser att de starkaste skälen eller intrycken, som förståndet presenterar för viljan, inte hindrar viljehandlingen från att vara kontingent, och inte ger den en nödvändighet som är absolut, och så att säga metafysisk."* [1]

[1] N. E. s. 179–180; G. v. 160–1, Bk. ii. Kap. xxi.

Av dessa två bemärkelser motsvarar den första distinktionen mellan aktivitet och passivitet. Viljan är fri i den mån vi är aktiva, *dvs.* bestämda av tydliga idéer; Gud ensam, som endast har tydliga idéer, är fullkomligt fri. Och således är denna bemärkelse förbunden med förståndet. [2] Den andra är den bemärkelse som är relevant i fri vilja-debatten, och den som nu måste undersökas.

[2] Jfr G. vii. 109–110, för vidare utvecklingar rörande frihet i denna bemärkelse.

Leibniz erkände – som varje noggrann filosof borde – att alla psykiska händelser har sina orsaker, precis som fysiska händelser har det, och att förutsägelse är lika möjlig, teoretiskt sett, i det ena

fallet som i det andra. Härför var han förpliktigad av hela sin filosofi, och särskilt av den förutbestämda harmonin. Han påpekar att framtiden måste vara bestämd, eftersom varje proposition om den redan måste vara sann eller falsk (G. vi. 123). Och med detta, om han inte varit fast besluten att rädda den fria viljan, kunde han ha varit nöjd. Hela läran om kontingens kunde med fördel ha sagts farväl. Men det skulle ha lett till en spinozistisk nödvändighet och motsagt kristen dogm. Följaktligen höll han – som sambandet mellan det analytiska och det nödvändiga också ledde honom till – att alla existentiella propositioner och alla kausala samband är kontingenta, och att följaktligen, även om viljeakter har oföränderliga orsaker, följer de inte nödvändigtvis av dessa orsaker.[3] Han förkastade helt indifferensfriheten – läran att viljan kan vara orsakslös – och ansåg till och med detta vara självmotsägande.[4] Ty det är nödvändigt att varje händelse har en orsak, även om det är kontingent att orsaken framkallar sin verkan. Han ansåg också att indifferensjämvikten skulle förstöra moraliskt gott och ont. Ty den skulle innebära ett val utan skäl, och därför utan ett gott eller dåligt skäl. Men moraliskt gott och ont består just i skälets godhet eller ondska (G. vi. 411). Han förkastade också det påstådda introspectiva beviset för frihet, genom vår förmodade känsla av den; ty, som han med rätta säger, kan vi vara bestämda av omärkbara perceptioner (G. vi. 130). Frihet i nuvarande bemärkelse tillerkännas likaledes Gud; hans viljeakter, även om de alltid bestäms av det bästa motivet, är likväl kontingenta (G. vii. 408–9; D. 273–4). Man kan fråga sig varför djur och till och med nakna monader inte är fria. För detta finns, tror jag, ingen tillräcklig grund. Leibniz medger att djur har spontanitet (G. vii.

109), men inte frihet (G. vi. 421). Spontanitet, säger han, är kontingens utan tvång, och en sak är tvingad när dess princip kommer utifrån (G. vii. 110). Med principen för en sak, förmodar jag, måste Leibniz mena den tillräckliga grunden för dess förändringar. Denna borde alltså, hos ett djur, vara inre. Den enda mening i vilket ett djur inte är fritt, verkar alltså vara att dess viljeakter inte bestäms av kunskap om det goda.[5]

---

[3] Jfr. G. v. 163–4 (N. E. 183).

[4] Jfr. G. ii. 420; iii. 401 (D. 171); v. 164 (N. E. 183); vii. 379.

[5] Leibniz åsikter i denna fråga är samlade i ett kort dokument, presenterat av Gerhardt på både franska och latin (G. vii. 108–111). Jag översätter från franskan.

> *Frihet är spontanitet förenad med intelligens.*
> *Således höjs det som kallas spontanitet hos djur och andra intelligenslösa substanser hos människan till en högre grad av fullkomlighet och kallas frihet.*
> *Spontanitet är kontingens utan tvång; med andra ord kallar vi spontant det som varken är nödvändigt eller tvingat.*
> *Vi kallar kontingent det som inte är nödvändigt, eller (vilket är samma sak) det vars motsats är möjlig utan att innebära någon motsägelse.*
> *Tvingat är det vars princip kommer utifrån. (Jfr. Pollocks Spinoza, 2:a uppl. s. 193. Spinoza har endast motsättningen fri eller tvingad, inte Leibniz ytterligare distinktioner.)*
> *Det finns indifferens när det inte finns mer skäl för det ena än för det andra. Annars skulle det finnas bestämdhet. (På latin står: Och det bestämda står i motsats till det.)*
> *Alla handlingar hos individuella substanser är kontingenta. Ty det kan visas att om saker hände annorlunda skulle det inte finnas någon motsägelse på grund av det.*
> *Alla handlingar är bestämda och aldrig indifferenta. Ty det finns alltid ett skäl som gör oss mer benägna till det ena än det andra, eftersom ingenting händer utan skäl. Det är sant att dessa benägenhetsskäl inte är nödvändiggörande och förstör varken kontingens eller frihet.*
> *En frihet av indifferens är omöjlig. Således kan den inte finnas någonstans, inte ens hos Gud. Ty Gud bestäms av sig själv att alltid göra det bästa. Och skapelser är alltid bestämda av inre eller yttre skäl.*
> *Ju mer substanser bestäms av sig själva och avlägsnas från indifferens, desto mer fullkomliga är de. Ty eftersom de alltid är bestämda, kommer de ha bestämmelsen antingen från sig själva och vara desto mer kraftfulla och fullkomliga, eller så kommer de ha det utifrån och då kommer de i proportion vara skyldiga att tjäna yttre ting.*
> *Ju mer vi handlar enligt förnuftet, desto friare är vi, och desto mer tjänstvillighet finns det ju mer vi handlar av passioner. För ju mer vi handlar enligt förnuftet, desto mer handlar vi i enlighet med vår egen naturs fullkomligheter, och i den mån vi låter oss ryckas med av*

> *passioner, är vi slavar under yttre ting som får oss att lida.*
> *Sammanfattningsvis: Alla handlingar är kontingenta, eller utan nödvändighet. Men allt är också bestämt eller regelbundet, och det finns ingen indifferens. Vi kan till och med säga att substanser är friare i den mån de är mer avlägsnade från indifferens och mer självbestämda. Och att ju mindre de behöver yttre bestämmelse, desto närmare kommer de den gudomliga fullkomligheten. Ty Gud, som är den friaste och mest fullkomliga substansen, är också den mest fullständigt bestämda av sig själv att göra det fullkomligaste. Så att Ingenting (le Rien), som är det mest ofullkomliga och längst bort från Gud, också är det mest indifferenta och minst bestämda. Nu, i den mån vi har insikt och handlar enligt förnuftet, kommer vi att bestämmas av vår egen naturs fullkomligheter, och följaktligen kommer vi att vara friare i den mån vi är mindre förlägna i vårt val. Det är sant att alla våra fullkomligheter, och hela naturens, kommer från Gud, men detta, långt ifrån att strida mot frihet, är snarare själva skälet till att vi är fria, eftersom Gud har meddelat oss en viss grad av sin fullkomlighet och sin frihet. Låt oss därför nöja oss med en frihet som är önskvärd och närmar sig Guds, vilken gör oss mest benägna att välja och handla väl; och låt oss inte föregiva oss den skadliga, för att inte säga chimäriska friheten, att vara i ovisshet och ständig förlägenhet, likt den i skolorna berömda åsnan Buridan, som placerad på lika avstånd mellan två säckar med vete, och utan något som bestämde honom för den ena framför den andra, lät sig dö av hunger.*

Psykologi av vilja och njutning

② Detta för mig till psykologin av vilja och njutning. Leibniz hävdar att njutning är en känsla av fullkomlighet, och att vad Locke kallar *oro* är väsentligt för skapade varelsers lycka, som aldrig består i fullständigt ägande [G. v. 175 (N. E. 194); VII. 73 (D. 130)]. Handling, säger han, för med sig glädje, medan passion för med sig smärta; och handling och passion består i övergång till en högre eller lägre grad av fullkomlighet (G. iv. 441).[6] Således, när Leibniz instämmer med Locke att det goda är det som framkallar njutning [G. v. 149 (N. E. 167)], antar han inte utilitarism, utan hävdar ett psykologiskt samband mellan uppnåendet av det goda och njutningskänslan. På samma sätt kan han befrias från antydan till psykologisk hedonism, vilken han nalkas farligt nära (Nya essäer, Bok 1. Kap. ii.). Det finns, menar Leibniz, medfödda

instinkter varifrån medfödda *sanningar* kan härledas. *"Även om vi med rätta kan säga att moralen har obevisbara principer, och att en av de första och mest praktiska är att vi måste sträva efter glädje och undfly sorg, måste vi tillägga att detta inte är en sanning som känns enbart genom förnuftet, eftersom den grundas på inre erfarenhet eller förvirrad kunskap, ty vi känner inte vad glädje och sorg är"* [G. v. 81 (N. E. 86)]. *"Denna maxim,"* fortsätter han, *"är inte känd genom förnuftet, utan så att säga genom instinkt"* (*ibid.*). Men förnuftet bör snarare leda oss att söka *lycksalighet*, som *"endast är en varaktig glädje. Vår instinkt strävar emellertid inte efter egentlig lycksalighet, utan efter glädje, dvs. nuet; det är förnuftet som uppmanar till framtiden och det bestående. Nu övergår benägenheten, uttryckt av förståndet, till ett föreskrift eller praktisk sanning; och om instinkten är medfödd, är sanningen också medfödd"* [G. v. 82 (N. E. 87)].[7] Leibniz verkar i detta stycke antyda att han anser glädje vara god därför att den åtrås, och förnuftet endast nyttigt för att visa att om glädje är god, är mer glädje bättre än mindre.[8] Men detta kan inte vara hans verkliga mening. Ty som vi såg hävdar han att glädje är en känsla av fullkomlighet, och därför måste fullkomlighet skiljas från glädje. Vidare är det en kontingent sanning att viljan bestäms av det goda (G. ii. 38; iv. 438). Men om viljan alltid nödvändigtvis bestäms av begär, som Leibniz tycks hävda, och om det goda *betyder* det som åtrås, skulle viljan *nödvändigt* bestämmas av det goda. Vi måste därför anta att Leibniz betraktar det som en syntetisk och kontingent proposition att vi åtrår det goda, och inte begår tankefelet att anta att det goda *betyder* det åtrådda. Detta framgår också av ett stycke där Leibniz påpekar att Guds vilja inte kunde ha det goda till sin verkan, om inte han hade det till sitt objekt, och att det goda därför är oberoende av Guds vilja

(G. iv. 344); eller av förklaringen att Guds godhet fick honom att åtrå att skapa det goda, medan hans visdom visade honom det bästa möjliga (G. vi. 167).

---

(6) Jfr. Spinoza, *Etiken*, Del III. Ställn. XI. Anmärkning: *"Genom njutning skall jag därför hädanefter förstå en känsla varigenom själen övergår till en större fullkomlighet; och genom smärta en känsla varigenom den övergår till en mindre fullkomlighet."* Jfr. även *ibid.* Ställn. LIX. Anm.: *"Njutning är människans övergång från förlust till större fullkomlighet. Smärta är människans övergång från större till mindre fullkomlighet."* Jfr. Hobbes, *Människans natur*, Kap. vii. (utg. Molesworth, Bd. iv.).

(7) Han fortsätter med att förklara att instinkterna inte nödvändigtvis är praktiska, utan på liknande sätt levererar principerna för vetenskaperna och för resonemang, vilka används omedvetet.

(8) Jfr. Spinoza, *Etiken*, Del III. Ställn. IX. Anmärkning: *"Vi har inte strävan, vilja, aptit eller begär efter någonting därför att vi anser det gott, utan tvärtom anser vi en sak god därför att vi har en strävan, vilja, aptit eller begär efter den."* Jfr. även *ibid.* Ställn. XXXIX. Anm. Det verkar troligt att Leibniz var förvirrad i sitt sinne beträffande detta alternativ.

Synd

Frågan om synd är mycket obekväm för Leibniz teori om viljan. Dygd, säger han, är en oföränderlig benägenhet att göra vad vi tror är gott. Eftersom vår vilja inte leds att eftersträva något, utom när förståndet framställer det som gott, kommer vi alltid att handla rätt om vi alltid dömer rätt (G. vii. 92). Vi eftersträvar det största gott vi uppfattar, men våra tankar är för det mesta *surd*, *dvs.* blotta tomma symboler; och sådan kunskap kan inte driva oss [G. v. 171 (N. E. 191)]. Likaså är last inte handlingskraft, utan ett hinder mot den, såsom okunnighet (G. ii. 317). I själva verket är arvsynd och *materia prima* nästan omöjliga att skilja. Från denna grund börjar han tillverka omoral. Det är uppenbart att han, om han varit konsekvent, skulle ha sagt djärvt att all synd helt och hållet beror på okunnighet. Istället säger han att vi måste göra en

regel att följa förnuftet, även om det endast uppfattas genom surda tankar [G. v. 173 (N. E. 193)]; att det beror på oss att vidta försiktighetsåtgärder mot överraskningar genom ett fast beslut att reflektera, och endast att handla i vissa lägen efter noggrann överläggning (G. iv. 454); att livets huvudregel är att alltid göra, inte vad passionerna (*Bewegungen*), utan vad förståndet indikerar som mest nyttigt, och när vi har gjort det, anse oss lyckliga oavsett utfallet (G. vii. 99). Alla dessa anmärkningar är vanhedrande undanflykter för att dölja det faktum att *all* synd, för Leibniz, är arvsynd, den inneboende ändligheten hos vilken skapad monad som helst, förvirringen i dess uppfattningar om det goda, varigenom den ledes, i ärlig och oundviklig villfarelse, att eftersträva det sämre istället för det bättre. Vi kan inte göra en regel att följa förnuftet, om vi inte uppfattar att denna regel är god; och om vi uppfattar detta, kommer vi säkert att göra regeln. Hans determinism har gått för långt för moral och omoral, även om den inte på något sätt hindrar godhet och ondska.

Betydelsen av gott och ont: tre slag av vardera

③ Detta leder mig till naturen och innebörden av gott och ont hos Leibniz. Han skiljer på tre slag av gott och ont: metafysiskt, moraliskt och fysiskt. Teorin om metafysiskt gott och ont är klar och konsekvent, och harmonierar med resten av hans system; men den har ingen uppenbar etisk innebörd. De andra två verkar mindre grundläggande och behandlas ibland som blotta följder av metafysiskt gott och ont. Således lider Leibniz etik, liksom många andra etiska system, av att den inte existerar. Något annat än gott

tas som grundläggande, och slutsatserna från detta anses ha etisk betydelse.[9]

---

[9] Teorin om metafysiskt gott och ont härstammade från Spinoza och var äldre än resten av Leibniz etik. Den var kapabel till rent logisk utveckling och innebar inte vädjan till finala orsaker som Leibniz efter 1680 ständigt stödde med en anspelning på Platons *Faidon* (se Stein, op. cit. s. 118 ff.). Den tydligaste framställningen av principen om metafysisk fullkomlighet finns i ett odaterat dokument (G. vii. 194-7), troligen skrivet omkring år 1677 (se G. vii. 41-2), men överensstämmer exakt i detta avseende med "The ultimate Origination of things", t.ex. G. vii. 303 (L. 340; D. 101). Se Bilaga, § 121.

"Ont", får vi veta, *"kan tas metafysiskt, fysiskt och moraliskt. Metafysiskt ont består i enkel ofullkomlighet, fysiskt ont i lidande och moraliskt ont i synd. Även om fysiskt och moraliskt ont inte är nödvändigt, räcker det att de, kraft av de eviga sanningarna, är möjliga. Och eftersom detta ofantliga område av Sanningar innehåller alla möjligheter,*[10] *måste det finnas en oändlighet av möjliga världar, ont måste inträda i flera av dem, och även den bästa av alla måste innehålla ont; detta är vad som har bestämt Gud att tillåta ont"* (G. vi. 115). Detta ger Leibniz lösning på problemet med ont, och det är tydligt att metafysiskt ont är källan till allt. Följande utdrag lämnar detta utom allt tvivel. *"Vi frågar först, varifrån kommer ont? Om Gud finns, varför då ont? om han inte finns, varifrån då det goda? De gamla tillskrev orsaken till ont materien, som de trodde var oskapad och oberoende av Gud; men vi, som härleder allt från Gud, var skall vi finna ontets källa? Svaret är att den måste sökas i skapelsens ideala natur, såvitt denna natur är innesluten bland de eviga sanningarna, som finns i Guds förstånd, oberoende av Hans vilja. Ty vi måste betänka att det finns en ursprunglig ofullkomlighet i skapelsen, föregående synden, eftersom skapelsen i grunden är begränsad; varav det följer att skapelsen inte kan veta allt och kan missta sig och begå andra fel"* (G. vi. 114-5). Och därför förkastar Leibniz Descartes

princip att fel mer beror på viljan än på förståndet [G. iv. 361 (D. 52)].

---

[10] [10] Detta utdrag bevisar, vad som annars kunde vara tvivelaktigt, att Leibniz insåg att propositioner om möjliga kontingenser är nödvändiga. Se s. 26 supra.

Metafysiskt ont som källa till de andra två slagen

Således är metafysiskt ont, eller begränsning—även om Leibniz tvekar att förklara detta öppet—källan till synd och smärta. Och detta är tillräckligt uppenbart. Ty om vi alltid dömde rätt, skulle vi alltid handla rätt; men vårt feltänk kommer från förvirrad uppfattning, eller *materia prima*, eller begränsning. Och smärta åtföljer övergång till en lägre fullkomlighet, vilket resulterar från felaktigt handlande. Således beror både fysiskt och moraliskt ont på metafysiskt ont, *dvs.* på ofullkomlighet eller begränsning. Leibniz talar vanligen inte om motsatsen till detta som metafysiskt gott, utan som metafysisk fullkomlighet. Många av hans argument förutsätter dock att metafysisk fullkomlighet är god, som när han argumenterar mot ett vakuum, [11] eller när han framhåller att *"bland de oändliga kombinationerna av möjliga ting och möjliga serier existerar den genom vilken mest essens eller möjlighet förs in i tillvaron."* [12]

---

[11] *T.ex.* G. vii. 377 (D. 253); men jfr. G. ii. 475.

[12] G. vii. 303 (D. 101; L. 340). Se även föregående mening.

Samma syn verkar antydd i ett avsnitt som i förbigående definierar metafysisk perfektion. *"Som möjlighet,"* säger han, *"är*

principen för essens, så är perfektion, eller graden av essens (genom vilken så många saker som möjligt är kompossibla), principen för existens." I föregående mening har han använt imperfektion och moralisk absurditet som synonymer [G. vii. 304 (D. 103; L 342)]. På nästa sida, där han försöker skilja metafysisk och moralisk perfektion, lyckas han bara göra den senare till en underkategori av den förra. *"Och för att,"* förklarar han, *"ingen ska tro att vi här förväxlar moralisk perfektion eller godhet med metafysisk perfektion eller storhet, och skulle erkänna den senare samtidigt som de förnekar den förra, måste det vara känt att det av det sagda följer att världen är den mest perfekta, inte bara fysiskt eller, om ni så vill, metafysiskt, eftersom den serie av ting producerats där mest realitet aktualiserats, utan också moraliskt, eftersom moralisk perfektion i sanning är fysisk perfektion för själarna själva"* [G. vii. 306 (D. 104; L. 345)]. Det vill säga, moralisk perfektion är rätt handling, och detta beror på fysisk perfektion för själarna, *dvs.* på klar perception.[13]

---

[13] Jmf. även följande passus (G. iii. 32): *"Metafysiskt gott och ont är perfektion eller imperfektion i universum, men förstås särskilt av de goda och onda ting som drabbar varelser som är ointelligenta, eller så att säga ointelligenta."*

Vad gäller förhållandet mellan metafysisk och moralisk perfektion kan Leibniz knappast frikännas från oärlighet. Han använder den senares beroende av den förra för att lösa problemet med ont och visa att ont endast är en begränsning. Detta senare är avgörande, som vi såg i föregående kapitel, för hans bevis om Guds godhet och hans hela koppling av ont till *materia prima* och ändlighet. Men han försöker göra moraliskt ont oberoende så fort han tänker på synd, straff och ansvar, himmel och helvete, och hela maskineriet hos kristna moralister. Om hans etik ska bli

meningsfull måste vi modigt acceptera metafysisk perfektion och imperfektions överhöghet och dra konsekvenserna.

Metafysisk perfektion är endast kvantiteten av essens [G. vii. 303 (D. 101; L. 340)], eller omfånget av positiv realitet [G. vi. 613 (D. 224; L. 240)]. Detta innebär innehavet av alla möjliga enkla predikat i högsta möjliga grad. Leibniz hävdar, mot Spinoza, att en sak kan ha mer realitet än en annan genom att bara ha mer av ett attribut, lika väl som genom att ha fler attribut. Till exempel, säger han, har en cirkel mer extension än den inskrivna kvadraten [G. i. 144 (D. 17)]. Men på annat håll hävdar han att ting som inte kan uppnå en högsta grad, som siffror och figurer, inte är perfektioner (G. iv. 427). Eftersom han också hävdar att Gud är oändlig, medan Djävulen är ändlig, att gott framskrider *ad infinitum*, medan ont har sina gränser [G. vi. 378 (D. 196)], är siffror och figurer uppenbarligen uteslutna eftersom de inte är sanna predikat, och eftersom, som vi såg i diskussionen om kontinuumet, oändligt *antal* är självmotsägande, även om det aktualiskt oändliga är tillåtet. Således består metafysisk perfektion i att ha så många predikat som möjligt i så hög grad som möjligt, och inga sanna predikat är undantagna från denna definition. [14]

[14] Jmf. även G. v. 15 (D. 95; N. E. 15).

Av detta följer naturligtvis att imperfektion är något rent negativt, nämligen blotta frånvaron av perfektion. Monader skiljer sig således från Gud endast som mindre och mer; de har samma perfektioner som Gud, men i lägre grad (G. ii. 125). [15] Djävulen bör i denna syn vara den lägsta av nakna monader – en syn som teologer knappast skulle acceptera, eftersom de alltid antar

honom kunskapsförmögen. Det finns ett avsnitt där Leibniz direkt försöker koppla perfektion till gott. *"När det väl antagits,"* säger han, *"att vara är bättre än inte vara, eller att det finns en anledning varför något bör vara snarare än intet, eller att vi måste gå från möjlighet till aktualitet, följer att, även i frånvaro av varje annan bestämmelse, kvantiteten av existens är så stor som möjligt"* [G. vii. 304 (D. 102; L. 341)]. Således verkar han medge att godhet *betyder* något annat än kvantitet av existens, och anser kopplingen mellan de två som betydelsefull.

---

[15] Jmf. Spinoza, *Etiken*, Del II. Sats XLIX. Scholium: *"Vi deltar i den gudomliga naturen i proportion till att våra handlingar blir mer och mer perfekta, och vi mer och mer förstår Gud."* Även *Monadologi*, § 42.

Förbindelse med läran om analytiska omdömen

Den etik denna syn leder till är vanlig. Godhet och realitet anses gå hand i hand, om inte vara synonyma.[16] Därav följer lätt att realitet är god; och denna konsekvens är, såvitt jag kan se, den enda rekommendationen för en sådan etik. För Leibniz särskilt, som medger existensen av ont [G. vi. 376 (D. 194)], är en sådan syn absurd. Ty om ont endast är en begränsning, är allt som existerar gott i olika grader och aldrig ont i någon grad. Om något existerande, såsom smärta, utropas som ont, följer att ont är ett positivt predikat, likt gott.[17] Därmed kommer det att inkluderas i metafysisk perfektion. Lärans om analytiska omdömen måste ha bidragit till synen att ont endast är en negation. Ty det är uppenbart att gott och ont är oförenliga predikat, och om båda är positiva, är detta ett syntetiskt omdöme. Därmed ansågs ont vara blotta negationen av gott, även om det varit lika logiskt att anse

gott vara blotta negationen av ont. När det väl erkänns att ont är ett positivt predikat, faller hela den privativa teorin om ont, och med den kopplingen mellan metafysisk och etisk perfektion, liksom definitionen av Gud som innehavare av alla positiva predikat.

---

(16) Jmf. Spinoza, *Etiken*, Del II Def. VI.: *"Med realitet och perfektion förstår jag samma sak."*

(17) Även 1677, när Leibniz var så nära Spinozism som någonsin, framhåller han mot en kartesian att *"både njutning och smärta är något positivt"* (G. i. 214). Jmf. Stein, op. cit. s. 90, 91.

Riken av natur och nåd

En mindre inkonsekvens återstår att notera. Leibniz talar ofta som om finala orsaker enbart hänvisade till andar [G. iv. 480 (D. 73; L. 304)], men vid andra tillfällen förnekar han detta bestämt (*t.ex.* G. vi. 168). Han verkar anse att endast andar, bland monader, är ändamål i sig själva; andra ändamål är inte individuella monader, utan metafysiskt gott, naturens ordning och skönhet. Den första principen för den fysiska världen, säger han, är att ge den så mycket perfektion som möjligt, och för den moraliska världen, eller Guds stad, att ge den största möjliga lycksalighet (G. iv. 462). Detta leder till en harmoni mellan riken av Natur och Nåd, mellan Gud som Arkitekt och Gud som Monark (G. vi. 605 (D. 215; L. 421)]. I det första söker han endast ordning och metafysisk perfektion; i det andra söker han andars lycka. Men världen är så väl utformad att de två ändamålen leder till samma serie händelser, och här har vi återigen en prästabiliserad harmoni.

I Leibniz filosofi hänger allt, från tillräcklighetsprincipen och framåt, genom införandet av finala orsaker, på etik. Men etik, ett ämne där teologin är mycket bestämd, kunde inte behandlas av Leibniz i fri anda. Den etik han var berättigad till var mycket lik Spinozas; den hade samma fallgropar och liknande konsekvenser. Men som ortodoxins förespråkare mot den fördömde ateisten drog Leibniz sig undan konsekvenserna av sina åsikter och tog sin tillflykt till eviga upprepningar av stichtliga fraser. Hela tendensen i hans temperament, liksom hans filosofi, var att upphöja upplysning, utbildning och lärdom på bekostnad av okunniga goda avsikter. Denna tendens kunde ha funnit ett logiskt uttryck i hans etik. Men han föredrog att stödja synd och helvete och förbli, i vad som rörde kyrkan, förespråkare för okunnighet och obscurantism. Detta är anledningen till att de bästa delarna av hans filosofi är de mest abstrakta, och de värsta de som närmast berör mänskligt liv.

KAPITEL 20.

Bilaga

II. § 8 *Översikt över Leibniz logiska argumentation*

- **G. II. 46 (1686).** När jag granskar den föreställning jag har om varje sann proposition, finner jag att varje predikat, nödvändigt eller kontingent, förflutet, nutidigt eller framtida, är inneslutet i subjektets begrepp, och jag begär inget mer... Propositionen i fråga är av stor vikt och förtjänar att vara väl etablerad, ty det följer att varje själ är en värld för sig,

oberoende av allt annat utom Gud; att den inte bara är odödlig och så att säga oförgänglig, utan att den i sin substans bevarar spår av allt som händer den. Det följer också vad som utgör samspelet mellan substanser, och särskilt föreningen av själ och kropp. Detta samspel sker inte enligt den vanliga hypotesen om fysisk inverkan av den ena på den andra, ty varje nuvarande tillstånd hos en substans uppstår spontant hos den och är endast en följd av dess tidigare tillstånd. Det sker heller inte enligt hypotesen om tillfälliga orsaker... utan det sker enligt hypotesen om samtidighet, vilken förefaller mig demonstrativ. Det vill säga, varje substans uttrycker hela universums sekvens enligt den synvinkel eller aspekt som är dess egen, varav det kommer sig att de fullständigt överensstämmer med varandra.

II. § 10 *Reducerbara till subjekt-predikat?*

- **G. II. 240.** Det finns ingen så yttre benämning att den inte har en inre som sin grundval.
- **G. II. 250.** Ting som skiljer sig i rum måste uttrycka sin plats, d.v.s. de omgivande tingen, och således skiljas åt inte bara genom plats eller genom en blott yttre benämning, såsom sådana ting vanligen uppfattas.
- **G. V. 129 (N. E. 144).** Enligt min uppfattning är relation mer generell än jämförelse. Ty relationer är antingen av jämförelse eller samverkan (concours). De förra rör överensstämmelse (convenance) eller oenighet (jag tar dessa termer i en mindre vid mening), vilket omfattar likhet, likhet, olikhet, etc. Den

andra klassen innebär någon förbindelse, såsom orsak och verkan, helhet och delar, läge och ordning, etc.

- **G. V. 210 (N. E. 235).** Relationer och ordningar deltar i rationella entiteters natur (ont quelque chose de l'être de raison), trots att de har sin grundval i ting; ty man kan säga att deras verklighet, liksom eviga sanningars och möjligheters, härrör från den högsta förnuftet.
- **G. V. 377 (N. E. 451).** Det är bättre att placera sanningar i relationen mellan idéers objekt, vilket gör att det ena är innefattat eller inte innefattat i det andra.
- **G. V. 378 (N. E. 452).** Låt oss nöja oss med att söka sanning i överensstämmelsen mellan propositionerna, som finns i sinnet, och de berörda tingen.
- **G. II. 486.** Ni kommer inte, tror jag, att medge ett tillfälligt attribut som finns i två subjekt samtidigt. Sålunda håller jag, beträffande relationer, att faderskap i David är en sak och sonskap i Salomo är en annan, men den relation som är gemensam för båda är en blott mental sak, vars grundval är singularis modifieringar.

II. § 11 *Analytiska & syntetiska påståenden*

- **G. V. 92 (N. E. 99).** Långt ifrån att gilla acceptansen av tvivelaktiga principer, skulle jag vilja att människor söker även bevis för Euklides axiom... Och när jag tillfrågas om medel att känna och undersöka medfödda principer, svarar jag... att, utom instinkter vars skäl är okända, måste vi försöka

reducera dem till första principer, d.v.s. till axiom som är identiska eller omedelbara genom definitioner, vilka inte är annat än en distinkt framställning av idéer.

- **G. V. 342 (N. E. 403).** Det är inte figurerna som utgör beviset för geometriker... Det är de universella propositionerna, d.v.s. definitionerna, axiomen och de redan bevisade satserna, som utgör resonemanget och skulle upprätthålla det även om det inte fanns någon figur.
- **G. V. 343 (N. E. 404).** De primitiva sanningarna, som känns igen genom intuition, är, liksom de derivativa, av två slag. De hör till förnuftets sanningar eller faktas sanningar. Förnuftets sanningar är nödvändiga, och faktas sanningar är kontingenta. De primitiva förnuftssanningarna är de som jag kallar med det allmänna namnet *identiska*, eftersom det tycks att de endast upprepar samma sak utan att lära oss något. De som är affirmativa är sådana som följande: *allt är vad det är*, och i så många exempel vi önskar, A är A, B är B... Den liksidiga rektangeln är en rektangel... Om den regelbundna fyrhörningen är en liksidig rektangel, så är denna figur en rektangel... Om A inte är B, följer att A inte är B... Jag kommer nu till de negativa identiska, som antingen beror på motsägelsens princip eller på disparaternas princip. Motsägelsens princip är i allmänhet: En proposition är antingen sann eller falsk.
- **G. VI. 323.** Det tredubbla antalet dimensioner bestäms [i materien], inte av det bästas skäl, utan av en geometrisk nödvändighet; det beror på att geometriker har kunnat visa att det bara finns tre ömsesidigt vinkelräta räta linjer som kan

skära varandra i samma punkt. Inget kunde vara mer lämpligt för att visa skillnaden mellan moralisk nödvändighet, som styr den vises val, och den råa nödvändigheten hos Strato och spinozisterna... än att få människor att överväga skillnaden mellan skälet till rörelselagarna och skälet till det tredubbla antalet dimensioner: det första består i valet av det bästa, det andra i en geometrisk och blind nödvändighet.

- **G. VI. 612 (D. 223; L. 236).** Förnuftets sanningar är nödvändiga och deras motsats är omöjlig: faktas sanningar är kontingenta och deras motsats är möjlig. När en sanning är nödvändig, kan dess skäl hittas genom analys, genom att lösa upp den i enklare idéer och sanningar, tills vi kommer till de som är primära... Primära principer... kan inte bevisas och behöver faktiskt inget bevis; och dessa är identiska uttalanden, vars motsats innebär en uttrycklig motsägelse.
- **G. VII. 355 (D. 239).** Matematikens stora grundval är motsägelsens princip... Och denna princip ensam räcker för att bevisa all aritmetik och all geometri, d.v.s. alla matematiska principer. Men för att gå från matematik till naturfilosofi krävs en annan princip...: jag menar principen om tillräcklig grund.
- **G. I. 384.** För att vara säker på att det jag drar som slutsats från en definition är sant, måste jag veta att denna föreställning är möjlig. Ty om den medför en motsägelse, kan vi samtidigt dra motsatta slutsatser från den... Det är därför våra idéer innehåller ett omdöme.
- **G. V. 21 (N. E. 21).** Idéer och sanningar kan delas in i sådana som är primitiva och sådana som är derivativa; kunskapen om

de primitiva behöver inte formas, utan bara särskiljas.

- **G. III. 443.** Definitioner är inte godtyckliga, som Hobbes trodde, och vi kan inte forma idéer som vi vill, fastän det verkar som att cartesianerna är av denna åsikt. Ty det är nödvändigt att dessa idéer som vi tar oss an att forma ska vara sanningsenliga, d.v.s. möjliga, och att de beståndsdelar vi sätter in i dem ska vara förenliga sinsemellan.

III. § 13 *Kontingenta omdömen hos Leibniz*

- **G. V. 428 (N. E. 515).** Vad de eviga sanningarna beträffar, bör det observeras att de i grunden alla är hypotetiska, och i själva verket säger: Om en viss sak antas, så är en annan viss sak.
- **G. III. 400 (D. 171).** Även om alla fakta i universum nu är säkra i förhållande till Gud, eller (vilket kommer till samma sak) bestämda i sig själva och till och med inbördes sammankopplade, följer inte därmed att deras sammankoppling alltid är verkligt nödvändig, d.v.s. att sanningen, som uttalar att ett faktum följer av ett annat, är nödvändig. Och detta måste särskilt tillämpas på frivilliga handlingar.
- **G. VI. 123.** Filosofer är numera överens om att sanningen i framtida kontingentia är bestämd, d.v.s. att framtida kontingentia är framtida, eller att de kommer att inträffa... Således är det kontingenta, trots att det är framtida, inte mindre kontingent; och bestämdhet, som skulle kallas säkerhet om den var känd, är inte oförenlig med kontingens.

- **G. II. 39 (1686).** Begreppet för en art innefattar endast eviga eller nödvändiga sanningar, men begreppet för en individ innefattar, sub ratione possibilitatis, vad som är faktiskt eller relaterat till tings existens och till tid, och beror följaktligen på vissa fria dekret av Gud betraktade som möjliga; ty faktas sanningar eller existenssanningar beror på Guds dekret.
- **G. IV. 437 (1686).** Förbindelse eller följd är av två slag: det ena är absolut nödvändigt, så att dess motsats medför motsägelse, och denna deduktion förekommer i eviga sanningar, såsom geometrins; det andra är endast nödvändigt ex hypothesi, och så att säga av en slump, och det är kontingent i sig, när motsatsen inte medför motsägelse.
- **G. III. 54 (D. 35).** Den sanna fysiken måste verkligen härledas från källan till de gudomliga fullkomligheterna... Långt ifrån att utesluta finala orsaker och betraktandet av ett Väsen som handlar med visdom, är det härifrån allt i fysiken måste härledas.
- **G. III. 645.** [Dynamik] är i stor utsträckning grundvalen för mitt system; ty där lär vi oss skillnaden mellan sanningar vars nödvändighet är rå och geometrisk, och sanningar som har sin källa i lämplighet och finala orsaker.
- **G. VI. 319.** De rörelselagar som faktiskt förekommer i naturen och verifieras genom experiment, är inte i sanningen absolut bevisbara, som en geometrisk proposition skulle vara: men det är inte heller nödvändigt att de ska vara det. De uppstår inte helt ur nödvändighetens princip, utan ur fullkomlighetens och ordningens princip; de är en effekt av Guds val och visdom.

III. § 14 *Tillräcklighetsprincipens innebörd*

- **G. VII. 374 (D. 250).** När två ting som inte kan samexistera är lika goda, och varken i sig själva eller genom kombination med andra ting har det ena någon fördel framför det andra, kommer Gud inte att frambringa någotdera.
- **G. IV. 438 (1686).** Beviset för detta predikat hos Caesar [att han beslöt att korsa Rubicon] är inte lika absolut som de för tal eller geometri, utan förutsätter den serie av händelser som Gud fritt har valt, grundad på Guds första fria dekret: att alltid göra det mest fullkomliga, samt på det dekret Gud fattat (som följd av det första) angående människans natur, nämligen att människan alltid kommer att göra (visserligen fritt) det som tycks bäst. Varje sanning grundad på sådana dekret är kontingent, även om den är säker... Alla kontingenta propositioner har skäl för att vara som de är snarare än annorlunda, eller (vilket är detsamma) de har a priori-bevis för sin sanning som gör dem säkra och visar att sambandet mellan subjekt och predikat i dessa propositioner har sin grund i deras natur. Men de saknar nödvändighetsbevis, eftersom dessa skäl endast grundas på kontingensprincipen eller tingens existens, d.v.s. på vad som är eller tycks bäst bland flera lika möjliga alternativ.
- **G. II. 40 (1686).** Eftersom det finns ett oändligt antal möjliga världar, finns det också ett oändligt antal lagar, vissa specifika för en värld, andra för en annan, och varje möjligt individ i vilken värld som helst innehåller i sin notion sin världs lagar.

- **G. VII. 199.** I bevisföring använder jag två principer: den ena är att det som innebär motsägelse är falskt, den andra att det för varje sanning (som inte är identisk eller omedelbar) kan ges ett skäl, d.v.s. att predikatets notion alltid uttryckligen eller underförstått finns innesluten i subjektets notion, och att detta gäller lika mycket för yttre som inre benämningar, lika mycket för kontingenta som nödvändiga sanningar.

III. § 15 *Dess förhållande till motsägelselagen*

- **G. VII. 364 (D. 244).** Av vad jag sagt framgår att min axiom inte blivit väl förstått, och att författaren [Clarke] förnekar det trots att han tycks erkänna det. "Det är sant," säger han, "att inget existerar utan tillräcklig grund... men han tillägger att denna tillräckliga grund ofta är Guds enkla eller blotta vilja... Men detta innebär uppenbarligen att Gud vill något utan tillräcklig grund för sin vilja: i strid mot axiomet eller den allmänna regeln för allt som händer. Detta är att återfalla i den lösa likgiltigheten, som jag utförligt har vederlagt och visat vara fullständigt inbillad, till och med hos skapade varelser, och stridande mot Guds vishet, som om han kunde verka utan att handla förnuftigt."
- **G. II. 56 (1686).** Om vi absolut förkastade rena möjligheter skulle vi förstöra kontingens och frihet; ty om inget annat vore möjligt än vad Gud faktiskt skapar, skulle det Gud skapar vara nödvändigt, och om Gud önskade skapa något, kunde han endast skapa det, utan valfrihet.

- **G. II. 423.** När någon valt på ett visst sätt, skulle det inte innebära någon motsägelse om han valt annorlunda, eftersom de bestämmande skälen inte tvingar fram handlingen.
- **G. II. 181.** Jag tror ni medger att inte allt möjligt existerar... Men när detta erkänns följer att det inte är av absolut nödvändighet, utan av någon annan anledning (som godhet, ordning, fullkomlighet) som vissa möjligheter får existens framför andra.
- **G. II. 49 (1686).** Notioner av individuella substanser, som är fullständiga och kapabla att helt skilja sitt subjekt, och som därmed inbegriper kontingenta sanningar eller faktasanningar samt individuella omständigheter som tid, plats etc., måste också i sin notion, uppfattad som möjlig, inbegripa Guds fria dekret, även dessa uppfattade som möjliga, eftersom dessa fria dekret är de främsta källorna till existenter eller fakta; medan essenser finns i det gudomliga förståndet före viljebetraktelsen.
- **G. IV. 344.** Genom att hävda att geometrins och moralens eviga sanningar, och följaktligen även rättvisans, godhetens och skönhetens regler, är en effekt av Guds fria eller godtyckliga viljeval, verkar han berövas sin visdom och rättvisa, eller snarare sitt förstånd och sin vilja, med endast en omättlig makt kvar som allt utgår från, vilket snarare förtjänar namnet natur än Gud. Ty hur är det möjligt att hans förstånd (vars objekt är sanningarna i de idéer som finns i hans väsen) kan bero på hans vilja? Och hur kan han ha en vilja som har idén om det goda, inte som sitt objekt, utan som sin effekt?

- **G. II. 424.** Enligt min åsikt, om det inte fanns någon bästa möjliga serie, skulle Gud säkert inte ha skapat någonting, eftersom han inte kan handla utan skäl eller föredra det mindre fullkomliga framför det mer fullkomliga.

IV. § 16 *Cartesianska & Spinozistiska syner*

- **G. VI. 581.** [Dialog mellan Philarète (Leibniz) och Ariste (Malebranche).] Ariste. Allt som kan uppfattas ensamt, utan att tänka på något annat, eller utan att vår idé om det representerar något annat, eller som kan uppfattas ensamt existerande oberoende av allt annat, är en substans...
- **G. VI. 582.** Philarète. Denna definition av substans är inte fri från svårigheter. I grunden finns inget annat än Gud som kan uppfattas som oberoende av andra ting. Ska vi då, med en viss alltför välkänd innovatör, säga att Gud är den enda substansen, vars skapade varelser endast är modifikationer? Om du begränsar din definition genom att tillägga att substans är det som kan uppfattas oberoende av varje annan skapad varelse, kommer vi kanske finna ting som, utan att vara substanser, har lika stor oberoendegrad som extension. Till exempel är handlingskraft, liv, antitypi något som samtidigt är essentiellt och primitivt, och vi kan uppfatta dem oberoende av andra begrepp, till och med från sina subjekt, genom abstraktioner. Tvärtom uppfattas subjekt genom sådana attribut... Ariste... Låt oss säga att definitionen endast måste förstås av konkreta ting; således blir substans en

konkret entitet oberoende av varje annan skapad konkret entitet.

IV. § 17 *Substansbetydelse hos Leibniz*

- **G. II. 37 (1686).** Herr Arnaud finner egendomligt vad jag tycks hävda, nämligen att alla mänskliga händelser följer med hypotetisk nödvändighet från blotta antagandet att Gud valt att skapa Adam; till detta har jag två svar: det ena är att mitt antagande inte bara är att Gud valt att skapa en Adam med vag och ofullständig notion, utan att Gud valt att skapa en sådan Adam, tillräckligt bestämd som individ. Och denna individuella fullständiga notion inbegriper enligt mig relationer till hela händelseserien... Det andra svaret är att konsekvensen, genom vilken händelserna följer av hypotesen, visserligen alltid är säker, men inte alltid nödvändig med metafysisk nödvändighet, såsom i herr Arnauds exempel (att Gud, genom att besluta skapa mig, inte kunde undgå att skapa en natur kapabel till tänkande), utan att konsekvensen ofta endast är fysisk och förutsätter vissa fria gudomliga dekret, liksom konsekvenser beroende av rörelselagar eller denna moralprincip: att varje ande kommer att sträva efter det som tycks den bästa.
- **G. IV. 432 (1686).** Det är ganska svårt att skilja Guds handlingar från skapelsens; ty vissa tror att Gud gör allt, medan andra föreställer sig att han endast bevarar den kraft han givit skapelserna: det följande kommer att visa hur båda kan sägas. Eftersom handlingar och lidanden egentligen

tillhör individuella substanser (actiones sunt suppositorum), vore det nödvändigt att förklara vad en sådan substans är. Det är visserligen sant att när flera predikat kan tillskrivas samma subjekt, och detta subjekt inte längre kan tillskrivas något annat, kallar vi det en individuell substans; men det är inte tillräckligt, och en sådan förklaring är endast nominell. Vi måste därför överväga vad det innebär att verkligen tillskrivas ett visst subjekt. Nu är det säkert att varje sann predikation har någon grund i tingens natur, och när ett påstående inte är identiskt, d.v.s. när predikatet inte uttryckligen finns inneslutet i subjektet, måste det vara inneslutet virtuellt, och detta är vad filosoferna kallar in-esse, genom att säga att predikatet finns i subjektet. Sålunda måste subjekttermen alltid innehålla predikattermen, så att den som fullständigt förstår subjektets begrepp också skulle bedöma att predikatet tillhör det. Med detta i åtanke kan vi säga att en individuell substans eller fullständigt väsen har ett så fullständigt begrepp att det räcker för att omfatta och härleda alla predikat för det subjekt som detta begrepp tillskrivs. Sålunda är kungaskapet, som tillhör Alexander den store, om man abstraherar från subjektet, inte tillräckligt bestämt för en individ och inbegriper inte de andra egenskaperna hos samma subjekt eller allt som detta furstes begrepp innehåller, medan Gud, när han ser den individuella notionen eller haecceiteten hos Alexander, samtidigt ser grunden och orsaken till alla predikat som med sanning kan tillskrivas honom, t.ex. om han skulle besegra Darius och Porus, ja till och med veta a priori (och inte av erfarenhet) om han dog en

naturlig död eller av gift, vilket vi bara kan veta genom historia.

- **G. II. 54 (1686).** Det skulle finnas flera Adams disjunktivt möjliga... vilket ändligt antal predikat som inte kan bestämma alla övriga vi än tar, men det som bestämmer en viss Adam måste inbegripa absolut alla hans predikat, och det är detta fullständiga begrepp som bestämmer det allmänna till det individuella (rationem generalitatis ad individuum).
- **G. V. 96 (N. E. 105).** Jag anser att reflektion räcker för att finna substansbegreppet i oss själva, som är substanser.
- **G. V. 137 (N. E. 154).** Jag tror att övervägandet av substans är en av de viktigaste och fruktbaraste punkterna i filosofin.
- **G. V. 274 (N. E. 316).** Jag delar inte er åsikt att det i detta [vad gäller verkliga och nominella definitioner] finns en skillnad mellan substansers och predikats idéer, som om definitionerna av predikat... alltid vore både verkliga och nominella samtidigt, medan de för substanser endast vore nominella.... Vi har en kunskap om verkliga substanser eller enheter (som Gud och själen) lika intim som för de flesta modi. Dessutom finns det predikat lika okända som kroppars struktur.
- **G. IV. 364 (D. 55).** Jag vet inte om definitionen av substans som det som endast behöver Guds medverkan för sin existens, är lämplig för någon skapad substans vi känner, såvida den inte tolkas i något ovanligt avseende. Vi behöver nämligen inte bara andra substanser utan också, och i mycket högre grad, våra accident. Eftersom substans och accident därför

ömsesidigt kräver varandra, kommer det att behövas andra kriterier för att skilja substans från accident, bland vilka detta kan vara ett: att en substans, även om den behöver något accident, ofta inte behöver ett specifikt accident utan när detta tas bort är nöjd med substitutionen av ett annat; medan ett accident inte bara behöver någon substans i allmänhet utan också just den egna i vilken den en gång inheres, för att inte förändra den. Det återstår dock andra saker att säga annorstädes om substansens natur, vilka är viktigare och kräver en djupare diskussion.

- **G. VI. 493 (D. 151).** Eftersom jag föreställer mig att andra varelser också har rätt att säga \(jag \), eller att det kan sägas för dem, är det genom detta sätt jag föreställer mig vad som kallas substans i allmänhet.
- **G. VI. 350.** Vad som inte verkar, förtjänar inte namnet substans.
- **G. II. 45 (1686).** För att bedöma begreppet av en individuell substans är det bra att rådfråga det jag har om mig själv, liksom vi måste rådfråga sfärens specifika begrepp för att bedöma dess egenskaper.
- **G. III. 247.** Jag tror att vi har en klar men inte distinkt idé om substans, vilket enligt min mening kommer av att vi har den inre känslan av den i oss själva, som är substanser.
- **G. II. 43 (1686).** Låt ABC vara en linje som representerar en viss tid. Och låt det finnas en viss individuell substans, till exempel jag själv, som varar eller består under denna tid. Låt oss då först ta mig som består under tiden AB, och även mig som

består under tiden BC. Eftersom vi då antar att det är samma individuella substans som består, eller att det är jag som består under tiden AB och då är i Paris, och även jag som består under tiden BC och då är i Tyskland, måste det nödvändigtvis finnas en anledning som gör det sant att säga att vi består, *d.v.s.* att jag, som har varit i Paris, nu är i Tyskland. Ty om det inte fanns någon, skulle vi ha lika stor rätt att säga att det är en annan. Det är sant att min inre erfarenhet har övertygat mig *a posteriori* om denna identitet, men det måste också finnas en a priori anledning. Nu är det omöjligt att finna någon annan, utom att mina egenskaper från den tidigare tiden och tillståndet, liksom mina egenskaper från den senare tiden och tillståndet, är predikat för samma subjekt, insunt eidem subjecto. Men vad menas med att säga att predikatet finns i subjektet, om inte att predikatets begrepp på något sätt finns inneslutet i subjektets begrepp? Och eftersom det, från det ögonblick jag började existera, kunde sägas med sanning om mig att detta eller detta skulle hända mig, måste vi medge att dessa predikat var lagar inneslutna i subjektet, eller i mitt fullständiga begrepp, som utgör det som kallas \(jag \), vilket är grunden för sammanhanget mellan alla mina olika tillstånd, och som Gud kände fullkomligt från all evighet. Efter detta, tror jag, måste alla tvivel försvinna, ty genom att säga att Adams individuella begrepp inbegriper allt som någonsin kommer att hända honom, menar jag inget annat än vad alla filosofer menar när de säger att *predikatet finns i subjektet för ett sant påstående*.

- **G. II. 76 (1686).** Substansiell enhet kräver ett fullständigt, odelbart och naturligt oförstörbart väsen, eftersom dess begrepp inbegriper allt som någonsin ska hända det.
- **G. II. 457.** För ett accidents natur räcker det inte att det är beroende av en substans, ty sammansatt substans beror också av enkla substanser eller monader; men det måste tilläggas att det beror av en substans som sitt subjekt, och dessutom som sitt slutgiltiga subjekt; ty ett accident kan vara en affektion av ett annat accident, *t.ex.* storlek [kan vara en affektion] av värme eller drivkraft, så att drivkraften är subjektet, och dess storlek inheres i den som abstraktet av ett predikat, när drivkraften sägs bli stor, eller så stor. Men värmen eller drivkraften finns i en kropp som dess subjekt; och det slutgiltiga subjektet är alltid en substans.
- **G. II. 458.** Jag ser inte hur vi kan skilja det abstrakta från det konkreta, eller från subjektet i vilket det finns, eller förklara begripligt vad det innebär att vara eller inhera i ett subjekt, om inte genom att betrakta det inherande som ett tillstånd eller modus hos subjektet.

IV. § 18 *Aktivitetens innebörd*

- **G. V. 46 (N. E. 47; L. 369).** Jag hävdar att en substans naturligt inte kan vara utan handling, och faktiskt att det aldrig finns en kropp utan rörelse.
- **G. V. 200 (N. E. 224).** Om kraft tas som handlingens källa, betyder den något mer än en lämplighet eller förmåga... ty den inbegriper också tendens... Det är därför jag i denna mening

är van att tillämpa termen enteleki, som antingen är primitiv och motsvarar själen tagen som något abstrakt, eller härledd, såsom den föreställs i strävan, och i styrka och häftighet.

- **G. IV. 469 (D. 69).** Kraft- eller maktbegreppet..., som jag utformat dynamiken som särskilt ämne för att förklara, ger mycket ljus för förståelsen av substansens sanna begrepp.
- **G. IV. 479 (D. 73; L. 302).** Eftersom alla enkla substanser med äkta enhet endast kan ha en början och ett slut genom mirakel, följer att de endast kan uppstå genom skapelse och upphöra genom förintelse. Således var jag tvungen att erkänna att (med undantag av de själar Gud fortfarande avser att skapa särskilt) substansernas konstitutiva former måste ha skapats med världen och alltid bestå.
- **G. II. 264.** "Att förändringar sker," säger du, "lär erfarenheten; men vi frågar inte efter vad erfarenheten lär, utan vad som följer av tingens egen natur." Men tror du då att jag antingen kan eller vill bevisa något i naturen, om inte förändringar förutsätts?
- **G. IV. 507 (D. 115).** Eftersom detta förflutna dekret [genom vilket Gud skapade världen] inte existerar nu, kan det inte frambringa någonting nu, såvida det inte då lämnade efter sig något bestående effekt, som nu fortfarande fortlever och verkar. Och den som tänker annorlunda förnekar, om jag dömer rätt, all tydlig förklaring av ting och kommer att ha lika rätt att säga att vad som helst är resultatet av vad som helst, om det som är frånvarande i rum eller tid kan verka här och nu utan mellanhand. . . . Men om, tvärtom, lagen som förordnats av Gud [vid skapelsen] lämnade något spår av sig

nedtryckt i tingen; om ting formades genom påbudet så att de blev lämpliga att fullfölja lagstiftarens vilja, då måste det erkännas att en viss verksamhet, form eller kraft, . . . nedpräglades i tingen, varifrån serien av fenomen framgick, enligt den första befallningens föreskrift. Denna inneboende kraft kan dock visserligen tydligt begripas, men inte förklaras genom bilder (imaginabiliter); och den bör heller inte förklaras så, lika lite som själens natur, ty kraft är en av de saker som inte kan fattas av inbillningen, utan av förståndet. . . .

- **G. IV. 508 (D. 117).** Tingens verkliga substans består i kraften av handling och lidande; varav följer att inte ens beständiga ting kunde frambringas alls, såvida inte en kraft av någon varaktighet kan nedpräglas i dem genom den gudomliga makten. I så fall skulle det följa att ingen skapad substans, ingen själ, skulle förbli numeriskt densamma; att ingenting skulle bevaras av Gud, och följaktligen att alla ting endast skulle vara vissa flyktiga och förgängliga modifikationer och skenbilder, så att säga, av en enda bestående gudomlig substans.
- **G. IV. 509 (D.** II7). En annan fråga är om vi måste säga att skapelsen riktigt och sant handlar. Denna fråga ingår i den första, om vi en gång förstår att den natur som givits dem inte skiljer sig från kraften av handling och lidande.

IV. § 19 *Koppling aktivitet–tillräcklig grund*

- **G. II. 263.** Av universalia följer eviga ting, av singularia följer även temporära ting, såvida du inte anser att temporära ting saknar orsak. "Inte heller ser jag", säger du [De Volder], "hur någon succession kan följa av en tings natur betraktad i sig själv." Inte heller kan den det, om vi antar en natur som inte är singular. . . . . Men alla singulara ting är successiva, eller underkastade succession. . . . Och det finns, för mig, inget bestående i dem, utom lagen själv, som innebär kontinuerlig succession, överensstämmande i singularia med det som finns i universum som helhet.

IV. § 22 *Tid & substansbegrepp*

- **G. IV. 582.** Det essentiella och det naturliga skiljs alltid åt. . . . Egenskaper är essentiella och eviga, men modifikationer kan vara naturliga fastän föränderliga.
- **G. II. 258.** Jag skiljer mellan egenskaper, som är bestående, och modifikationer, som är tillfälliga. Det som följer av en tings natur kan följa beständigt, eller under en tid. . . . Av en kropps natur som rör sig i en given rät linje, med given hastighet, följer, om inget yttre antas, att den efter en given förfluten tid kommer att nå en given punkt på den räta linjen. Men kommer den därför alltid och för evigt nå denna punkt?

V. § 23 *Betydelsen av identiteten hos det som inte kan särskiljas*

- **G. VII. 393 (D. 258).** Jag drar av den principen [om tillräcklig grund], bland andra konsekvenser, att det inte i naturen finns två verkliga, absoluta varelser, som inte kan särskiljas från varandra; ty om så vore, skulle Gud och naturen handla utan förnuft, genom att ordna det ena annorlunda än det andra.
- **G. VII. 407 (D. 273).** Gud... kommer aldrig välja mellan det som inte kan särskiljas.
- **G. V. 213 (N. E. 238).** Det är alltid nödvändigt att, utöver skillnaden i tid och plats, det finns en intern distinktionsprincip, och även om det finns flera ting av samma art, är det inte mindre sant att det inte finns några fullständigt lika: alltså, även om tid och plats (dvs. relation till det yttre) hjälper oss att särskilja ting som vi i sig själva inte kan skilja väl åt, är ting ändå särskiljbara i sig själva. Så består kärnan (le précis) av identitet och diversitet inte i tid och plats, även om det är sant att tingens diversitet åtföljs av tid och plats, eftersom de medför olika intryck på tinget.
- **G. II. 131.** Kan det förnekas att allt (vare sig släkte, art eller individ) har en fullständig notion, enligt vilken det uppfattas av Gud, som uppfattar allt perfekt—dvs. en notion som innehåller eller omfattar allt som kan sägas om saken: och kan det förnekas att Gud kan forma en sådan individuell notion av Adam eller Alexander, som omfattar alla attribut, affektioner, accident och i allmänhet alla predikat för detta subjekt.
- **G. II. 249.** Ting som är olika måste skilja sig på något sätt, eller ha i sig någon tilldelbar olikhet; och det är underbart att

denna mest uppenbara axiom inte använts av människan tillsammans med så många andra.

V. § 25 *Giltigt Leibniz-bevis?*

- **G. V. 202 (N. E. 225).** Vi vet att det är abstraktioner som ger upphov, när vi vill granska dem, till det största antalet svårigheter, ... varav de trassligaste faller genast om vi samtycker till att förbanna abstrakta varelser och beslutar oss för att vanligen endast tala om konkreta, utan att erkänna andra termer i vetenskapens demonstrationer än sådana som representerar substansiella subjekt. . . . När vi skiljer på två saker i substans, attributen eller predikaten och det gemensamma subjektet för dessa predikat, är det inte underligt om inget särskilt kan uppfattas i detta subjekt. Detta är nödvändigt, eftersom vi redan har separerat alla attribut, i vilka vi kunde uppfatta någon detalj. Således att kräva, i detta rena subjekt i allmänhet, något utöver vad som krävs för att uppfatta att det är samma sak (t.ex. som förstår och vill, föreställer och resonerar), är att kräva det omöjliga, och att bryta mot vår egen förutsättning, som vi gjorde när vi abstraherade och uppfattade subjektet och dess egenskaper eller accident separat.

V. § 26 *Oändliga predikat. Koppling till kontingens*

- **G. III. 582.** Det finns en skillnad mellan analys av det nödvändiga och analys av det kontingenta: analysen av det nödvändiga, som är essensers, går från det senare till det

tidigare till sin natur och slutar i primitiva begrepp, och det är så siffror upplöses i enheter. Men i det kontingenta eller existerande går denna analys från det efterföljande till det tidigare till sin natur i det oändliga, utan att någon reduktion till primitiva element någonsin är möjlig.

- **G. V. 268 (N. E. 309).** Paradoxalt som det verkar är det omöjligt för oss att ha kunskap om individer och hitta medel för att exakt bestämma något tings individualitet, såvida vi inte behåller [tings?] självt; ty alla omständigheter kan återkomma; de minsta skillnaderna är omärkbara för oss; platsen och tiden, långt ifrån att bestämma [ting] i sig själva, måste själva bestämmas av de ting de innehåller. Vad som är mest anmärkningsvärt i detta är att individualitet involverar oändlighet, och endast den som är kapabel att förstå den [oändligheten] kan ha kunskap om individualiseringsprincipen för ett sådant ting; vilket kommer från inverkan (riktigt förstådd) av alla ting i universum på varandra. Det är sant att saken skulle vara annorlunda om det fanns Demokritos atomer; men då skulle det inte heller finnas någon skillnad mellan två olika individer av samma form och storlek.
- **F. de C. 24 (D. 175).** Individer kan inte tydligt uppfattas. Därför har de inget nödvändigt samband med Gud, utan produceras fritt.
- **G. VII. 309.** Det är väsentligt att särskilja nödvändiga eller eviga sanningar och kontingenta sanningar eller faktasanningar; och dessa skiljer sig åt nästan som rationella tal och irrationella tal. Ty nödvändiga sanningar kan upplösas

i identiska, som kommenserbara kvantiteter kan föras till en gemensam nämnare; men i kontingenta sanningar, som i irrationella tal, fortskrider upplösningen i det oändliga utan att någonsin avslutas. Och därmed är säkerheten och den perfekta förnuftet bakom kontingenta sanningar endast känd för Gud, som omfattar det oändliga i en intuition. Och när denna hemlighet är känd, försvinner svårigheten angående alltings absoluta nödvändighet, och det framgår vad skillnaden är mellan det ofelbara och det nödvändiga.

- **G. VII. 200.** Varje sanning som inte kan analyseras och inte kan bevisas utifrån sina skäl, utan tar sin slutgiltiga grund och sin säkerhet enbart från den gudomliga sinnet, är inte nödvändig. Och sådana är alla de som jag kallar faktasanningar. Och detta är källan till kontingens, som ingen, såvitt jag vet, hittills har förklarat.

V. § 27 *Kontinuitetslagen: tre former av kontinuitet som Leibniz upprätthöll*

- **G. V. 49 (N. E. 50; L. 376).** Ingenting händer allt på en gång, och det är en av mina stora maximer, och bland de mest fullständigt verifierade, att naturen aldrig gör språng: vilket jag kallade Kontinuitetslagen. . . . Jag har också noterat att, i kraft av omärkliga variationer, kan två individuella ting inte vara fullständigt lika och måste alltid skilja sig mer än numeriskt.
- **G. V. 455 (N. E. 552).** Allt går gradvis i naturen, och ingenting genom språng, och denna regel beträffande förändringar är

en del av min kontinuitetslag. Men naturens skönhet, som önskar distinkta perceptioner, kräver skenet av språng.

- **G. III. 52 (D. 33).** Ett allmänt ordningsprincip som jag har lagt märke till... är av stor nytta i resonemang... Det tar sitt ursprung från det oändliga, det är absolut nödvändigt i geometri, men det lyckas också i fysik, eftersom den suveräna visdomen, som är källan till allt, agerar som en perfekt geometriker, följande en harmoni till vilken ingenting kan läggas till... Det [principen] kan uttryckas så här: "När skillnaden mellan två fall kan minskas under varje given magnitud i data eller i det som är antaget, måste det också vara möjligt att minska den under varje given magnitud i det sökta eller i resultatet," eller, för att tala mer vardagligt, "När fallen (eller det givna) ständigt närmar sig och slutligen sammanfaller med varandra, måste konsekvenserna eller händelserna (eller det sökta) göra det också." Vilket återigen beror på ett ännu mer allmänt princip, nämligen: "När data bildar en serie, gör konsekvenserna det också" (datis ordinatis etiam quaesita sunt ordinata).
- **G. II. 168.** Ingen övergång sker genom ett språng... Detta gäller, tror jag, inte bara övergångar från plats till plats, utan också de från form till form, eller från tillstånd till tillstånd. Ty inte bara motbevisar erfarenheten alla plötsliga förändringar, utan jag tror också att det inte kan ges någon a priori anledning mot ett språng från plats till plats, som inte också skulle tala mot ett språng från tillstånd till tillstånd.
- **G. II. 182.** Om vi antar att allt alltid skapas av Gud, så förbjuder ingenting en kropp, om vi avviker från ordningens lagar, att

bli transkreerad genom ett språng från plats till plats, så att den hoppar i ett ögonblick, och sedan plötsligt vilar en stund. Ett språng, ett avbrott, ett vakuum och vila fördöms av samma lag.

- **G. II. 193.** Denna hypotes om språng kan inte vederläggas, utom genom ordningsprincipen, med hjälp av det högsta förnuftet, som gör allting på det mest fullkomliga sättet.
- **G. V. 473 (N. E. 575).** Jag föreställer mig okända eller förvirrat kända ting endast efter samma sätt som de vi känner tydligt; vilket gör filosofin mycket lätt, och jag tror till och med att vi måste göra så... Det är därför jag tror att det inte finns något geni, hur sublimt det än är, som inte har en oändlighet av andra över sig.

V. § 29 *Möjlighet och Kompossibilitet*

- **G. V. 286 (N. E. 334).** Jag har skäl att tro att inte alla möjliga arter är kompossibla i universum, så stort det än är, och att detta gäller inte bara med avseende på ting som existerar samtidigt, utan även i förhållande till hela serien av ting. Det vill säga, jag tror att det nödvändigtvis finns arter som aldrig har funnits och aldrig kommer att finnas, eftersom de inte är förenliga med den serie av varelser som Gud har valt... Kontinuitetslagen säger att Naturen inte lämnar några luckor i den ordning hon följer; men inte varje form eller art hör till varje ordning.
- **G. III. 573.** Universum är endast samlingen av en viss sorts kompossibla ting; och det faktiska universumet är samlingen

av alla existerande möjliga ting, d.v.s. av de som bildar den rikaste föreningen. Och eftersom det finns olika kombinationer av möjliga ting, somliga bättre än andra, så finns det många möjliga universum, varje samling av kompossibla ting utgör ett av dem.

V. § 31 *Tre typer av nödvändighet*

- **G. III. 400 (D. 170).** Hela universum kunde ha skapats annorlunda; tid, rum och materia är helt likgiltiga för rörelser och former; och Gud har valt bland en oändlighet av möjliga ting det som han ansåg vara det mest lämpliga. Men så snart han har valt måste man erkänna att allt är inbegripet i hans val, och att ingenting kan förändras, eftersom han förutsåg och ordnade allt en gång för alla... Det är denna nödvändighet, som nu kan tillskrivas framtida ting, som kallas hypotetisk eller följdriktig... Men fastän alla fakta i universum nu är säkra i förhållande till Gud... följer inte därav att deras sammanhang alltid är verkligt nödvändigt, d.v.s. att sanningen, som förkunnar att ett faktum följer av ett annat, är nödvändig.
- **G. VII. 389 (D. 255).** Vi måste skilja mellan en absolut och en hypotetisk nödvändighet. Vi måste också skilja mellan en nödvändighet som inträffar eftersom motsatsen medför en motsägelse (vilken nödvändighet kallas logisk, metafysisk eller matematisk), och en nödvändighet som är moralisk, varigenom ett visst väsen väljer det bästa, och varje sinne följer den starkaste böjelsen.

VI. § 33 *Yttre världens existens har endast "moralisk visshet"*

- **G. I. 372 (ca. 1676).** Denna variation av tankar kan inte komma från det som tänker, eftersom en ting inte själv kan vara orsaken till sina egna förändringar... Därför finns det utanför oss någon orsak till variationen av våra tankar. Och eftersom vi är överens om att det finns vissa underordnade orsaker till denna variation, som dock själva behöver orsaker, har vi etablerat särskilda varelser eller substanser i vilka vi känner igen någon handling, *d.v.s.* av vilka vi föreställer oss att från deras förändring följer någon förändring i oss själva. Och vi går med stora steg mot konstruktionen av det vi kallar materia och kropp. Men det är vid denna punkt som ni [Foucher] har rätt i att dröja oss lite, och förnya den antika akademins klagomål. Ty alla våra erfarenheter, i grunden, försäkrar oss endast om två saker, nämligen att det finns ett samband mellan våra uppträdanden som ger oss medel att framgångsrikt förutsäga framtida uppträdanden, och att detta samband måste ha en konstant orsak. Men av allt detta följer, strängt taget, inte att materia eller kroppar existerar, utan endast att det finns något som presenterar välordnade uppträdanden för oss. Ty om en osynlig makt fann nöje i att låta drömmar, väl sammanhängande med vårt tidigare liv och överensstämmande med varandra, framträda för oss, skulle vi då kunna skilja dem från verkligheten tills vi hade blivit väckta? Eller vad hindrar hela vårt livs gång från att vara en stor ordnad dröm, från vilken vi kanske blir desillusionerade i ett ögonblick? Och jag ser inte att denna Makt därför skulle

vara ofullkomlig, som M. Des Cartes försäkrar, förutom att dess ofullkomlighet inte kommer in i frågan.

- **G. V. 275 (N. E. 318).** Gud har idéer (om substanser) innan han skapar föremålen för dessa idéer, och ingenting hindrar honom från att också meddela sådana idéer till intelligenta varelser: det finns inte ens någon exakt demonstration som bevisar att föremålen för våra sinnen, och de enkla idéer som våra sinnen presenterar för oss, är utanför oss.
- **G. V. 355 (N. E. 422).** Jag tror att det sanna kriteriet beträffande sinnesföremål är fenomenens sammanhang, d.v.s. sambandet av vad som händer på olika tider och platser, och i erfarenheten hos olika män, som själva, i detta avseende, är mycket viktiga fenomen för varandra... Men man måste erkänna att all denna säkerhet inte är av den högsta graden... Ty det är inte omöjligt, metafysiskt sett, att det skulle finnas en dröm så sammanhängande och bestående som en människas liv; men det är något så motsatt förnuftet som fiktionen av en bok producerad av en slump genom att kasta trycktyperna huller om buller.
- **G. VII. 320 (N. E. 719).** Det kan inte absolut demonstreras, med något argument, att det finns kroppar, och ingenting hindrar att några välordnade drömmar erbjuds våra sinnen, vilka skulle bedömas av oss som sanna... Inte heller är argumentet av stor vikt, som vanligen anförs, att Gud därigenom skulle vara en bedragare; utan tvivel ser alla hur långt detta är från en demonstration som ger metafysisk säkerhet, eftersom vi, genom att hävda något utan noggrann undersökning, skulle bedras inte av Gud, utan av vårt eget omdöme.

- **G. V. 205 (N. E. 229).** Det är mycket sant att andens existens är säkrare än den för sinnliga objekt.

VII. § 35 *Olika betydelser av materia och kropp*

- **G. VII. 501 (N. E. 722).** Materia är det som består i Antitypia, eller det som motstår penetration; och sålunda är ren materia blott passiv. Men en kropp har, förutom materia, även aktiv kraft. En kropp är antingen en kroppslig substans, eller en massa sammansatt av kroppsliga substanser. Jag kallar kroppslig substans det som består i en enkel substans eller monad (dvs. en själ eller något analogt med en själ) och en organisk kropp förenad med den. Men massa är aggregatet av kroppsliga substanser, liksom ost ibland består av en hop maskar.
- **G. II. 252.** Jag skiljer på (1) den primitiva entelekin eller själen, (2) primärmateria eller primitiv passiv kraft, (3) monaden, fullbordad av dessa två, (4) massa eller sekundärmateria eller den organiska maskinen, till vilken otaliga underordnade monader bidrar, (5) djuret, eller den kroppsliga substansen, vilken görs till en maskin av den dominerande monaden.

VII. § 36 *Leibniziansk & Cartesian dynamikrelation*

- **G. IV. 497 (D. 88).** Ni vet att Hr Des Cartes trodde att samma kvantitet rörelse bevaras i kroppar. Det har visats att han hade fel i detta; men jag har visat att det alltid är sant att samma drivkraft bevaras, för vilken han hade tagit rörelsekvantiteten.

Men de förändringar som inträffar i kroppar till följd av själens modifikationer förbryllade honom, eftersom de tycktes bryta mot denna lag. Han trodde därför att han hade funnit en utväg, som säkert är genial, genom att säga att man måste skilja mellan rörelse och riktning; och att själen inte kan öka eller minska den drivande kraften, utan ändrar riktningen, eller bestämmelsen för de animala andarnas lopp, och att det är genom detta som frivilliga rörelser äger rum. ... Men man måste veta att det finns en annan naturlag, som jag har upptäckt och bevisat, och som Hr Des Cartes inte kände till: detta är att inte bara kvantiteten av drivkraft bevaras, utan också samma kvantitet av riktning [moment] oavsett vilken del i världen den tas. ... Denna lag, lika vacker och allmän som den andra, var också värdig att inte brytas: och detta är vad mitt system åstadkommer, genom att bevara kraft och riktning, och kort sagt alla naturlagar för kroppar, trots de förändringar som inträffar i dem till följd av själens.

- **G. VI. 540 (D. 164).** Om folk hade känt till, på Hr Des Cartes tid, den nya naturlagen som jag har bevisat, som hävdar att inte bara den totala kraften hos kroppar som har samhörighet bevaras, utan också deras totala riktning, skulle han uppenbarligen ha kommit till mitt system om den förutbestämda harmonin.
- **G. IV. 286 (D. 5) (1680).** Hr Des Cartes fysik har en stor brist; detta är att hans rörelselagar, eller naturlagar, som är tänkta som grundval, till största delen är falska. Det finns bevis för detta: och hans stora princip, att samma kvantitet rörelse

bevaras i världen, är ett misstag. Vad jag säger här erkänns av de skickligaste personerna i Frankrike och England.

VII. § 37 *Materias essens är inte utsträckning*

- **G. I. 58 (*ca. 1672*).** Inom naturfilosofin är jag kanske den förste som grundligt har bevisat ... att det finns ett vakuum. [Därav följer att materiens essens inte är extension.]
- **G. III. 97.** Vi kan inte föreställa oss att resistens skulle vara en modifikation av extension.
- **G. III. 453.** Ondoordringbarhet är inte en följd av extension; den förutsätter något mer. Plats är utsträckt, men inte ogenomtränglig.
- **G. II. 169.** Jag tror inte att extension ensamt kan utgöra en substans, eftersom begreppet extension är ofullständigt; och jag anser att extension inte kan begripas per se, utan är ett lösbart och relativt begrepp; för den löses upp i mångfald, kontinuitet och samtidighet eller existensen av delar på samma gång. Mångfald finns också i tal, kontinuitet i tid och rörelse, medan samtidighet endast tillkommer i extension.

VII. § 38 *Betydelsen av materia prima i Leibniz dynamik*

- **G. II. 171.** Materiens resistens innehåller två saker: ogenomtränglighet eller antitypia, och resistens eller tröghet; och i dessa, eftersom de är överallt lika i en kropp eller proportionella mot dess extension, placerar jag den passiva

principens eller materiens natur; medan jag i den aktiva kraften, som visar sig varierat i rörelser, erkänner den primitiva entelekin, eller så att säga något analogt med en själ, vars natur består i en evig lag för dess förändringsserie, som den obrutet beskriver.

- **G. II. 170.** Jag observerade att Des Cartes i sina brev, efter Keplers exempel, hade erkänt tröghet överallt i materien. Detta drar ni [de Volder] slutsatsen av kraften som någonting har att förbli i sitt (nuvarande) tillstånd, vilken kraft inte skiljer sig från dess egen natur. Således anser ni att det enkla begreppet extension räcker även för detta fenomen. ... Men det är en sak att behålla det aktuella tillståndet tills något förändrar det, vilket görs även av det som i sig är likgiltigt för båda, medan det är något annat och mycket mer att en sak inte bör vara likgiltig, utan ha en kraft och liksom en benägenhet att behålla sitt tillstånd och bör motstå förändringens orsak. ... Och en värld kan föreställas, åtminstone möjlig, där materia i vila skulle lyda en rörelseorsak utan något motstånd; men en sådan värld skulle vara blott kaos.
- **G. V. 206 (N. E. 231).** Jag tror att fullkomlig fluiditet endast tillhör materia prima, dvs. i abstraktion, och som en ursprunglig egenskap, likt vila; men inte materia secunda, sådan den faktiskt förekommer, utrustad med sina derivativa egenskaper.
- **G. V. 325 (N. E. 383).** Det är inte så meningslöst som antagits att resonera om materia prima i allmän fysik, och att bestämma dess natur, för att veta om den alltid är enhetlig,

om den har någon annan egenskap förutom ogenomtränglighet (som jag faktiskt har visat, efter Kepler, att den också har vad som kan kallas tröghet) etc., även om den aldrig förekommer helt bar.

- **G. IV. 393 (N. E. 699).** Det finns något passivt i kroppen förutom extension, nämligen det genom vilket en kropp motstår penetration.
- **G. VII. 328.** Jag kallar antitypia det attribut i kraft av vilket materia är i rymden. ... Modifikationen eller variationen av antitypia består i variationen av plats.

VII. § 39 *Materia secunda*

- **G. M. VI. 235 (N. E. 671).** Det finns i kroppsliga ting något förutom extension, ja före extension, nämligen den mycket kraft av naturen som dess Upphovsman överallt har inplantat, vilken består, inte i den enkla förmågan som skolorna tycks ha varit nöjda med, utan är dessutom försedd med en conation eller strävan som kommer att få full effekt om den inte hindras av en motsatt conation.
- **G. IV. 470 (D. 70).** Kroppslig substans upphör aldrig att verka, inte mer än andlig substans gör.
- **G. M. VI. 237 (N. E. 673).** På grund av formen verkar varje kropp alltid; och på grund av materien uthärdar och motstår varje kropp alltid.
- **G. IV. 513 (D. 122).** Inte bara befinner sig en kropp i nuvarande ögonblick av sin rörelse på en plats som motsvarar den, utan

den har också en conation eller strävan att ändra sin plats, så att det efterföljande tillståndet följer av sig självt från nuvarande tillstånd genom naturens kraft; annars skulle i nuet, och även i varje ögonblick, en kropp A som är i rörelse inte skilja sig på något sätt från en kropp B som är i vila.

- **G. III. 60.** Det bevaras alltid i världen samma kvantitet av motorisk handling, dvs. riktigt förstått, det finns lika mycket motorisk handling i universum under en timme som under vilken annan timme som helst. Men i ögonblicken själva är det samma kvantitet kraft som bevaras. Och faktiskt är handling inget annat än utövandet av kraft, och uppgår till produkten av kraften och tiden.
- **G. IV. 510 (D. 119).** Att kroppar av sig själva är inerta är sant om det rätt förstås, nämligen i den utsträckning att det som av någon anledning en gång antas vara i vila inte kan sätta sig självt i rörelse, och inte låter sig utan motstånd sättas i rörelse av en annan kropp; inte mer än det av sig självt kan ändra hastighetsgraden eller riktningen som det en gång har, eller låta den lätt och utan motstånd ändras av en annan kropp. Man måste också medge att utsträckning, eller det geometriska i kroppen, om det tas enkelt, inte har något i sig som kan framkalla handling eller rörelse; tvärtom motstår materia rörelse genom en viss naturlig tröghet, som Kepler väl har kallat det, så att den inte är likgiltig inför rörelse och vila, som allmänt antas, utan behöver, för att röra sig, en aktiv kraft proportionell mot sin storlek. Därför låter jag själva begreppet materia prima, eller massa, som alltid är densamma i en kropp och proportionell mot dess storlek, bestå av just denna passiva

motståndskraft (som innefattar både ogenomtränglighet och något mer); och härmed visar jag att helt andra rörelselagar följer än om det i kroppen och i materien själv bara fanns ogenomtränglighet tillsammans med utsträckning; och att, liksom det i materien finns en naturlig tröghet mot rörelse, så finns det i kroppen, och dessutom i varje substans, en naturlig beständighet mot förändring. Men denna lära försvarar inte, utan motsätter snarare, dem som förnekar handling åt ting; ty lika säkert som det är att materia av sig själv inte inleder rörelse, lika säkert är det (som utmärkta experiment med rörelse som förmedlats av en rörlig kropp visar) att en kropp behåller av sig själv den impuls den en gång förvärvat, och att den är stabil i sin lätthet, eller gör en ansträngning att fortsätta i just den serie förändringar som den har inlett. Eftersom dessa aktiviteter och entelekier inte kan vara modifieringar av primärmateria eller massa, något i grunden passivt, ... kan man härifrån sluta sig till att det måste finnas i kroppslig substans en första enteleki eller πρωτον δεκτικόν för aktivitet; d.v.s. en primitiv drivkraft som, förenad med utsträckning (eller det rent geometriska) och massa (eller det rent materiella) visserligen alltid verkar, men likväl, till följd av kroppars sammanträffande, varieras genom ansträngningar och impuls. Och det är denna samma substansiella princip som kallas själ i levande varelser och substansiell form i andra.

VII. § 41 *Kraft och absolut rörelse*

- **G. IV. 400 (N. E. 706).** Om krafter tas bort, har rörelsen själv inget verkligt kvar i sig, ty från blotta förändringen av position kan vi inte avgöra var den sanna rörelsen eller orsaken till förändringen finns.
- **G. II. 137 (D. 39).** När det gäller fysiken måste vi förstå kraftens natur, något helt annorlunda än rörelse, som är något mer relativt.
- **G. IV. 369 (D. 60).** Om rörelse inte är annat än förändring av kontakt eller omedelbar närhet, kommer det att följa att vi aldrig kan bestämma vilken sak som rör sig. ... Sålunda, om det inte finns något i rörelse utöver denna relativa förändring, följer det att det inte finns någon anledning i naturen att tillskriva rörelse en sak snarare än andra. Konsekvensen blir att det inte finns någon verklig rörelse. För att säga att något rör sig, kräver vi därför inte bara att det ska ändra sin situation i förhållande till andra ting, utan också att det ska innehålla förändringens orsak, kraften eller handlingen.
- **G. VII. 403 (D. 269).** Rörelse beror inte på att den observeras, men den beror på att den kan observeras. ... När ingen förändring kan observeras, finns ingen förändring alls. ... Jag finner ingenting i den åttonde definitionen av Naturvetenskapens matematiska principer, eller i det tillhörande scholiet, som bevisar eller kan bevisa rummets realitet i sig. Emellertid medger jag att det finns en skillnad mellan en kropps absoluta sanna rörelse och en blott relativ förändring av dess situation i förhållande till en annan kropp. Ty när den omedelbara orsaken till rörelsen finns i kroppen, är den kroppen verkligen i rörelse.

- **G. M. II. 184.** Vad gäller skillnaden mellan absolut och relativ rörelse, tror jag att om rörelse, eller snarare kroppars rörelsekraft, är något verkligt, vilket vi tydligen måste erkänna, är det nödvändigt att den ska ha ett subjekt. ... Ni [Huygens] kommer inte, tror jag, att förneka att verkligen varje [kropp vid stöt] har en viss grad av rörelse, eller om ni så vill, av kraft, trots hypotesernas ekvivalens. Det är sant, jag drar härifrån slutsatsen att det i kropparna finns något annat än geometrin kan bestämma i dem. Och detta är inte den värsta bland flera skäl jag använder för att bevisa att, utöver utsträckning och dess variationer (som är något rent geometriskt), måste vi erkänna något överlägset, nämligen kraft. Herr Newton erkänner hypotesernas ekvivalens vid rätlinjiga rörelser; men när det gäller cirkulära rörelser anser han att kraftansträngningen hos roterande kroppar att avlägsna sig från rotationscentrum eller -axeln gör deras absoluta rörelse känd. Men jag har skäl som får mig att tro att inget bryter mot den allmänna ekvivalenslagen.
- **G. II. 91 (1687).** Det som är verkligt i tillståndet kallat rörelse utgår lika mycket från kroppslig substans som tanke och vilja utgår från själen.
- **G. II. 115 (1687).** En kroppslig substans ger sig själv sin egen rörelse, eller snarare det som är verkligt i rörelsen vid varje ögonblick, d.v.s. den derivativa kraften, vilken är en följd av den; ty varje nuvarande tillstånd hos en substans är en följd av dess föregående tillstånd.... Om Gud någonsin reducerar en kropp till fullständig vila, vilket bara kunde ske genom

mirakel, kommer ett nytt mirakel att krävas för att återställa någon rörelse till den.

- **G. IV. 486 (D. 80; L. 318).** Vad gäller absolut rörelse kan ingenting bestämma den matematiskt, eftersom allt slutar i relationer, med följden att det alltid finns en fullständig ekvivalens av hypoteser, som inom astronomin.... Ändå är det rimligt att tillskriva kroppar verkliga rörelser, enligt den förutsättning som förklarar fenomenen på det mest begripliga sättet, ty denna benämning stämmer överens med begreppet aktivitet.
- **G. V. 370 (N. E. 440).** Den infinitesimala analysen har gett oss medlen att förena geometri med fysik.
- **G. M. VI. 247 (N. E. 684).** Man måste veta, först och främst, att kraft verkligen är något verkligt, även i skapade substanser; men rum, tid och rörelse är av naturen rationella entiteter, och är sanna och verkliga, inte av sig själva, utan så långt de innefattar gudomliga attribut—oändlighet, evighet, verkan—eller skapade substansers kraft. Därföljer omedelbart att det inte finns något vakuum i rum eller tid; att rörelse, dessutom, bortsett från kraft, ... i verkligheten inte är annat än en ändring av situation, och således består rörelsen, såvitt fenomen beträffar, av en blott relation.... Därföljer också, av rörelsens relativa natur, att kroppars påverkan på varandra, eller stöt, är densamma, förutsatt att de närmar sig varandra med samma hastighet.... Under tiden talar vi som ämnet kräver, för en mer lämplig och enklare förklaring av fenomenen, alldeles som ... i planetteorin måste vi använda den kopernikanska hypotesen.... Ty fastän kraft är något

verkligt och absolut, tillhör rörelse likväl klassen av relativa fenomen, och sanningen söks inte så mycket i fenomenen som i orsakerna.

VII. § 42 *Metafysiska grunder för att anta kraft*

- **G. III. 45.** Det finns alltid en fullständig ekvation mellan den fullständiga orsaken och hela effekten.... Fastän detta axiom är helt metafysiskt, är det inte desto mindre ett av de mest användbara som kan användas inom fysiken.
- **G. III. 48.** Jag har visat att kraft inte får uppskattas av sammansättningen av hastighet och storlek, utan av den framtida effekten. Dock verkar det som om kraft eller makt är något redan verkligt, medan den framtida effekten inte är det. Därföljer att vi måste medge i kroppar något annat än storlek och hastighet, om vi inte är villiga att förneka kroppar all förmåga att verka.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689).** Eftersom endast kraft, och ansträngningen som uppstår från den, existerar vid något ögonblick (ty rörelse existerar aldrig verkligt...), och varje ansträngning tenderar i en rak linje, följer det att all rörelse är rätlinjig, eller sammansatt av rätlinjiga.
- **G. VII. 305 (D. 103; L. 344).** Metafysiska lagar för orsak, makt, aktivitet, finns på ett underbart sätt i hela naturen och är till och med överlägsna de rent geometriska materielagarna.
- **G. IV. 523.** Vad gäller rörelse är det som är verkligt i den kraft eller makt, d.v.s. vad som finns i nuvarande tillstånd som

medför en förändring inför framtiden. Resten är endast fenomen och relationer.

VII. § 43 *Dynamiskt argument för en mångfald av kausala serier*

- **G. V. 158 (N. E. 176).** Fastän det inte är sant att en kropp [vid stöt] förlorar lika mycket rörelse som den ger, är det alltid sant att den förlorar någon rörelse, och att den förlorar lika mycket kraft som den ger.
- **G. M. VI. 251 (N. E. 688).** Varje kropps lidande är spontant, eller uppstår från en inre kraft, om än på grund av något externt.
- **G. M. VI. 252 (N. E. 689) (1695).** Kroppars handling är aldrig utan reaktion, och båda är lika med varandra och direkt motsatta.
- **G. M. VI. 230.** Denna minskning av den totala kraften [vid en inte fullständigt elastisk stöt]... inte förminskar den okränkbara sanningen om bevarandet av samma kraft i världen. Ty det som absorberas av de små delarna går inte absolut förlorat för universum, fastän det går förlorat för de stötande kropparnas totala kraft.

VII. § 45 *Hans grunder mot utsträckta atomer*

- **G. M. II. 136.** Jag erkänner att jag har svårt att förstå skälet till en sådan obrytbarhet [som atomernas], och jag tror att vi för denna effekt måste ta till en sorts evigt mirakel.

- **G. M. II. 145.** Det finns ingen absurditet i att ge olika kroppar olika styvhetsgrader; annars kunde vi bevisa med samma skäl att kroppar måste ha noll eller oändlig hastighet.... Det finns andra olägenheter med atomer. Till exempel kunde de inte vara mottagliga för rörelselagar, och kraften hos två lika atomer som stötte direkt med lika hastigheter måste gå förlorad; ty det verkar som om endast elasticitet får kroppar att studsa.
- **G. M. II. 156.** Materia, enligt min hypotes, skulle vara delbar överallt och mer eller mindre lätt med en variation som skulle vara omärklig vid övergång från en plats till en närliggande plats; medan vi enligt atomteorin gör ett språng från ena ytterligheten till den andra, från en fullständig sammanhållningslöshet vid kontaktpunkten till en oändlig hårdhet på alla andra platser. Och dessa språng saknar motsvarighet i naturen.
- **G. M. II. 157.** Det finns ingen sista lilla kropp, och jag föreställer mig att en materiepartikel, hur liten än, är som en hel värld, full av en oändlighet av ännu mindre varelser.

VII. § 46 *Mot vakuum*

- **G. V. 52 (N. E. 53; L. 385).** Vi [Locke och Leibniz] tycks också skilja oss åt angående materien i detta avseende: författaren anser att det måste finnas ett vakuum i den för rörelsens skull, eftersom han tror att materiens små delar är stela. Och jag medger att om materien vore sammansatt av sådana delar, skulle rörelse i plenum vara omöjlig. ... Men denna antagande

är ingalunda givet. ... Rummet måste snarare uppfattas som fyllt av en slutligen fluid materia, mottaglig för alla delningar, och faktiskt underkastad delningar och underdelningar i oändlighet. ... Följaktligen har materien överallt en viss grad av styvhet såväl som fluiditet.

- **G. IV. 395 (N. E. 701).** Även om vissa kroppar verkar tätare än andra, så beror detta på att deras porer är mer fyllda med materia som hör till kroppen, medan de glesare kropparna tvärtom har en svampartad natur, så att en annan subtilare materia strömmar genom deras porer, vilken inte räknas till kroppen och varken följer eller väntar på dess rörelse.
- **G. IV. 368 (D. 59).** Inte få av dem som försvarar ett vakuum håller rummet för att vara en substans, och de kan inte heller vederläggas med kartesianska argument; andra principer behövs för att avsluta denna kontrovers.
- **G. VII. 356 (D. 240).** Ju mer materia det finns, desto fler tillfällen har Gud att utöva sin visdom och makt. Vilket är en anledning, bland andra, till varför jag hävdar att det inte alls finns något vakuum.
- **G. VII. 372 (D. 248).** Samma skäl som visar att extramundant rum är imaginärt, bevisar att allt tomrum är en imaginär tingest; ty de skiljer sig endast som större och mindre. Om rum är en egenskap eller attribut, måste det vara en egenskap hos någon substans. Men vilken substans ska det begränsade tomma rummet vara en tillhörighet eller egenskap hos, vilket dess förespråkare [Clarke och Newton] antar finnas mellan två kroppar? ... Utsträckning måste vara tillhörigheten hos något

utsträckt. Men om det rummet är tomt, blir det ett attribut utan subjekt, en utsträckning utan något utsträckt.

- **G. VII. 377 (D. 253).** Alla som upprätthåller ett vakuum påverkas mer av fantasi än av förnuft. När jag var ung gav jag också efter för begreppen vakuum och atomer; men förnuftet förde mig på rätt väg. ... Jag fastställer som ett princip att varje fullkomlighet som Gud kunde meddela ting utan att förringa deras andra fullkomligheter, faktiskt har meddelats dem. Låt oss nu föreställa oss ett rum helt tomt. Gud kunde ha placerat någon materia i det, utan att på något sätt förringa andra ting: därför har han faktiskt placerat någon materia i det rummet: därför finns det inget helt tomt rum: därför är allt fullt.
- **G. VII. 396 (D. 261).** Absolut sett verkar det som om Gud kan göra det materiella universum ändligt i utsträckning; men det motsatta verkar mer i enlighet med hans visdom.

VII. § 47 *Mot verkan på avstånd*

- **G. III. 580.** Vi ogillar metoden hos dem [Newton och hans följare] som antar, liksom skolastikerna förr, orimliga egenskaper, dvs. primitiva egenskaper som saknar naturlig förklaring, förklarbara genom subjektets natur som denna egenskap ska tillhöra. ... Eftersom vi hävdar att det [attraktion] endast kan ske på ett förklarligt sätt, dvs. genom en påverkan av subtilare kroppar, kan vi inte medge att attraktion är en primitiv egenskap väsentlig för materia. ... Enligt dessa författare är inte bara substanser oss helt okända, ... utan det

är omöjligt för någon att känna dem; och Gud själv, om deras natur är sådan som de säger, skulle inte veta något om dem.

- **G. II. 407.** Jag förkastar den naturliga verkan av en kropp på avstånd, men inte den övernaturliga.

VII. § 48 *Kraft som förlänar individualitet*

- **G. II. 116.** Kroppar, strikt taget, knuffas inte av andra vid en stöt, utan av sin egen rörelse eller sin elasticitet (ressort), vilket återigen är en rörelse hos deras delar. Varje kroppslig massa, stor eller liten, har redan i sig all den kraft den någonsin kan förvärva, men mötet med andra kroppar ger endast dess bestämning, eller snarare sker denna bestämning endast under mötets tid.

VII. § 49 *Primitiv och derivativ kraft*

- **G. II. 262.** Derivativ kraft är det faktiska nuvarande tillståndet medan det tenderar mot eller före-innefattar det följande tillståndet, eftersom allt nuvarande är gravid med framtiden. Men det som består, så långt det innefattar allt som kan hända det, besitter primitiv kraft, så att primitiv kraft är, så att säga, seriens lag, medan derivativ kraft är den bestämning som utpekar en specifik term i serien.
- **G. M. VI. 238 (N. E. 674).** Kraft är dubbel: den ena elementär, som jag också kallar död, eftersom rörelse inte finns i den ännu, utan endast en drift till rörelse ...; den andra, emellertid,

är vanlig kraft, kombinerad med faktisk rörelse, som jag kallar levande.

- **G. III. 457.** Det finns två slags kraft i en kropp: den ena primitiv, som är väsentlig för den (\(\epsilon \nu \tau \epsilon \lambda \epsilon \chi \epsilon \alpha \ \eta \ \pi \rho \omega \tau \eta \)), och derivativa krafter, som också beror på andra kroppar. Och man bör betänka att den derivativa eller tillfälliga kraften, som man inte kan förneka kroppar i rörelse, måste vara en modifiering av den primitiva kraften, liksom form är en modifiering av utsträckning. Tillfälliga krafter kan inte uppstå i en substans utan väsentlig kraft, ty tillfälliga egenskaper är bara modifieringar eller begränsningar och kan inte innehålla mer fullkomlighet eller realitet än substansen.
- **G. IV. 396 (N. E. 702).** Derivativ kraft är vad somliga kallar impetus, en strävan eller tendens, så att säga, till någon bestämd rörelse, genom vilken primitiv kraft eller handlingsprincipen modifieras. Jag har visat att den inte bevaras konstant i samma kropp, men att dess summa förblir konstant, hur den än fördelas mellan många, och att den skiljer sig från rörelse, vars kvantitet inte bevaras.
- **G. II. 92 (1687).** Eftersom rörelser är verkliga fenomen snarare än väsen, är en rörelse som fenomen i mitt sinne den omedelbara följden eller effekten av ett annat fenomen, och likaså i andras sinnen, men tillståndet hos en substans är inte den omedelbara följden av tillståndet hos en annan särskild substans.
- **G. III. 623.** Rörelselagarna, som grundas i perceptionerna hos enkla substanser, kommer från finala orsaker eller orsaker på

grund av ändamålsenlighet, vilka är immateriella och finns i varje monad.

- **G. V. 196 (N. E. 219).** Vad rörelse beträffar, är den endast ett verkligt fenomen, eftersom materia och massa, som rörelsen tillhör, inte är en substans i egentlig mening. Det finns dock en bild av handling i rörelse, liksom det finns en bild av substans i massa; och i detta avseende kan vi säga att en kropp handlar när det finns spontanitet i dess förändring, och lider när den knuffas eller hindras av en annan.

VII. § 50 *Antinomi av dynamisk kausalitet*

- **G. II. 233.** Jag vet inte om man kan säga att när två lika stora vikter samtidigt drar i en kropp, har de ingen gemensam effekt, utan var och en har separat halva den [totala] effekten. Ty vi kan inte tilldela ena halvan av kroppen de drar i till varje vikt, utan de verkar som om de vore odelade.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 406).** En substans är ett väsen, kapabelt till handling. Den är enkel eller sammansatt. Enkel substans är den som inte har några delar. Sammansatt substans är en samling av enkla substanser eller monader. ... Sammansättningar eller kroppar är pluraliteter; och enkla substanser, liv, själar, andar, är enheter. Och överallt måste det finnas enkla substanser, ty utan enkla substanser skulle det inte finnas sammansatta substanser; och följaktligen är hela naturen full av liv.

VIII. § 52 *Utsträckning, skiljd från rum, är Leibniz utgångspunkt*

- **G. VII. 399 (D. 265).** Oändligt rum är inte Guds omätlighet; ändligt rum är inte kroppars utsträckning: liksom tid inte är deras varaktighet. Ting behåller sin utsträckning, men de behåller inte alltid sitt rum. Allt har sin egen utsträckning, sin egen varaktighet; men det har inte sin egen tid och behåller inte sitt eget rum.
- **G. V. 115 (N. E. 127).** Man får inte föreställa sig att det finns två utsträckningar, den ena abstrakt av rum, den andra konkret av kropp, där den konkreta är sådan som den är endast genom den abstrakta.
- **G. VI. 585.** Utsträckning, när den är ett attribut av rum, är fortsättningen eller spridningen av situation eller lokalitet, liksom utsträckningen av kropp är spridningen av antitypi eller materialitet.

VIII. § 53 *Utsträckning betyder upprepning*

- **F. de C. 28 (D. 176).** Utsträckning, eller, om ni så vill, primär materia, är ingenting annat än en viss obestämd upprepning av ting i den mån de är lika varandra eller oskiljbara. Men liksom tal förutsätter täljbara ting, förutsätter utsträckning ting som upprepas, och som förutom gemensamma egenskaper har andra som är särskilda för dem själva. Dessa för var och en särskilda tillfälligheter gör storleks- och formgränserna verkliga, där de tidigare endast var möjliga.

- **G. V. 94 (N. E. 102).** Jag anser att idén om utsträckning är senare än idén om helhet och del.
- **G. II. 510.** Att utsträckning skulle kvarstå om monaderna togs bort anser jag inte vara mer sant än att tal skulle kvarstå om ting togs bort.

VIII. § 54 *Substansessens kan ej vara utsträckning*

- **G. V. 359 (N. E. 428).** Man bör notera att materia, tagen som ett fullständigt väsen (dvs. sekundär materia, i motsats till primär materia, som är något rent passivt och därmed ofullständigt) inte är något annat än en samling (amas) eller vad som följer ur den, och att varje verklig samling förutsätter enkla substanser eller verkliga enheter. När vi vidare betraktar vad som hör till dessa verkliga enheters natur, nämligen perception och dess följder, förflyttas vi så att säga till en annan värld, den intelligibla substansvärlden, medan vi tidigare endast befann oss bland sinnesfenomenen.
- **G. II. 269.** Begreppet utsträckning är relativt; utsträckning är utsträckningen av något, liksom vi säger att mängd eller varaktighet är mängden eller varaktigheten av något. Men den natur som förutsätts vara utspridd, upprepad, fortlöpande, är det som utgör den fysiska kroppen och kan endast finnas i principen om handling och lidande, eftersom inget annat antyds för oss genom fenomenen.
- **G. II. 135 (D. 38).** Kroppen är ett aggregat av substanser och är inte egentligen en substans. Därför är det nödvändigt att det

överallt i kroppen finns odelbara substanser, oförstörbara och oförgängliga, med något som motsvarar själar.

VIII. § 55 *Tre punktslag. Icke-materiella substanser*

- **G. IV. 478 (D. 72; L. 300).** Först, när jag befriat mig från Aristoteles ok, tog jag min tillflykt till vakuum och atomer, ty denna uppfattning tillfredsställer fantasin bäst. Men när jag kommit över detta, insåg jag efter mycket eftertanke att det är omöjligt att finna principerna för en verklig enhet i materia ensam, eller i det som endast är passivt, eftersom allt i det inte är annat än en samling eller ett aggregat av delar i oändlighet. En mångfald kan endast härleda sin verklighet från äkta enheter, som kommer från annat håll och är helt annorlunda än matematiska punkter, som endast är ändpunkter av det utsträckta och modifieringar som kontinuumet säkert inte kan sammansättas av. Följaktligen var jag tvungen att ta min tillflykt till en verklig och levandegjord punkt, så att säga, eller till ett substansatom som måste innehålla någon form av form eller aktiv princip för att göra den till ett fullständigt väsen. Det blev då nödvändigt att återkalla och liksom rehabilitera de substansiella formerna, som nu för tiden är så förkastade, men på ett sätt som gjorde dem begripliga och skilde användningen de borde ha från det missbruk de utsatts för. Jag fann då att de substansiella formernas natur består i kraft, och att något analogt med känsla och begär följer av detta; och att de därför måste uppfattas på samma sätt som vår föreställning om själar.

- **G. III. 69.** Tanke, som är handlingen av en ting på sig själv, förekommer inte i former och rörelser, som inte kan visa principen för en verklig inre handling.
- **G. II. 96.** Jag tror att där det endast finns aggregatväsen, kommer det inte ens att finnas verkliga väsen; ty varje aggregatväsen förutsätter väsen begåvade med en sann enhet, eftersom det endast härleder sin verklighet från dem det är sammansatt av, så att det inte alls kommer att ha någon om varje väsen det består av i sin tur är ett aggregatväsen... Jag håller med om att det i hela den kroppsliga naturen inte finns annat än maskiner (som ofta är besjälade), men jag håller inte med om att det endast finns aggregat av substanser, och om det finns aggregat av substanser måste det finnas sanna substanser som alla dessa aggregat härrör från.
- **G. II. 97.** Vad inte är ett verkligt ett väsen (un être) är heller inte ett verkligt väsen (un être).
- **G. II. 267.** En ting som kan delas i flera (redan faktiskt existerande) är ett aggregat av flera, och... är inte ett utom mentalt, och har ingen verklighet utom vad som är lånat från dess beståndsdelar. Därav drog jag slutsatsen att det måste finnas odelbara enheter i ting, ty annars kommer det inte att finnas någon sann enhet i ting, och ingen olånad verklighet. Vilket är absurt. Ty där det inte finns någon sann enhet, finns ingen sann mångfald. Och där det inte finns någon olånad verklighet, kommer det aldrig att finnas någon verklighet, eftersom denna i slutändan måste tillhöra något subjekt... Men ni [de Volder]... anser att den rätta slutsatsen av detta är att det i kroppsmassan inte kan utpekas några odelbara

enheter. Jag anser däremot att motsatsen bör dras, nämligen att vi måste återgå till odelbara enheter som grundläggande beståndsdelar i kroppsmassan eller när vi bildar kroppsliga ting. Om ni inte anser att den rätta slutsatsen är att kroppsmassor inte själva är odelbara enheter, vilket jag medger, men det är inte frågan. Ty kroppar är alltid delbara, och faktiskt underdelade, men inte deras beståndsdelar...

- **G. II. 268.** Av det enkla faktum att den matematiska kroppen inte kan upplösas i grundbeståndsdelar kan vi säkert dra slutsatsen att den inte är verklig, utan något mentalt, som inte betecknar annat än möjligheten av delar, och inget faktiskt... Och liksom ett tal inte är substans utan de täljbara tingen, är den matematiska kroppen, eller utsträckning, inte substans utan det aktiva och passiva, eller rörelse. Men i verkliga ting, dvs kroppar, är delarna inte obestämda (som i rummet, som är en mental företeelse), utan faktiskt tilldelade på ett visst sätt, eftersom naturen inför faktiska delningar och underdelningar enligt rörelsernas variationer, och även om dessa delningar fortsätter i oändlighet, uppstår allt ändå från vissa grundläggande beståndsdelar eller verkliga enheter, men i oändligt antal. Men strängt taget är materia inte sammansatt av konstitutiva enheter, utan härrör från dem, ty materia eller utsträckt massa är inget annat än ett fenomen grundat i ting, som regnbågen eller solhundarna, och all verklighet tillhör endast enheter. Därför kan fenomen alltid delas i mindre fenomen, som kan framträda för andra subtilare djur, och aldrig nå minsta fenomen. Faktiskt är substansiella enheter inte delar, utan grundvalar, för fenomen.

- **G. II. 275.** Jag tar inte bort kroppen, utan återgår till vad den är, ty jag visar att den kroppsliga massan, som antas ha något utöver enkla substanser, inte är substans, utan ett fenomen som härrör från enkla substanser, som ensamma har enhet och absolut verklighet.

IX. § 57 *Punktsvårigheter*

- **G. II. 98.** Svårigheterna med kontinuumets sammansättning kommer aldrig att lösas så länge utsträckning anses utgöra kropparnas substans.
- **G. II. 77 (1686).** Det finns ingen exakt och precis form i kroppar på grund av den faktiska underdelningen av deras delar. Så kroppar skulle utan tvekan vara något endast inbillat och skenbart om det inte fanns något annat i dem än materia och dess modifieringar.

IX. § 58 *Aktuellt oändligt men ej oändligt tal*

- **G. I. 403.** Eftersom alla storheter är oändligt delbara, finns det ingen så liten att vi inte kan föreställa oss ett oändligt antal delningar i den, som aldrig kommer att ta slut. Men jag ser inte vad det är för skada med detta, eller vilket behov det finns att uttöma dem.
- **G. V. 144 (N. E. 161).** Strängt taget är det sant att det finns ett oändligt antal ting, dvs att det alltid finns fler av dem än vad som kan utpekas. Men det finns inget oändligt tal, eller linje eller någon annan oändlig kvantitet, om dessa förstås som

sanna helheter, vilket är lätt att bevisa... Det sanna oändliga existerar, strängt taget, endast i det Absoluta, som är före all sammansättning och inte bildas genom tillägg av delar.

- **G. V. 145 (N. E. 163).** Ni [Locke] har fel i att vilja föreställa er ett absolut rum som är en oändlig helhet sammansatt av delar; det finns inget sådant, det är en föreställning som innebär en motsägelse, och dessa oändliga helheter, med sina motsatta infinitesimaler, har bara sin plats i geometrarnas beräkningar, precis som imaginära rötter i algebran.
- **G. VI. 629.** Trots min infinitesimalkalkyl erkänner jag inget verkligt oändligt tal, fastän jag medger att mängden av ting överskrider varje ändligt tal, eller snarare varje tal.
- **G. I. 338.** Herr Des Cartes instämmer i sin replik till de andra invändningarna, artikel två, i analogin mellan det mest fullkomliga Väsendet och det största talet, och förnekar att detta tal innebär en motsägelse. Det är emellertid lätt att bevisa det. Ty det största talet är detsamma som antalet av alla enheter. Men antalet av alla enheter är detsamma som antalet av alla tal (ty varje enhet som läggs till de föregående bildar alltid ett nytt tal). Men antalet av alla tal innebär en motsägelse, vilket jag visar så här: Till varje tal finns ett motsvarande tal som är lika med dess dubbla. Därför är antalet av alla tal inte större än antalet jämna tal, d.v.s. helheten är inte större än sin del.
- **G. V. 209 (N. E. 234).** Idén om det oändliga bildas inte genom utvidgning av ändliga idéer.

- **G. II. 315.** Det finns ett aktuellt oändligt i form av en distributiv helhet, inte en kollektiv helhet. Således kan något utsägas om alla tal, men inte kollektivt. Så kan man säga att till varje jämnt tal svarar dess udda tal, och vice versa; men det kan därför inte med fog sägas att mängderna av udda och jämna tal är lika.
- **G. M. IV. 91.** Det är inte nödvändigt att göra matematisk analys beroende av metafysiska kontroverser, eller att försäkra sig om att det i naturen finns strängt infinitesimala linjer. ... Det är därför jag, för att undvika dessa subtiliteter, ansåg att det för att göra resonemanget begripligt för alla räckte att i detta fall förklara det oändliga genom det ofattbara, d.v.s. att föreställa sig kvantiteter ofattbart större eller mindre än våra.
- **G. M. IV. 92.** Om en motståndare ville motsäga vårt påstående, följer av vår kalkyl att felet blir mindre än vilket fel som helst som han kan ange.
- **G. M. IV. 93.** Man finner att reglerna för det ändliga lyckas i det oändliga.

IX. § 59 *Kontinuitet i en mening förnekad*

- **G. IV. 394 (N. E. 700).** All upprepning ... är antingen diskret, som i numrerade ting där delarna av en helhet särskiljs; eller kontinuerlig, där delarna är obestämda och kan antas på oändliga sätt.
- **G. II. 379.** Rymden, precis som tiden, är en viss ordning ... som omfattar inte bara aktuella ting, utan även möjliga. Därför är

den något obestämt, liksom varje kontinuum vars delar inte är aktuella, utan kan tas godtyckligt, som delarna av enheten eller bråk. ... Rymden är något kontinuerligt men ideellt, massan är diskret, nämligen en aktuell mångfald, eller ett varande genom aggregation, men sammansatt av ett oändligt antal enheter. I aktuella ting är enskilda termer före aggregat, i ideella ting är helheten före delen. Försummelsen av denna betraktelse har frambringat kontinuumets labyrint.

- **G. II. 475.** Det matematiska kontinuumet, liksom tal, består av blotta möjligheter; således är oändlighet nödvändig för det från sin egen begrepp.
- **G. II. 278.** Materia är inte kontinuerlig utan diskret, och faktiskt oändligt delad, fastän ingen tilldelad del av rymden är utan materia. Men rymden, liksom tiden, är något icke-substantiellt, men ideellt, och består i möjligheter, eller i en ordning av samtidiga ting som på något sätt är möjliga. Och således finns det inga delningar i den utom sådana som görs av sinnet, och delen kommer efter helheten. I verkliga ting, tvärtom, är enheterna före mångfalden, och mångfalder existerar bara genom enheter. (Detsamma gäller för förändringar, som inte är verkligt kontinuerliga.)
- **G. II. 282.** I aktuella ting finns inget annat än diskret kvantitet, nämligen mängden av monader eller enkla substanser, som är större än vilket tal som helst i vilken aggregation som helst som är märkbar eller motsvarar fenomen. Men kontinuerlig kvantitet är något ideellt, som tillhör möjliga ting, och till aktuella ting betraktade som möjliga. Ty kontinuumet innefattar obestämda delar, medan det i aktuella ting inget

obestämt finns — ja, i dem är alla delningar som är möjliga aktuella. ... Men vetenskapen om kontinua, d.v.s. om möjliga ting, innehåller eviga sanningar, som aldrig överträds av aktuella fenomen, eftersom skillnaden alltid är mindre än någon given tilldelad skillnad.

- **G. III. 583.** Enheten är delbar, men inte upplösbar; ty bråken som är delar av enheten har mindre enkla begrepp, eftersom heltal (mindre enkla än enheten) alltid ingår i bråkens begrepp. Flera personer som har filosofat, i matematik, om punkten och enheten, har blivit förvirrade, på grund av att de inte skiljt mellan upplösning i begrepp och delning i delar. Delar är inte alltid enklare än helheten, fastän de alltid är mindre än helheten.

- **G. IV. 491.** Strängt taget är talet \(\frac{1}{2} \) i det abstrakta en blott relation, på inget sätt bildad genom sammansättning av andra bråk, fastän i numrerade ting finns det likhet mellan två fjärdedelar och en halva. Och vi kan säga detsamma om den abstrakta linjen, där sammansättning endast finns i konkreta ting, eller massor av vilka dessa abstrakta linjer markerar relationerna. Och det är också så matematiska punkter uppträder, vilka också bara är modaliteter, *d.v.s.* ändpunkter. Och eftersom allt är obestämt i den abstrakta linjen, tar vi i den notis om allt möjligt, som i talens bråk, utan att bekymra oss om de faktiskt gjorda delningarna, som betecknar dessa punkter på ett annat sätt. Men i substansiella aktuella ting är helheten ett resultat eller en sammansättning av enkla substanser, eller av en mångfald av verkliga enheter. Och det är förvirringen mellan det ideella och det aktuella

som har trasslat till allt och frambringat labyrinten angående kontinuumets sammansättning. De som sammansätter en linje av punkter har sökt första element i ideella ting eller relationer (*rapports*), på annat sätt än som var lämpligt; och de som har funnit att relationer såsom tal, och rymd (som omfattar ordningen eller relationen av möjliga samtidiga ting), inte kan bildas av en sammansättning av punkter, har misstagit sig i att förneka, för det mesta, de första elementen av substansiella realiteter, som om de inte hade några primitiva enheter, eller som om det inte fanns några enkla substanser.

- **G. V. 142 (N. E. 160).** Denna definition, att tal är en mångfald av enheter, gäller endast heltal. Den precisa åtskillnaden av idéer, i utsträckning, beror inte på storlek: för att känna igen storlek tydligt måste man ta sin tillflykt till heltal, eller andra tal kända genom heltal, så att det är nödvändigt att gå tillbaka från kontinuerlig till diskret kvantitet, för att ha en tydlig kunskap om storlek.

IX. § 60 *I tal, rum och tid är helheten prior delen*

- **G. I. 416 (D. 64).** Vad angår icke-delbara ting, när dessa avses som blotta ändpunkter av en tid eller en linje, kan vi inte föreställa oss nya ändpunkter i dem, eller faktiska eller potentiella delar. Punkter är således varken stora eller små, och inget språng behövs för att passera dem. Kontinuumet, emellertid, fastän det har sådana icke-delbara ting överallt, är inte sammansatt av dem.

- **G. III. 591.** Vad angår jämförelsen mellan ett ögonblick och enhet, tillägger jag att enheten är en del av vilket tal som helst större än enhet, men ett ögonblick är inte egentligen en del av tiden.
- **G. II. 279.** Ändpunkter av en linje och materiens enheter sammanfaller inte. Tre kontinuerliga punkter på samma räta linje kan inte föreställas. Men två kan föreställas: [nämligen] ändpunkten av en rät linje och ändpunkten av en annan, ur vilka en helhet bildas. Som, i tiden, är de två ögonblicken, det sista av livet och det första av döden. En enhet berörs inte av en annan, men i rörelse finns en ständig omförvandling (transcreation), på detta sätt: när en sak är i det tillståndet att, genom att fortsätta sina förändringar under en tilldelbar tid, det skulle bli en genomträngning i nästa ögonblick, kommer varje punkt att vara på en annan plats, som undvikandet av genomträngning och förändringarnas ordning kräver.
- **G. M. VII. 18.** I båda ordningarna (av rum eller tid) anses [punkter] vara närmare eller avlägsnare, beroende på, för förståelseordningen mellan dem, fler eller färre krävs.
- **G. II. 515.** Det finns kontinuerlig utsträckning när punkter antas vara så belägna att det inte finns två mellan vilka det inte finns någon mellanliggande punkt.
- **G. II. 300.** Jag instämmer med er [Des Bosses] att vara och ett är utbytbara termer; och att enheten är begynnelsen av tal, om ni betraktar förhållanden (rationes) eller naturlig prioritet, men inte om ni betraktar storlek, ty vi har bråk, som otvivelaktigt är mindre än enhet, till oändligheten. Kontinuumet är oändligt delbart. Och detta framgår i den raka

linjen, av det enkla faktum att dess del liknar helheten. Således när helheten kan delas, kan delen delas, och likaså vilken del som helst av delen. Punkter är inte delar av kontinuumet, utan ändpunkter, och det finns inte mer en minsta del av en linje än en minsta bråkdel av enhet.

- **G. VII. 404 (D. 270).** Vad angår invändningen [Clarke's] att rum och tid är kvantiteter, eller snarare ting begåvade med kvantitet, och att situation och ordning inte är det: svarar jag att även ordning har sin kvantitet; det finns i den något som går före och något som följer; det finns avstånd eller intervall. Relativa ting har sin kvantitet, likväl som absoluta. Till exempel, förhållanden eller proportioner i matematiken har sin kvantitet och mäts med logaritmer; och ändå är de relationer. Därför, även om tid och rum består av relationer, har de dock sin kvantitet.

IX. § 62 *Sammanfattning: kontinuum till monader*

- **G. VII. 552.** För att med förnuftet bedöma om själen är materiell eller immateriell, måste vi föreställa oss vad själen och materia är. Alla är överens om att materia har delar, och följaktligen är en mångfald av många substanser, som en fårhjord skulle vara. Men eftersom varje mångfald förutsätter sanna enheter, är det uppenbart att dessa enheter inte kan vara materia, annars skulle de i sin tur vara mångfald, och på inget sätt sanna och rena enheter, sådana som slutligen krävs för att bilda en mångfald. Således är enheterna egentligen separata substanser, som inte är delbara, och följaktligen inte

förgängliga. Ty allt som är delbart har delar, som kan särskiljas redan före deras separation. Men eftersom vi har att göra med substansiella enheter, måste det finnas kraft och perception i dessa enheter själva, ty annars skulle det inte finnas någon kraft eller perception i allt som bildas av dem.

IX. § 63 *Aggregat fenomenala: inget monadantal*

- **G. II. 261.** Vilka ting som helst som är aggregationer av många, är inte ett utom för sinnet, och har ingen annan verklighet än vad som är lånat, eller vad som tillhör de ting av vilka de är sammansatta.

X. § 66 *Leibniz argument mot rummets verklighet*

- **G. V. 100 (N. E. 110).** Ting som är enhetliga och innehåller ingen variation är aldrig något annat än abstraktioner, som tid, rum och de andra entiteterna inom ren matematik.
- **G. VII. 363 (D. 243).** Dessa herrar [Newton och Clarke] hävdar... att rum är en verklig absolut varelse. Men detta för dem in i stora svårigheter; ty en sådan varelse måste nödvändigtvis vara evig och oändlig. Därför har somliga trott att det är Gud själv, eller ett av hans attribut, hans omätlighet. Men eftersom rum består av delar, är det inte en sak som kan tillhöra Gud. Själv har jag mer än en gång sagt att jag anser rum vara något blott relativt, liksom tid... Ty rum betecknar, i termer av möjlighet, en ordning av ting som existerar samtidigt, betraktade som samman existerande, utan att fråga efter

deras särskilda existenssätt. Och när många ting ses tillsammans, uppfattar man den ordningen mellan ting... Om rum var en absolut varelse, skulle något inträffa, för vilket det skulle vara omöjligt att finna ett tillräckligt skäl. Vilket strider mot mitt axiom. Och jag bevisar det sålunda: rum är något absolut enhetligt; och utan de ting placerade i det, skiljer sig en punkt i rum inte absolut från en annan punkt i rum på något sätt. Nu följer härur (antaget att rum är något i sig självt, utöver kropparnas ordning sinsemellan) att det är omöjligt att det ska finnas en anledning varför Gud, med bibehållen samma inbördes situation hos kropparna, skulle ha placerat dem i rummet på ett visst sätt och inte annorlunda; varför allt inte placerades helt motsatt, till exempel genom att byta öst mot väst. Men om rum inte är något annat än den ordningen eller relationen, och är inget alls utan kroppar, utan endast möjligheten att placera dem; skulle de två tillstånden, det ena som det nu är, det andra antaget vara motsatt, inte alls skilja sig från varandra. Deras skillnad finns därför enbart i vår fantastiska antagande om rummets verklighet i sig. Men i sanning skulle det ena vara exakt samma sak som det andra, då de är absolut oskiljbara; och följaktligen finns det ingen anledning att fråga efter skäl för företrädet för det ena framför det andra. Förhållandet är detsamma med avseende på tid... Samma argument bevisar att ögonblick, betraktade utan tingen, är ingenting alls; och att de enbart består i tingens successiva ordning.

- **G. VII. 372 (D. 247).** Att anta två ting oskiljbara, är att anta samma sak under två namn. Och därför att anta att universum

kunde ha haft en annan tid- och rumsposition från början, än den det faktiskt hade; och ändå att alla delar av universum skulle ha haft samma inbördes situation, som de faktiskt hade; ett sådant antagande, säger jag, är en omöjlig fiktion.

X. § 67 *Leibniz positionsteori*

- **G. II. 277.** Den väsentliga ordningen av singulariteter, eller relation till tid och plats, ska förstås som deras relationer till de ting som finns i tid och rum, både nära och fjärran, vilket måste uttryckas av varje singularitet, så att universum i den skulle kunna läsas, om läsaren vore oändligt skarpsynt.
- **G. V. 115 (N. E. 128).** Tid och plats är endast slag av ordning.
- **G. II. 347.** Position är utan tvivel inget annat än ett sätt för en sak, liksom företräde eller efterträdelse. En matematisk punkt är själv inget annat än ett sätt, nämligen en ändpunkt. Och således när två kroppar uppfattas som berörande varandra, så att två matematiska punkter förenas, bildar de inte en ny position eller helhet, som vore större än någon del, eftersom föreningen av två ändpunkter inte är större än en ändpunkt, lika lite som två fullkomliga mörker är mörkare än ett.
- **G. V. 140 (N. E. 157).** Detta vakuum som kan tänkas i tid indikerar, liksom i rum, att tid och rum sträcker sig till möjliga såväl som existerande ting.
- **G. V. 142 (N. E. 159).** Om det fanns ett vakuum i rummet (t.ex. om en klot inuti vore tomt) kunde dess storlek bestämmas; men om det fanns ett vakuum i tiden, dvs en varaktighet utan

förändringar, skulle det vara omöjligt att bestämma dess längd. Härav följer att vi kan vederlägga en man som säger att två kroppar, mellan vilka det finns ett vakuum, berör varandra... men vi kan inte vederlägga en man som säger att två världar, av vilka den ena kommer efter den andra, berör varandra avseende varaktighet, så att den ena nödvändigtvis börjar när den andra slutar... Om rum endast vore en linje, och om en kropp vore orörlig, skulle det inte heller vara möjligt att bestämma längden av vakuumet mellan två kroppar.

- **G. VII. 400 (D. 265).** Här kommer jag att visa hur människor formar begreppet rum för sig själva. De betraktar att många ting existerar samtidigt och observerar hos dem en viss ordning av samförekomst, enligt vilken relationen mellan en sak och en annan är mer eller mindre enkel. Denna ordning är deras läge eller avstånd. När det händer att en av dessa samtidigt existerande ting förändrar sin relation till en mängd andra, vilka inte förändrar sina inbördes relationer; och att en annan sak, som nyligen kommit, får samma relation till de andra som den förra hade; då säger vi att den har kommit i den förras plats; och denna förändring kallar vi en rörelse i den kropp som är den omedelbara orsaken till förändringen. Och även om många eller till och med alla de samtidiga tingen skulle förändras enligt vissa kända regler för riktning och hastighet; så kan man alltid bestämma lägesrelationen som varje samtidigt existerande ting får i förhållande till varje annat samtidigt existerande ting; och till och med den relation som något annat samtidigt existerande ting skulle ha till detta, eller som detta skulle ha till något annat, om det inte

hade förändrats, eller om det hade förändrats på annat sätt. Och om vi antar eller låtsas att det bland dessa samtidiga ting finns ett tillräckligt antal som inte har genomgått någon förändring; då kan vi säga att de som har en sådan relation till dessa fasta samtidiga ting, som andra hade till dem förut, nu har samma plats som de andra hade. Och det som omfattar alla dessa platser kallas rum. Vilket visar att för att få en idé om plats, och därmed om rum, räcker det att betrakta dessa relationer och reglerna för deras förändringar, utan att behöva föreställa sig någon absolut verklighet bortom de ting vars läge vi betraktar; och för att ge ett slags definition: *plats* är det som vi säger är detsamma för A och för B, när relationen av B:s samförekomst med C, E, F, G, *etc.*, helt överensstämmer med relationen av samförekomst som A hade med samma C, E, F, G, *etc.*, under antagande att det inte har funnits någon orsak till förändring i C, E, F, G, *etc.* Man skulle också kunna säga, utan att gå in på ytterligare detaljer, att *plats* är det som är detsamma vid olika tidpunkter för olika existerande ting, när deras relations av samförekomst med vissa andra existerande ting, vilka antas förbli oförändrade från en tidpunkt till en annan, helt överensstämmer. Och fasta existerande ting är sådana i vilka det inte har funnits någon orsak till förändring i deras samordning med andra; eller (vilket är samma sak) i vilka det inte har funnits någon rörelse. Slutligen är *rum* det som uppstår ur platser tillsammans. Och här kan det vara lämpligt att betrakta skillnaden mellan plats och lägesrelationen, som finns i kroppen som upptar platsen. Ty *platsen* för A och B är *densamma*; medan relationen för A till fasta kroppar inte är

exakt och individuellt densamma som relationen som B (som kommer i dess plats) kommer att ha gentemot samma fasta kroppar; utan dessa relationer överensstämmer endast. Ty två olika subjekt, som A och B, kan inte ha exakt *samma* individuella tillstånd; det är omöjligt att samma individuella accident ska finnas i två subjekt eller övergå från ett subjekt till ett annat. Men sinnet, inte nöjt med en överensstämmelse, söker en identitet, något som verkligen ska vara detsamma; och föreställer sig det som något utomstående för dessa subjekt: och detta är vad vi här kallar plats och rum. Men detta kan bara vara en ideal sak; innehållande en viss ordning, där sinnet föreställer sig tillämpningen av relationer.

- **G. II. 271.** Om jag inte misstar mig, är ordningen av enkla ting väsentlig för särskilda delar av rum och tid, och från dessa [enkla ting] abstraherar sinnet universaliabegrepp.

X. § 68 *Monaders rumsrelation: monadsmfundamentala svårighet*

- **G. II. 305.** Det finns ingen del av materia som inte innehåller monader.
- **G. II. 112 (1687).** Vår kropp måste påverkas på något sätt av förändringarna i alla andra. Nu motsvarar alla rörelser i vår kropp vissa mer eller mindre förvirrade perceptioner eller tankar i vår själ; därför kommer själen också att ha någon tanke om alla rörelser i universum.
- **G. II. 438.** Mellan hur kroppar framstår för oss och hur de framstår för Gud finns samma slags skillnad som mellan en

scenografisk framställning och en iknografisk. Ty scenografiska framställningar skiljer sig åt beroende på betraktarens läge, medan iknografin, eller den geometriska representationen, är unik.

- **G. VI. 608 (D. 218; L. 220).** Om enkla substanser inte skilde sig åt i sina kvaliteter, skulle det inte finnas något sätt att uppfatta någon förändring i tingens tillstånd... Om vi antar ett fullständigt utrymme (plenum), skulle varje plats i varje rörelse endast ta emot motsvarigheten till vad den hade haft, och en tillstånd hos ting skulle inte kunna skiljas från en annan.
- **G. V. 24 (N. E. 25).** Den minsta intrycket når varje kropp och når därmed den vars rörelser motsvarar själens handlingar.

X. § 69 *Leibniz tidiga syner*

- **G. I. 52 (1671).** Mina bevis [för odödligheten och för Guds och själens natur] grundar sig på den svåra läran om punkten, ögonblicket, de icke-delbara och strävan (conation); ty liksom kroppens handlingar består av rörelse, så består själens handlingar av strävan, eller så att säga, rörelsens minimum eller punkt; medan själen själv egentligen består i endast en punkt i rymden, medan en kropp upptar en plats. Vilket jag klart bevisar – för att tala om det populärt – genom det faktum att själen måste vara vid sammanflödet av alla de rörelser som påverkar oss genom sinnets objekt; ty om jag ska dra slutsatsen att en kropp som presenteras för mig är guld, uppfattar jag samtidigt dess glans, klang och vikt, och drar

därav slutsatsen att det är guld; så att själen måste vara i en position där alla dessa linjer av syn, hörsel och beröring möts, och följaktligen i en punkt. Om vi ger själen en större plats än en punkt, är den redan en kropp och har delar utanför varandra; den är därför inte intimt närvarande hos sig själv och kan följaktligen inte reflektera över alla sina delar och handlingar... Men om vi antar att själen verkligen består i en punkt, är den odelbar och oförstörbar... Jag tror nästan att varje kropp (Leib), vare sig av människor, djur, växter eller mineraler, har en kärna av sin substans, som skiljer sig från caput mortuum...

- **G. I. 54.** Om nu denna substanskärna, bestående av en fysisk punkt (den närmaste instrumentet, och så att säga fordonet för själen, som är konstituerad i en matematisk punkt), alltid förblir, spelar det liten roll om all grov materia... är kvar.

X. § 70 *Hans mellanliggande syner*

- **G. IV. 482 (D. 76; L. 311) (1695).** Endast substansatomer, dvs. verkliga enheter helt utan delar, är källorna till handlingar och de absoluta första principerna för tings sammansättning, och så att säga de slutgiltiga elementen i analysen av substansiella ting. De skulle kunna kallas metafysiska punkter; de har något av livets natur och de har en form av perception, och matematiska punkter är deras synpunkter för att uttrycka universum. Men när kroppsliga substanser sammanfattas, utgör alla deras organ tillsammans endast en fysisk punkt för oss. Således är fysiska punkter endast skenbart icke-delbara.

Matematiska punkter är exakta, men de är endast modaliteter. Endast metafysiska eller substansiella punkter (bestående av former eller själar) är exakta och verkliga.

- **G. IV. 484 (D. 78; L. 314) (1695).** Den organiserade massan, i vilken själens synpunkt finns, uttrycks närmare av själen själv.
- **G. IV. 512 (D. 122) (1698).** Ingenting hindrar själar, eller åtminstone ting analogiska med själar, från att finnas överallt, även om dominerande och därmed intelligenta själar, som människors, inte kan finnas överallt.

X. § 71 *Hans senare syner*

- **G. IV. 574 (ca. 1700).** Det verkar mer exakt att säga att andar är där de omedelbart verkar än att säga... att de inte är någonstans.
- **G. II. 450 (1712).** Förklaringen av alla fenomen enbart genom de ömsesidigt samverkande perceptionerna hos monader, bortsett från kroppslig substans, anser jag vara användbar för den grundläggande inspektionen av ting. Och på detta sätt av framställning blir rummet ordningen av samtidiga fenomen, liksom tiden av de successiva; och det finns inget rumsligt eller absolut avstånd eller närhet mellan monader: att säga att de är samlade i en punkt eller spridda i rummet är att använda vissa fiktioner av vår själ, eftersom vi finner nöje i att föreställa oss ting som endast kan begripas. På detta sätt att betrakta ting finns det ingen utsträckning eller

sammansättning av kontinuumet, och alla svårigheter med punkter försvinner.

- **G. V. 205 (N. E. 230) (1704).** Skolorna har tre slag av ubiëtet, eller sätt att existera någonstans. Den första kallas cirkumskriptiv, vilken vi tillskriver kroppar som är i rummet, vilka är där punktvis, så att de mäts efter som punkter kan tilldelas det placerade tinget motsvarande rummets punkter. Den andra är definitiv, där vi kan definiera, dvs. bestämma, att det placerade tinget är i ett visst rum, utan att kunna tilldela precisa punkter eller egna platser uteslutande till det som finns där. Det är på detta sätt folk bedömer att själen är i kroppen, utan att tro att det är möjligt att tilldela en exakt punkt där själen är, eller något av själen, utan att den också är i någon annan punkt... Den tredje sortens ubiëtet är repletivt, vilket tillskrivs Gud, som fyller hela universum ännu mer framstående än andar är i kroppar, ty han verkar omedelbart på alla skapade varelser genom att kontinuerligt frambringa dem, medan ändliga andar inte kan utöva någon omedelbar påverkan eller verkan. Jag vet inte om denna skolans lära förtjänar att förlöjligas, som det verkar som om människor strävar efter. Emellertid kan vi alltid tillskriva en sorts rörelse till själar, åtminstone i förhållande till kropparna med vilka de är förenade, eller i förhållande till deras sätt att uppfatta.
- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408) (1714).** Det finns enkla substanser överallt, åtskilda från varandra, faktiskt (effectivement), genom sina egna handlingar, som ständigt förändrar deras relationer.

- **G. III. 623 (1714).** Vi får inte föreställa oss utsträckning som ett verkligt kontinuerligt rum, bestrött med punkter. Dessa är fiktioner som är ägnade att tillfredsställa fantasin, men i vilka förnuftet inte finner vad det kräver. Vi får heller inte föreställa oss att Monader, som punkter i ett verkligt rum, rör sig, knuffar eller berör varandra; det räcker att fenomen får det att verka så, och detta sken deltar i sanning i den mån dessa fenomen är grundade, dvs. överensstämmer med varandra.
- **G. II. 339 (1707).** En enkel substans, även om den inte har någon utsträckning i sig själv, har dock position, vilken är grunden för utsträckning, eftersom utsträckning är den samtidiga kontinuerliga upprepningen av position.
- **G. II. 370 (1709).** Jag anser inte lämpligt att betrakta själar som i punkter. Någon skulle kanske kunna säga att de endast är på en plats genom verkan... eller snarare... att de är på en plats genom korrespondens, och således i hela den organiska kroppen som de animerar. Samtidigt förnekar jag inte en viss verklig metafysisk förening mellan själen och den organiska kroppen... enligt vilken det skulle kunna sägas att själen verkligen är i kroppen.
- **G. II. 378 (1709).** Även om monadernas platser betecknas genom modifieringar eller avgränsningar av rumsdelar, är monaderna själva inte modifieringar av ett kontinuerligt ting. Massa och dess spridning härrör från monader, men inte rummet. Ty rum... är en viss ordning, som omfattar inte bara aktuella utan även möjliga ting.
- **G. II. 436 (1712).** Vi bör inte säga om monader, lika lite som om punkter och själar, att de är delar av kroppar, att de berör

varandra eller att de sammansätter kroppar.

- **G. II. 438 (1712).** Gud ser inte bara enskilda monader och modifieringarna av varje monad, utan även deras relationer, och i detta består verkligheten av relationer och sanningar.
- **G. II. 444 (1712).** Monader i sig har inte ens någon relativ position – d.v.s. ingen verklig – som sträcker sig bortom fenomenordningen.
- **G. II. 253 (1703).** Monader, även om de inte är utsträckta, har dock något av positionens natur i utsträckning, d.v.s. de har en viss ordnad relation av samexistens till andra ting, genom maskinen som de behärskar (cui praesunt). Och jag tror inte att några ändliga substanser existerar skilda från varje kropp, och är därför inte utan position eller ordning i förhållande till de andra ting som samexisterar i universum. Utsträckta ting innefattar i sig själva många ting som har position, men ting som är enkla, även om de saknar utsträckning, måste ändå ha position i utsträckning, även om det är omöjligt att ange detta punkt för punkt som i ofullständiga fenomen.
- **G. II. 277 (1704–5).** Mina enheter eller enkla substanser är inte utspridda,... och utgör inte en homogen helhet, ty materians homogenitet erhålls endast genom en mental abstraktion, när vi endast betraktar ting som är passiva och därför ofullständiga.

X. § 72 *Tid & förändring*

- **G. VII. 373 (D. 249).** Det är en liknande, d.v.s. omöjlig, fiktion att föreställa sig att Gud kunde ha skapat världen några miljoner år tidigare. De som instämmer i sådana fiktioner kommer inte att kunna svara dem som argumenterar för världens evighet. Ty eftersom Gud inte gör något utan anledning, och eftersom ingen anledning kan anges varför han inte skulle ha skapat världen tidigare, följer det att antingen skapade han ingenting alls, eller att han frambragte världen före varje angivbar tid, *d.v.s.* att världen är evig. Men när det visas att början, vad den än är (*quel qu'il soit*), alltid är densamma, upphör frågan om varför det inte var annorlunda.
- **G. VII. 402 (D. 268).** Det kan inte sägas att en viss *varaktighet* är evig; men att ting som alltid fortsätter är eviga, genom att ständigt vinna ny utsträckning. Vad som än existerar av tid och varaktighet, eftersom det är successivt, förgås ständigt; och hur kan en ting existera evigt som (för att tala exakt) aldrig existerar alls? Ty hur kan en ting existera, vars inga delar någonsin existerar? Ingenting av tiden existerar någonsin, utom ögonblick; och ett ögonblick är inte ens självt en del av tiden.
- **G. VII. 408 (D. 274).** Från utsträckning till varaktighet, *non valet consequentia* (gäller inte konsekvensen). Även om materians utsträckning vore obegränsad, skulle det ändå inte följa att dess varaktighet också vore obegränsad; nej, till och med, *a parte ante* (från början), skulle det inte följa att den inte hade någon början. Om det ligger i tingens natur i helheten att växa likformigt i fullkomlighet, måste universum av skapade varelser ha haft en början.... Dessutom, att världen har en

början minskar inte oändligheten i dess varaktighet *a parte post* (framåt); men universums gränser skulle minska oändligheten i dess utsträckning.

- **G. III. 581.** Vad gäller succession, där ni [Bourguet] tycks döma, min herre, att man måste tänka sig ett första fundamentalt ögonblick, liksom enhet är grunden för tal, och liksom punkten också är grunden för utsträckning: till detta skulle jag kunna svara att ögonblicket också är grunden för tiden, men eftersom det i naturen inte finns någon punkt som är fundamental med avseende på alla andra punkter, och så att säga Guds säte, ser jag inte att det är nödvändigt att tänka sig ett huvudögonblick. Jag medger dock att det finns denna skillnad mellan ögonblick och punkter, att en punkt i universum inte har företräde i natur framför en annan, medan det föregående ögonblicket har, framför det efterföljande ögonblicket, företräde inte bara i tid utan även i natur. Men det är inte nödvändigt på grund av detta att det ska finnas ett första ögonblick. Det finns en skillnad, i detta, mellan analysen av nödvändiga ting och den av kontingenta ting.... Således håller inte analogin från tal till ögonblick här. Det är sant att talbegreppet slutligen kan reduceras till enhetsbegreppet, som inte längre kan reduceras, och kan betraktas som det primitiva talet. Men det följer inte att de olika ögonblicken slutligen kan reduceras till ett primitivt ögonblick. Emellertid vågar jag inte förneka att det fanns ett första ögonblick. Två hypoteser kan bildas: antingen att naturen alltid är lika fullkomlig, eller att den alltid växer i fullkomlighet.... [I det första fallet] är det mer sannolikt att det

inte finns någon början. [I det andra fallet]... skulle saken fortfarande kunna förklaras på två sätt, nämligen genom ordinaterna för en hyperbel eller genom dem för en triangel. Enligt hyperbelhypotesen skulle det inte finnas någon början... men enligt triangelhypotesen skulle det ha funnits en början.... Jag ser inget sätt att demonstrativt visa genom ren förnuft vilket som bör väljas.

- **G. II. 183.** Tiden är varken mer eller mindre ett förnuftsväsen än rummet. Att samexistera och att existera före eller efter är något verkligt; de skulle inte vara det, medger jag, enligt den vanliga uppfattningen om materia och substans.

X. § 74 *Leibniz tro på rums & tids objektiv motpart*

- **G. VII. 329.** Varje primitiv enteleki måste ha perception. Ty varje första enteleki har intern variation, enligt vilken dess externa handlingar också varierar. Men perception är ingenting annat än just den representationen av det externa genom intern variation. Eftersom primitiva entelekier därför är utspridda överallt i materien – vilket lätt kan visas av det faktum att rörelseprinciper är utspridda i materien – är konsekvensen att själar också är utspridda överallt i materien.
- **G. VI. 405.** Så snart vi medger att Gud existerar, måste vi medge att han existerar nödvändigtvis. Nu tillhör denna förmån inte de tre saker vi har talat om [rörelse, materia och rum].
- **G. VII. 375 (D. 251).** Gud uppfattar ting i sig själv. Rummet är tingens plats, och inte platsen för Guds idéer.

XI. § 75 *Perception*

- **G. VI. 599 (D. 209; L. 409).** Perceptioner i monaden produceras en från en annan enligt lagarna för begär eller de slutliga orsakerna till gott och ont, vilka består i observerbara perceptioner, regelbundna eller oregelbundna.
- **G. I. 383 (1686).** Det är inte nödvändigt att det vi föreställer oss om ting utanför oss ska vara fullständigt likartat med dem, men att det ska uttrycka dem, liksom en ellips uttrycker en cirkel sedd snett, så att till varje punkt i cirkeln motsvarar en punkt i ellipsen, och vice versa, enligt en viss relationslag. Ty... varje individuell substans uttrycker universum på sitt eget sätt, ungefär som samma stad uttrycks olika enligt olika synpunkter.
- **G. V. 101 (N. E.** III). En tillstånd utan tanke i själen, och en absolut vila i kroppen, tycks mig lika stridande mot naturen, och utan exempel i världen. En substans som en gång är i handling kommer att vara det alltid, ty alla intryck kvarstår, och blandas bara med andra nya.
- **G. VI. 576 (D. 187).** När Mr Locke förklarar att han inte förstår hur idéernas mångfald är förenlig med Guds enkelhet, tycker jag att han inte borde härleda ett invändning mot Fader Malebranche därifrån; ty det finns inget system som kan göra en sådan sak begriplig.
- **G. VI. 577 (D. 188).** Mr Locke frågar om en odelbar och icke-utsträckt substans kan ha samtidigt modifieringar som är olika och till och med hänvisar till inkonsekventa objekt. Jag svarar att den kan. Vad som är inkonsekvent i samma objekt

är inte inkonsekvent i representationen av olika objekt, som uppfattas samtidigt. För detta är det inte nödvändigt att det ska finnas olika delar i själen, liksom det inte är nödvändigt att det ska finnas olika delar i punkten, även om olika vinklar möts i den.

- **G. VI. 608 (D. 219; L. 222).** Jag antar som bevisat att varje skapat väsen, och följaktligen den skapade Monaden, är underkastad förändring, och vidare att denna förändring är kontinuerlig i var och en. Av det nyss sagda följer att Monadernas naturliga förändringar härrör från ett inre princip, eftersom en extern orsak inte kan ha något inflytande på deras inre väsen. Men förutom principen för förändringen måste det finnas en särskild serie av förändringar [un détail de ce qui change], som så att säga utgör de enkla substansernas specifika natur och mångfald. Denna särskilda serie av förändringar måste innefatta en mångfald i enheten, eller i det som är enkelt. Ty eftersom varje naturlig förändring sker gradvis, förändras något och något förblir oförändrat; och följaktligen måste en enkel substans vara påverkad och relaterad på många sätt, även om den inte har några delar.
- **G. VI. 609 (D. 220; L. 226).** Vi har inom oss själva erfarenhet av en mångfald i en enkel substans, när vi finner att den minsta tanke som vi är medvetna om innebär mångfald i sitt objekt. Således borde alla som medger att själen är en enkel substans medge denna mångfald i Monaden.
- **G. VI. 327.** Det är sant att samma sak kan representeras på olika sätt; men det måste alltid finnas en exakt relation mellan

representationen och saken, och följaktligen mellan olika representationer av samma sak.

- **G. VII. 410 (D. 275).** Författaren [Clarke] talar som om han inte förstod hur, enligt min åsikt, själen är ett representativt princip. Vilket är som om han aldrig hört talas om min förut bestämda harmoni. Jag instämmer inte i de vulgära föreställningarna att bilder av ting förmedlas av sinnenas organ till själen. Ty det är inte föreställbart genom vilken passage, eller med vilka förmedlingsmedel, dessa bilder kan föras från organet till själen. Denna vulgära föreställning i filosofin är inte begriplig, som de nya cartesianerna tillräckligt har visat. Det kan inte förklaras hur en immateriell substans påverkas av materia: och att upprätthålla en begriplig föreställning därom är att ta till den skolastiska chimäriska föreställningen om jag vet inte vilka oexplikerbara species intentionales, som går från organen till själen. Dessa cartesianer såg svårigheten, men de kunde inte förklara den. . . . Men jag tror att jag har gett den sanna lösningen på den gåtan.
- **G. II. 71 (1686).** Det är själens natur att uttrycka vad som händer i kropparna, eftersom den är skapad från början så att serien av dess tanker överensstämmer med serien av rörelser.
- **G. II. 74 (1686).** Varje substans natur innebär en generell uttryck av hela universum, och själens natur innebär mer särskilt ett tydligare uttryck av vad som nu händer i relation till dess kropp.
- **G. III. 575.** Perception är, för mig, representationen av en mångfald i vad som är enkelt; och aptit är tendensen från en

perception till en annan: nu är dessa två saker i alla Monader, ty annars skulle en monad inte ha någon relation till andra ting. Jag vet inte, min herre, hur ni [Bourguet] kan härleda något spinozism ur detta; det är att dra förhastade slutsatser. Tvärtom, det är just genom dessa monader som spinozismen förstörs, ty det finns lika många sanna substanser, och så att säga, levande speglar av universum som alltid består, eller koncentrerade universum, som det finns Monader, medan enligt Spinoza finns det bara en enda substans. Han skulle ha rätt, om det inte fanns monader; då skulle allt utom Gud vara förgängligt, och sjunka ner till blotta accident och modifikationer, eftersom det inte skulle finnas i tingen någon grundval för substanser, som består i monadernas existens.

- **F. de C. 62 (D. 182).** [Spinoza] har fel i att tro att bekräftelse eller negation är vilja, eftersom vilja också innebär skäl för det goda.
- **G. II. 256.** Jag erkänner monader som är aktiva per se, och i dem kan inget annat uppfattas än perception, vilket i sin tur innebär handling.

XI. § 77 *Perception inte beroende av det uppfattades verkan på den som uppfattar*

- **G. IV. 495 (D. 86).** Jag ser till att inte medge att själen inte känner till kroppar, även om denna kunskap uppstår utan inflytande av den ena på den andra.
- **G. IV. 484 (D. 77; L. 313).** Gud skapade från början själen, eller någon annan verklig enhet, så att allt måste uppstå i den från

dess egen inre natur, med en fullkomlig spontanitet i fråga om sig själv, och ändå med en fullkomlig överensstämmelse med ting utanför den. ... Och följaktligen, eftersom var och en av dessa substanser korrekt representerar hela universum på sitt eget sätt och från en viss synvinkel, och perceptionerna eller uttrycken av yttre ting kommer in i själen vid deras lämpliga tid, i kraft av dess egna lagar, som i en värld för sig själv, och som om det inte fanns något annat än Gud och själen, ... kommer det att finnas en fullkomlig överensstämmelse mellan alla dessa substanser, vilket kommer att ha samma resultat som om de hade kommunikation med varandra genom en överföring av arter eller kvaliteter, såsom den stora massan av vanliga filosofer antar.

- **G. VI. 607 (D. 218; L. 219).** Det finns inget sätt att förklara hur en Monad kan förändras i kvalitet eller inre förändras av någon annan skapad ting; eftersom det är omöjligt att ändra platsen för något i den eller att föreställa sig någon inre rörelse i den som skulle kunna produceras, riktas, ökas eller minskas där, även om allt detta är möjligt i fallet med sammansatta ting, där det finns förändringar bland delarna. Monaderna har inga fönster, genom vilka något kan komma in eller gå ut. Accident kan inte skilja sig från substanser eller gå utanför dem, som de skolastikernas "sinnliga arter" brukade göra. Således kan varken substans eller accident komma in i en monad utifrån.
- **G. II. 12 (1686).** Varje enskild substans uttrycker hela universum på sitt eget sätt, och i dess begrepp ingår alla dess

händelser med alla deras omständigheter, och hela serien av yttre ting.

- **G. II. 503.** Jag tror inte att ett system är möjligt, i vilket Monader verkar på varandra, eftersom det inte verkar finnas något möjligt sätt att förklara en sådan verkan. Jag tillägger att ett inflytande också är överflödigt, ty varför skulle en monad ge till en annan monad vad den redan har? Ty detta är substansens egen natur, att dess nutid ska vara stor med framtiden, och att alla ting kan förstås genom en, såvida inte Gud ingriper mirakulöst.
- **G. II. 119.** Endast odelbara substanser och deras olika tillstånd är absolut verkliga.

XI. § 79 *Den förut bestämda harmonin*

- **G. I. 382 (1686).** Jag tror att varje individuel substans uttrycker hela universum på sitt eget sätt, och att dess efterföljande tillstånd är en följd (om än ofta en fri) av dess föregående tillstånd, som om det inte fanns något annat än Gud och den i världen; men eftersom alla substanser är en kontinuerlig produktion av den suveräna Varelsen, och uttrycker samma universum eller samma fenomen, stämmer de exakt överens med varandra.
- **G. VII. 311.** Varje substans har något av det oändliga, så långt som den involverar sin orsak, dvs. Gud, det vill säga, den har något spår av allvetenhet och allmakt; ty i den perfekta föreställningen av varje individuel substans är alla dess predikat innehållna, lika nödvändiga som kontingenta,

förflutna, nuvarande och framtida; ja, varje substans uttrycker hela universum enligt dess situation och aspekt, så långt andra ting hänvisas till den; och därför är det nödvändigt att några av våra perceptioner, även om de är klara, bör vara förvirrade, eftersom de involverar ting som är oändliga, såsom våra perceptioner av färg, värme, etc.

- **G. II. 68 (1686).** Hypotesen om samtidighet är en följd av den föreställning jag har om substans. Ty enligt mig involverar den individuella föreställningen av en substans allt som någonsin kommer att hända den.
- **G. II. 136 (D. 38).** Varje substans uttrycker hela universum, men några tydligare än andra, särskilt var och en med avseende på vissa saker, och enligt dess synpunkt. Föreningen av själ och kropp, och även verkan av en substans på en annan, består endast i denna fullkomliga ömsesidiga överensstämmelse, avsiktligt etablerad av den första skapelsens ordning, i kraft av vilken varje substans, följande sina egna lagar, stämmer överens med vad de andra kräver, och verkan av den ena följer eller åtföljer således verkan eller förändringen av den andra.
- **G. II. 226.** Säkert, enligt min mening, finns det ingenting i skapelseuniversumet som inte behöver, för sitt perfekta koncept, konceptet av varje annan sak i tingens universum, eftersom allt påverkar allt annat, så att om det togs bort eller antogs vara annorlunda, skulle alla saker i världen ha varit annorlunda än de nu är.
- **G. III. 143.** Det är sant att det finns ett mirakel i mitt system av förut bestämd harmoni, och att Gud ingår i det extraordinärt,

men det är bara i början av ting, varefter allt går sin egen väg i naturens fenomen, enligt lagarna för själar och kroppar.

- **G. III. 144.** Det förefaller mig att jag kan säga att min hypotes (angående den förut bestämda harmonin) inte är ogrundad, eftersom jag anser att jag har låtit det framstå som att det endast finns tre möjliga hypoteser [den fysiska influensen, occasionalismen och den förut bestämda harmonin], och att endast min är både begriplig och naturlig; men den kan även bevisas a priori.

XII. § 83 *De tre klasserna av monader*

- **G. VI. 600 (D. 211; L. 411).** Det är lämpligt att skilja mellan perception, som är monadens inre tillstånd som representerar yttre ting, och apperception, som är medvetandet eller den reflekterande kunskapen om detta inre tillstånd, och som inte ges åt alla själar, eller till samma själ vid alla tillfällen. Det är på grund av bristen på denna åtskillnad som kartesianerna har gjort misstaget att förbise perceptioner som vi inte är medvetna om. ... Äkta resonemang bygger på nödvändiga eller eviga sanningar, såsom de inom logik, tal och geometri, vilka frambringar en obestridlig samhörighet mellan idéer och ofelbara slutledningar. De djur i vilka dessa slutledningar inte framträder kallas för de oresonliga; men de som känner till dessa nödvändiga sanningar är rätteligen de som kallas för resonliga djur, och deras själar kallas för andar [esprits]. Dessa själar har förmågan att utföra reflektionshandlingar och att

betrakta det som kallas ego, substans, själ, ande, med ett ord, immateriella ting och sanningar.

- **G. VI. 604 (D. 215; L. 420).** Vad den rationella själen eller anden beträffar, finns det i den något mer än i monaderna eller ens i enbart själar. Den är inte bara en spegel av universum av skapade varelser, utan även en avbild av gudomligheten. ... Det är av denna anledning som alla andar, vare sig de är människors eller geniers, genom att ingå i ett slags gemenskap med Gud i kraft av förnuft och eviga sanningar, är medlemmar av Guds stad, dvs. den mest fullkomliga staten, bildad och styrd av den största och bästa av monarker.
- **G. VI. 610 (D. 220; L. 230).** Om vi ska ge namnet Själ åt allt som har perceptioner och begär i den allmänna mening som jag nyligen förklarat, då skulle alla enkla substanser eller skapade monader kunna kallas själar; men eftersom känsla är något mer än en ren perception, anser jag det riktigt att det allmänna namnet monader eller entelekier bör räcka för enkla substanser som endast har perception, och att namnet själar endast bör ges åt de i vilka perceptionen är tydligare och åtföljs av minne.
- **G. IV. 479 (D. 73; L. 303).** Vi får inte sammanblanda eller likgiltigt blanda ihop andar eller den resonabla själen, som är av en högre ordning och har oöverträffligt mer fullkomlighet än dessa former begravda i materia — vilka enligt min mening finns överallt — och som är som små gudar i jämförelse med dessa, skapade till Guds avbild och med en stråle av det gudomliga ljuset i sig, med andra former eller själar. Av denna anledning styr Gud andar som en furste styr

sina undersåtar, och faktiskt som en far vårdar sina barn; medan han å andra sidan hanterar andra substanser som en ingenjör arbetar med sina maskiner. Således har andar särskilda lagar, som placerar dem ovanför materiens revolutioner genom den ordning som Gud har placerat där; och man kan säga att allt annat är skapat endast för dem, och att dessa revolutioner själva är arrangerade för de godas lycka och de ondas straff.

- **G. V. 218 (N. E. 245).** Medvetandet eller känslan av jaget bevisar en moralisk eller personlig identitet. Och det är genom detta som jag skiljer den oupphörligheten hos ett djurs själ från odödligheten hos människans själ: båda bevarar fysisk och verklig identitet, men för människan är det i enlighet med den gudomliga försynens regler att själen också ska behålla en moralisk identitet som är uppenbar för oss själva, så att den utgör samma person, som därmed kan känna straff och belöningar.
- **G. V. 219 (N. E. 247).** Vad beträffar självet, är det lämpligt att skilja det från självets sken och från medvetandet. Självet utgör verklig och fysisk identitet, och självets sken, åtföljt av sanning, fogar personlig identitet till det.
- **G. III. 622.** [Alla monader] har perception ... och begär ..., vilket kallas passion hos djur, och vilja där perception är ett förstånd.
- **G. V. 284 (N. E. 331).** Det är väsentligt för substanser att handla, för skapade substanser att lida, för andar att tänka, för kroppar att ha utsträckning och rörelse. Det vill säga, det finns slag eller arter till vilka en individ inte (åtminstone

naturligt) kan upphöra att höra, när den en gång har tillhört dem.

- **G. V. 290 (N. E. 338).** [Hos människan] är förnuftet ett fast attribut, som tillhör varje individ och aldrig går förlorat, även om vi inte alltid kan uppfatta det.
- **G. VII. 529 (D. 190).** Du frågar sedan efter min definition av själen. Jag svarar att själen kan användas i bred och i snäv mening. I bred mening är själen detsamma som liv eller vital princip, dvs. principen för inre handling som existerar i den enkla saken eller monaden, vilken motsvaras av yttre handling. Och denna överensstämmelse mellan inre och yttre, eller representationen av det yttre i det inre, av det sammansatta i det enkla, av mångfalden i enheten, utgör i själva verket perception. Men i denna mening tillskrivs själen inte bara djur, utan också alla andra perceptiva varelser. I snäv mening används själen som en ädlare art av liv, eller kännande liv, där det inte bara finns förmågan att uppfatta, men dessutom att känna, i den mån uppmärksamhet och minne läggs till perceptionen. Precis som, i sin tur, själen är en ädlare art av liv, så är ande en ädlare art av själ, dvs. ande är rationell själ, där förnuft, eller resonemang från sanningars universalitet, läggs till känslan. Således är ande rationell själ, själ är kännande liv, och liv är perceptiv princip.

XII. § 84 *Aktivitet och passivitet*

- **G. IV. 486 (D. 79; L. 317).** De vanliga sätten att tala kan fortfarande bevaras ganska väl [i mitt system]. Ty vi kan säga

att den substans vars disposition förklarar en förändring på ett begripligt sätt (så att vi kan anse att det är denna substans till vilken de andra har anpassats på denna punkt från början, enligt ordningen av Guds dekret) är den substans som, med avseende på denna förändring, vi bör föreställa oss som verksam på de andra.

- **G. VI. 615 (D. 225; L. 245).** En varelse sägs handla utåt i den mån den har fullkomlighet, och lida i förhållande till en annan i den mån den är ofullkomlig. Således tillskrivs handling en monad i den mån den har tydliga perceptioner, och passion i den mån dess perceptioner är förvirrade. Och en skapad sak är mer fullkomlig än en annan i detta, att det i den mer fullkomliga finns det som tjänar till att förklara a priori vad som sker i den andra, och det är på grund av detta som den förra sägs verka på den senare. Men i enkla substanser är inflytandet av en monad på en annan endast idealiskt, och det kan bara få sin verkan genom Guds förmedling, i den mån en monad i Guds idéer med rätta påstår att Gud, när han reglerar de andra från tingen början, borde ta hänsyn till den. ... Och det är på detta sätt som aktiviteter och passiviteter är ömsesidiga bland skapade varelser. Ty Gud, när han jämför två enkla substanser, finner i varje skäl som tvingar honom att anpassa den andra till den, och följaktligen är det som är aktivt i vissa avseenden passivt från ett annat perspektiv; aktivt i den mån det vi tydligt vet i det tjänar till att ge en förklaring till vad som sker i en annan, och passivt i den mån förklaringen till vad som sker i det finns i det som tydligt är känt i en annan.

- **G. IV. 441 (1686).** När en förändring inträffar genom vilken flera substanser påverkas (som i själva verket varje förändring påverkar dem alla), tror jag att vi kan säga att den som därmed omedelbart övergår till en högre grad av fullkomlighet eller till en mer fullkomlig uttryck, utövar sin kraft och handlar, och den som övergår till en lägre grad gör sin svaghet känd och lider. Jag anser också att varje handling av en substans som har perception innebär en viss glädje, och varje passion en viss smärta.
- **G. II. 13 (1686).** Verkan av en ändlig substans på en annan består endast i ökningen av graden av dess uttryck förenad med minskningen av den andras, eftersom Gud har format dem i förväg så att de ska överensstämma med varandra.
- **G. V. 201 (N. E. 224).** Jag vet inte om man kan säga att samma väsen kallas handling i agenten och passion i patienten, och således är i två subjekt samtidigt, som en relation, eller om det inte är bättre att säga att de är två väsen, det ena i agenten, det andra i patienten.

XII. § 86 *Materia prima som ett element i varje monad*

- **G. VII. 322 (N. E. 720).** Substanser har metafysisk materia eller passiv kraft i den mån de uttrycker något förvirrat, aktiv kraft i den mån de uttrycker något distinkt.
- **G. III. 636.** Eftersom monader (utom den ursprungliga) är utsatta för passioner, är de inte rena krafter; de är grunden inte bara för handlingar utan också för motstånd eller passiviteter, och deras passioner består i förvirrade

perceptioner. Det är detta som involverar materia eller det oändliga i antal.

- **G. II. 306. *Materia prima* ...** [är] den ursprungliga passiva kraften, eller principen för motstånd, som inte består av utsträckning, utan av vad utsträckning behöver, och kompletterar entelekin eller den ursprungliga aktiva kraften, för att frambringa den fullständiga substansen eller Monaden. ... Vi anser att sådan materia, *dvs.* principen för passion, består och fäster vid sin egen Enteleki.
- **G. II 325.** Även om Gud genom sin absoluta makt kunde beröva en skapad substans av *materia secunda*, kan han inte beröva den av *materia prima*; ty han skulle därigenom göra den till *Actus purus*, sådan som endast han själv är.
- **G. II 368.** [*Materia prima* för en Monad] ökar inte massan, eller fenomenet som härrör från Monader, mer än en punkt ökar en linje.

XII. § 87 **Materia prima* källan till ändlighet, mångfald och materia*

- **G. VI. 546 (D. 169).** Endast Gud är över all materia, eftersom han är dess Upphovsman; men varelser fria eller befriade från materia skulle samtidigt vara avskilda från den universella samhörigheten, och liksom desertörer från den allmänna ordningen.
- **G. II. 324.** Att avlägsna dessa [Intelligenser] från kroppar och plats, är att avlägsna dem från den universella samhörigheten

och världsordningen, som skapas genom relationer till tid och plats.

- **G. II 412.** Den som erkänner den förutbestämda Harmonien, kan inte undgå att också erkänna läran om den faktiska uppdelningen av materia i oändliga delar.
- **G. II. 460.** Ni [Des Bosses] frågar vidare, varför det ska finnas faktiskt oändligt många monader? Jag svarar, deras möjlighet räcker för detta, eftersom det är bättre att Guds verk är så strålande som möjligt; men samma sak krävs av sakernas ordning, annars kommer fenomen inte att motsvara alla tänkbara uppfattare. Och faktiskt i våra perceptioner, hur distinkta de än är, föreställer vi oss att förvirrade innehålls i varje grad av litenhet; och så kommer monader att motsvara dessa, liksom till större och mer distinkta.
- **G. II. 248.** Ni [de Volder] önskar ett nödvändigt samband mellan materia (eller motstånd) och aktiv kraft, för att inte förena dem godtyckligt. Men orsaken till sambandet är, att varje substans är aktiv, och varje ändlig substans är passiv, medan motstånd är förknippat med passion. Därför krävs en sådan förening av sakernas natur.

XII. § 90 *Första teorin om själ och kropp*

- **G. VI. 539 (D. 163).** När jag tillfrågas om dessa [livsprinciper] är substantiella former, svarar jag med en distinktion: om denna term tas, som M. Des Cartes tar den, när han hävdar . . . att den förnuftiga själen är den substantiella formen av människan, skulle jag svara ja. Men jag skulle säga nej, om någon förstod

termen som de som inbillar sig att det finns en substantiell form av en bit sten; eller av någon annan icke-organisk kropp; ty livsprinciper tillhör endast organiska kroppar. Det är sant . . . att det inte finns någon del av materia i vilken det inte finns otaliga organiska och animerade kroppar. . . . Men trots allt detta får det inte sägas att varje del av materia är animerad, precis som vi inte säger att en damm full av fiskar är en animerad kropp, även om en fisk är det.

- **G., VII. 530 (D. 191).** Till varje primitiv enteleki eller varje vital princip är det ständigt förenad en viss naturlig maskin, som kommer till oss under namnet organisk kropp: vilken maskin, även om den bevarar sin form i allmänhet, består av ett flöde, och är, liksom Theseus skepp, ständigt reparerad. Och vi kan inte vara säkra på att den minsta partikel vi får vid födseln finns kvar i vår kropp.... Något djur finns alltid kvar, även om inget särskilt djur bör kallas evigt.
- **G. V. 214 (N. E. 240).** Organisation eller konfiguration, utan ett bestående livsprincip, som jag kallar en Monad, skulle inte räcka för att upprätthålla idem numero, eller samma individ; ty konfiguration kan förbli specifikt utan att förbli individuellt.... Organiserade kroppar, liksom andra, förblir desamma endast i skenet.... Men när det gäller Substanser, som har i sig en sann och verklig substantiell enhet..., och när det gäller substantiella varelser, som... är animerade av en viss odelbar ande, är det rätt att säga att de förblir fullkomligt samma individ, genom denna själ eller ande, som utgör jaget i dem som tänker.

- **G. III. 356.** Jag har sagt, inte absolut, att organism är väsentlig för materia, men för materia arrangerad av en suverän visdom.
- **G. II. 100.** Jag erkänner att kroppen utan själ endast har en enhet av aggregation, men den verklighet som återstår till den kommer från delarna som utgör den, och som behåller sin substantiella enhet på grund av de otaliga levande kropparna som är inneslutna i dem. Men även om det är möjligt för en själ att ha en kropp sammansatt av delar animerade av separata själar, är inte själen eller formen av helheten därför sammansatt av själarna eller formerna av delarna.
- **G. VI. 619 (D. 229; L. 258).** Man får inte föreställa sig . . . att varje själ har en kvantitet eller del av materia som tillhör uteslutande sig själv eller är fäst vid den för evigt, och att den följaktligen äger andra underordnade levande varelser. . . . Ty alla kroppar är i ett ständigt flöde, som floder. . . . Det förekommer ofta metamorfos hos djur, men aldrig metempsychos eller själavandring; det finns heller inte själar som är helt separata eller okroppsliga andar. Gud ensam är helt utan kropp.
- **G. II. 58 (1686).** Var och en [själ och kropp] följer sina lagar, och en agerar fritt, den andra utan val, stämmer överens (se rencontre) i samma fenomen. Själens är dock inte desto mindre formen av sin kropp, eftersom den uttrycker fenomenen av alla andra kroppar enligt deras förhållande till sin egen.
- **G. VI. 595.** Jag skulle ha misstagit mig mycket om jag hade invänt mot Cartesianerna att den överenskommelse som,

enligt dem, Gud omedelbart upprätthåller mellan själen och kroppen, inte utgör en verklig förening, eftersom min förutbestämda Harmoni säkert inte heller kan göra det. . . . Jag förnekar dock inte att det finns något av denna art; och detta skulle vara analogt med närvaro, vilket hittills, när det tillämpas på okroppsliga ting, inte har förklarats tillräckligt.

- **G. VI. 598 (D. 209; L. 408).** Varje särskilt viktig enkel substans eller Monad, som utgör centrum för en sammansatt substans (t.ex. ett djur) och principen för dess enhet, är omgiven av en massa bestående av en oändlighet av andra Monader, som utgör den specifika kroppen av denna centrala Monad. . . . Denna kropp är organisk, när den bildar ett slags automaton eller naturlig maskin, som är en maskin inte bara som helhet utan också i de minsta delar som kan observeras.
- **G. II. 306.** Man får inte tänka att en oändligt liten del av materia ska tilldelas varje enteleki; en sådan del finns inte.
- **G. II. 378.** Även om det inte finns något absolut behov av att varje organisk kropp är animerad, måste vi ändå bedöma att Gud inte skulle ha försummat möjligheten för en själ, eftersom hans visdom producerar så mycket fullkomlighet som möjligt.
- **G. III. 363.** Enkel substans . . . kan inte ha utsträckning i sig, eftersom all utsträckning är sammansatt.
- **G. VII. 468.** Vår substantiella materia har bara potentiella delar, men den mänskliga kroppen är en aggregering.

XII. § 91 *Andra teorin om själ och kropp*

- **G. III. 657 (D. 234).** En sann substans (såsom ett djur) är sammansatt av en immateriell själ och en organisk kropp, och det är sammansättningen av dessa två som kallas unum per se.
- **G. V. 309 (N. E. 362).** Perfekt enhet måste reserveras för kroppar som är animerade, eller begåvade med primitiva entelekier.
- **G. II. 75 (1686).** Vår kropp i sig själv, bortsett från själen, . . . kan bara kallas en substans på ett oegentligt sätt, som en maskin eller en hög stenar.
- **G. II 77 (1686).** Om jag tillfrågas, särskilt, vad jag säger om solen, jordklotet, månen, träd och liknande kroppar, och till och med djur, kunde jag inte absolut bekräfta att de är besjälade, eller åtminstone att de är substanser, eller om de bara är maskiner eller aggregat av flera substanser. Men åtminstone kan jag säga att om det inte finns några kroppsliga substanser sådana som jag önskar, följer att kroppar endast kommer att vara sanna fenomen, som regnbågen... Vi skall aldrig komma till något som vi kan säga: "här finns verkligen ett väsen," utom när vi finner besjälade maskiner som deras själ eller substansiella form ger en substansiell enhet oberoende av den yttre föreningen genom kontakt. Och om det inte finns några sådana, följer att utom människan skulle det inte finnas något substansiellt i den synliga världen.
- **G. II. 371.** Jag förnekar inte en viss verklig metafysisk förening mellan själen och den organiska kroppen..., enligt vilken det kunde sägas, att själen verkligen är i kroppen... Men ni ser att

jag har talat, inte om föreningen av Entelechin eller det aktiva principet med materia prima eller passiv kraft, utan om föreningen av själen, eller Monaden själv (som uppstår ur båda principerna) med massa eller med andra monader.

- **G. VII. 502.** Varje skapad monad är försedd med någon organisk kropp... Varje massa innehåller otaliga monader, ty även om varje organisk kropp i naturen har sin motsvarande monad, innehåller den i sina delar andra monader likaledes försedda med sina organiska kroppar, som är underordnade den primära organiska kroppen.
- **G. IV. 511 (D. 120).** Så långt som genom sin förening med materia [den substansiella formen] utgör en verkligt en substans, eller en sak som är en per se, bildar den vad jag kallar en monad.
- **G. II. 118.** As for the other difficulty which you [Arnauld] make, Sir, namely that the soul joined to matter does not make a being truly one, since matter is not truly one in itself, and the soul, as you judge, gives it only an extrinsic denomination, I answer that it is the animated substance, to which this matter belongs, which is truly one being, and matter taken as mere mass is only a pure phenomenon or well-founded appearance.
- **G. II. 120.** Ett helt som har en sann enhet kan förbli samma individ, strängt taget, även om det vinner eller förlorar delar, som vi erfarenhetsmässigt upplever hos oss själva.
- **G. II. 368.** En ny enteleki kan skapas, även om ingen ny del av massa skapas; ty trots att massa redan har enheter överallt, är den alltid kapabel till nya, som dominerar många andra; som

om ni skulle föreställa er att Gud skulle skapa en organisk kropp av en massa som, som helhet, är oorganisk, t.ex. en stenklump, och sätta dess själ över den; ty det finns lika många entelekier som det finns organiska kroppar.

- **G. II. 370.** Varje del av en organisk kropp innehåller andra entelekier.
- **G. II. 304.** En bråkdel eller hälften av ett djur är inte ett Väsen per se, eftersom detta endast kan förstås om djurets kropp, som inte är ett väsen per se, utan ett aggregat, och har en aritmetisk, men inte en metafysisk enhet.
- **G. II. 251.** En primitiv enteleki kan aldrig uppstå eller utslockna naturligt, och kan aldrig vara utan en organisk kropp.

XII. § 92 *Vinculum substantiale*

- **G. II. 399.** Eftersom brödet egentligen inte är en substans, utan ett aggregatväsen eller substantiatum, som uppstår ur otaliga monader genom en viss tillagd förening, består dess substantialitet i denna förening; således är det inte nödvändigt enligt er [katolikerna] att Gud skulle avskaffa eller förändra dessa monader, utan endast att han tar bort det genom vilket de frambringar ett nytt väsen, nämligen denna förening; således kommer substantialiteten som består i den att upphöra, även om fenomenet kvarstår, nu uppstående inte från dessa monader, utan från någon gudomlig motsvarighet som ersätter föreningen av dessa monader. Således kommer det verkligen inte att finnas något substansielt subjekt

närvarande. Men vi, som förkastar transsubstantiationsläran, har inget behov av sådana teorier. [Denna passage föregår den första antydan om vinculum substantiale.]

- **G. II. 435.** Vi måste säga en av två saker: antingen är kroppar blotta fenomen, och således är utsträckning också inget annat än ett fenomen, endast monader är verkliga, och föreningen tillhandahålls genom den uppfattande själens verkan i fenomenet; eller, om tron leder oss till kroppsliga substanser, kommer denna substans att bestå i verkligheten av föreningen, som tillför något absolut (och därför substansielt), om än temporärt, till monaderna som ska förenas. ... Om denna substansiella band mellan monader saknades, skulle alla kroppar med alla deras egenskaper endast vara välgrundade fenomen.
- **G. II. 461.** Eftersom övernaturliga frågor står i motsättning till filosofin, behöver vi inget annat än monader och deras inre modifikationer.
- **G. II. 481.** Jag har ändrat mig, så att jag anser att inget absurt kommer att följa om vi också håller vinculum substantiale ... för oförgängligt och oförstörbart; eftersom jag faktiskt anser att ingen kroppslig substans bör erkännas utom där det finns en organisk kropp med en dominerande monad. ... Eftersom jag därför förnekar ... inte bara att själen, utan också att djuret kan förgås, skall jag säga att vinculum substantiale också ... inte kan uppstå eller upphöra naturligt.
- **G. II. 516.** Detta vinculum substantiale är naturligt, men inte väsentligt, ett band. Ty det kräver monader, men involverar

dem inte väsentligt, eftersom det kan existera utan monader, och monader utan det.

- **G. II. 517.** Om endast monader var substanser, skulle det vara nödvändigt att kroppar antingen är blotta fenomen, eller att kontinuumet skulle uppstå ur punkter, vilket säkerligen är absurt. Verklig kontinuitet kan inte uppstå utom från vinculum substantiale.
- **G. II. 520.** Monader ensamma utgör inte kontinuumet, eftersom de per se är berövade all sammanhang, och varje monad är som en avskild värld, men i materia prima (ty materia secunda är ett aggregat), eller i det passiva elementet hos en sammansatt substans, ligger grunden till kontinuitet, varifrån det sanna kontinuumet uppstår ur jämställda sammansatta substanser... Och i denna mening kan jag kanske ha sagt att utsträckning är en modifikation av materia prima, eller av det som formellt är icke-utsträckt.

XII. § 94 *Prefiguration*

- **G. VII. 531 (D. 192).** Jag anser att själarna, latenta i spermiedjur från tingen begynnelse, inte är rationella förrän de genom befruktning är bestämda för människoliv; men när de väl gjorts rationella och gjorts kapabla till medvetande och gemenskap med Gud, anser jag att de aldrig lägger bort karaktären av medborgare i Guds Republik... Döden... kan göra perceptioner förvirrade, men kan inte helt utplåna dem ur minnet, vars återvändande användning medför att belöningar och straff äger rum.

- **G. VI. 152.** Jag anser att själar, och enkla substanser i allmänhet, endast kan börja genom skapelse, och sluta genom förintelse: och eftersom bildandet av besjälade organiska kroppar inte verkar förklarligt i naturens ordning, om vi inte antar en redan organisk preformation, har jag härutav dragit slutsatsen att det vi kallar generering av ett djur endast är en transformation och tillväxt: eftersom samma kropp redan var organiserad, är det att tro att den redan var besjälad, och att den hade samma själ... Jag skulle tro att själar som en dag ska bli mänskliga, liksom andra arters, har funnits i fröna, och hos förfäderna upp till Adam, och följaktligen funnits sedan tingen begynnelse, alltid i ett slags organiserad kropp. ... Men det tycks lämpligt, av flera skäl, att de endast existerade då som känsliga eller djursjälar ... och att de förblev i det tillståndet tills generationen av den människa som de skulle höra till, men att de då mottog förnuft, vare sig det finns en naturlig metod att höja en känslig själ till graden av en förnuftig själ (vilket jag har svårt att föreställa mig), eller att Gud gav förnuft åt denna själ genom en särskild handling, eller (om ni så vill) genom ett slags transkreation.
- **G. VI. 352.** Jag skulle föredra att klara mig utan mirakel i människans generering, som hos andra djur; och detta kunde förklaras genom att föreställa sig att, bland det stora antalet själar och djur, eller åtminstone organiska levande kroppar, som finns i fröet, endast de själar som är bestämda att en dag uppnå människonaturen innehåller det förnuft som en dag kommer att visa sig i dem.

- **G. III. 565.** Frågan kvarstår alltid om grunden för transformationen, eller det preformerade levande väsen, finns i äggstocken ... eller i sperman. ... Ty jag anser att det alltid måste finnas ett preformat levande väsen, vare sig växt eller djur, som är grunden för transformationen, och att det måste innehålla samma dominerande monad.
- **G. VI. 543 (D. 167).** Jag delar herr Cudworths åsikt ... att mekanismens lagar ensamt inte kunde bilda ett djur, där det ännu inte finns något organiserat.

XIII. § 96 *Omedvetna sinnestillstånd*

- **G. V. 107 (N. E. 118).** Det som är märkbart måste vara sammansatt av delar som inte är det... Det är omöjligt för oss att uttryckligen tänka på alla våra tankar; annars skulle sinnet reflektera över varje reflektion i oändlighet utan att någonsin kunna gå vidare till en ny tanke.
- **G. V. 109 (N. E. 120).** Dessa sinnesidéer [värme, mjukhet, kyla] är till utseendet enkla, eftersom de, genom att vara förvirrade, inte ger sinnet möjlighet att urskilja deras innehåll.
- **G. V. 48 (N. E. 49; L. 373).** Dessa omärkliga perceptioner markerar och konstituerar också samma individ, som kännetecknas av spår eller uttryck som de bevarar från denna individs tidigare tillstånd... Det är också genom de omärkliga perceptionerna som vi förklarar den beundransvärda förutbestämda harmonin mellan själ och kropp, ja till och med mellan alla monader.

- **G. V. 49 (N. E. 51; L. 377).** Jag har också lagt märke till att, i kraft av omärkliga variationer, två individuella ting inte kan vara fullkomligt lika, och att de alltid måste skilja sig mer än numeriskt.
- **G. V. 148 (N. E. 166).** Vi har alltid en oändlighet små perceptioner utan att uppfatta dem. Vi är aldrig utan perceptioner, men det är nödvändigt att vi ofta är utan apperceptioner, nämligen när det inte finns några perceptioner som blir märkta [distinguées].
- **G. V. 97 (N. E. 105).** För att kunskap, idéer eller sanningar ska finnas i vårt sinne är det inte nödvändigt att vi någonsin faktiskt har tänkt på dem; de är endast naturliga vanor, det vill säga aktiva och passiva dispositioner och attityder, och mer än en tabula rasa.

XIV. § 99 *Medfödda idéer & sanningar*

- **G. V. 70 (N. E. 75).** Jag håller med om att vi lär oss medfödda idéer och sanningar, antingen genom att uppmärksamma deras källa eller genom att verifiera dem genom erfarenhet. Således gör jag inte det antagande ni [Locke] gör, som om vi i det fall ni nämner inte lärde oss något nytt. Och jag kan inte acceptera denna proposition: Allt vi lär oss är inte medfött.
- **G. V. 71 (N. E. 76).** Ph.: Är det inte möjligt att inte bara de termer eller ord vi använder, utan också idéerna, kommer till oss utifrån? Th.: Då skulle det vara nödvändigt att vi själva befann oss utanför oss själva, ty intellektuella idéer eller reflexionsidéer hämtas från vårt sinne. Och jag skulle gärna

vilja veta hur vi kunde ha idén om vara, om vi inte själva vore Varelser, och således inte funne vara inom oss?

- **G. V. 76 (N. E. 80).** Om [sinnet] endast hade den blotta kapaciteten att ta emot kunskap... skulle det inte vara källan till nödvändiga sanningar, som jag nyss har visat; ty det är obestridligt att sinnena inte räcker till för att visa deras nödvändighet.
- **G. V. 79 (N. E. 84).** Propositionen "det söta är inte det beska" är inte medfödd, enligt den betydelse vi har gett termen medfödd sanning. Ty känslorna av sött och beskt kommer från de yttre sinnena... Men när det gäller propositionen "kvadraten är inte en cirkel", kan vi säga att den är medfödd, ty när vi betraktar den gör vi en subsumtion eller tillämpning av motsägelseprincipen på det förståndet självt frambär.
- **G. V. 100 (N. E.** III). Jag kommer att motsägas av detta axiom, som erkänns bland filosofer: att inget finns i själen som inte kommer från sinnena. Men vi måste undanta själen själv och dess tillstånd. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Nu innehåller själen vara, substans, enhet, identitet, orsak, perception, resonemang och många andra begrepp som sinnena inte kan ge.
- **G. V. 139 (N. E. 156).** En succession av perceptioner väcker idén om varaktighet i oss, men skapar den inte.
- **G. V. 279 (N. E. 325).** [Idéer] uttrycker endast möjligheter; således, om det aldrig funnits någon fadermord... skulle fadermord vara ett möjligt brott, och dess idé skulle vara verklig.

- **G. V. 324 (N. E. 380).** Syftet med kategorierna är mycket användbart, och vi bör snarare tänka på att rätta till dem än att förkasta dem. Substanser, kvantiteter, kvaliteter, handlingar eller lidanden, och relationer... kan räcka, tillsammans med de som bildas genom deras sammansättning.
- **G. V. 338 (N. E. 400).** Det är helt sant att sanning alltid grundas i överensstämmelsen eller oöverensstämmelsen mellan idéer, men det är generellt sett inte sant att vår kunskap om sanning är en perception av denna överensstämmelse eller oöverensstämmelse.
- **G. V. 347 (N. E. 410).** Vad gäller de primitiva fakta-sanningarna är de omedelbara inre erfarenheter med en omedelbarhet i känslan. Och här uppstår den första sanningen hos cartesianerna eller hos Augustinus: Jag tänker, alltså är jag, dvs. jag är en ting som tänker. Men... det är inte bara omedelbart klart för mig att jag tänker, utan det är lika klart för mig att jag har olika tankar... Således är det cartesianska principen sund, men inte den enda i sitt slag.
- **G. V. 391 (N. E. 469).** Vi kan alltid säga att propositionen "jag existerar" har den högsta evidentien, eftersom det är en proposition som inte kan bevisas av någon annan, eller en omedelbar sanning. Och att säga: "Jag tänker, alltså är jag" är inte egentligen att bevisa existens genom tanke, ty att tänka och att vara tänkande är samma sak; och att säga "jag tänker" är redan att säga "jag är". Ni kan dock med viss rätt utesluta denna proposition från axiomerna, eftersom det är en faktaproposition, grundad på en omedelbar erfarenhet, och

inte en nödvändig proposition, vars nödvändighet ses i den omedelbara överensstämmelsen (convenance) mellan idéerna. Tvärtom, endast Gud ser hur dessa två termer, jag och Existens, är förbundna, dvs. varför jag existerar.

- **G. V. 415 (N. E. 499).** Den omedelbara apperceptionen av vår existens och våra tankar förser oss med de första a posteriori-sanningarna eller fakta-sanningarna, dvs. de första erfarenheterna, liksom identiska propositioner innehåller de första a priori-sanningarna eller förnuftssanningarna... Båda är obevisbara och kan kallas omedelbara; de förra på grund av omedelbarheten mellan förståelsen och dess objekt, de senare på grund av omedelbarheten mellan subjekt och predikat.
- **G. VII. 263 (N. E. 716).** Med ordet idé förstår vi något som finns i vårt sinne; därför är avtryck i hjärnan inte idéer... Men många saker finns i vårt sinne – t.ex. tankar, perceptioner, känslor – som vi erkänner inte vara idéer, även om de inte kan uppstå utan idéer. Ty en idé består för oss inte i någon tankeakt, utan i en förmåga... Ändå finns det här en viss svårighet; ty vi har en avlägsen förmåga att tänka på alla ting, även de vars idéer vi kanske saknar, eftersom vi har förmågan att ta emot dem; därför kräver en idé någon närliggande förmåga eller lätthet att tänka på en ting. Men även detta räcker inte... Det är därför nödvändigt att det finns något i mig som inte bara leder till tinget, utan också uttrycker det. [Se XI. § 75.]
- **G. IV. 357 (D. 48).** Den första av förnuftssanningarna är motsägelseprincipen... De första fakta-sanningarna är lika många som de omedelbara perceptionerna.

- **G. V. 15 (D. 95; N. E. 15).** Vad gäller frågan om det finns idéer och sanningar födda hos oss, finner jag det inte absolut nödvändigt för början, eller för utövandet av tankekonsten, att avgöra den... Frågan om ursprunget till våra idéer och maxim är inte preliminär i filosofin; och vi måste ha gjort stora framsteg för att lösa den väl.
- **G. VI. 505 (D. 155).** Eftersom sinnena och induktioner aldrig kan lära oss fullkomligt universella sanningar, eller vad som är absolut nödvändigt, utan endast vad som är och vad som finnes i specifika exempel, och eftersom vi ändå känner till nödvändiga och universella sanningar... följer att vi har härlett dessa sanningar delvis från det som finns inom oss.
- **G. II. 121.** Jag håller med om att idén vi har om tanke är klar, men inte allt klart är distinkt... Det är ett missbruk att vilja använda förvirrade idéer, hur klara de än är, för att bevisa att något inte kan vara.
- **G. III. 479.** Själen är, så att säga, medfödd till sig själv, och följaktligen är existens, substans, enhet, identitet, mångfald, etc... också det.
- **G. V. 156 (N. E. 175).** Ph.: Kroppar förser oss inte genom sinnena med en så klar och distinkt idè om aktiv kraft som den vi har om den genom de reflektioner vi gör över vårt sins verksamhet... Th.: Dessa övervägaden är mycket goda.
- **G. V. 340 (N. E. 402).** Eftersom all tro består i minne av tidigare liv, bevis eller skäl, ligger det inte i vår makt eller fria vilja att tro eller inte tro, eftersom minne inte är något som beror på vår vilja.

- **G. V. 66 (N. E. 70).** Jag har alltid varit, och är det fortfarande, för det medfödda idén om Gud ... och följaktligen för andra medfödda idéer, som inte kan komma till oss från sinnena. Nu går jag ännu längre, i enlighet med det nya systemet, och jag anser till och med att alla vår själs tankar och handlingar kommer från dess egen natur, och att det är omöjligt att de skulle ges till den av sinnena. ... Men för närvarande kommer jag att ställa denna undersökning åt sidan och anpassa mig till de vedertagna uttrycken, ... ska jag undersöka hur vi bör säga, enligt min mening, även i det vanliga systemet (när vi talar om kroppars verkan på själen, liksom kopernikanerna, som andra människor, med goda grunder talar om solens rörelse) att det finns idéer och principer som inte kommer till oss från sinnena, som vi finner hos oss utan att ha format dem, även om sinnena ger oss anledning att lägga märke till dem.
- **G. III. 659.** Det finns inget behov (tycks det) att ta [idéer] som något som är utanför oss. Det räcker att betrakta idéer som begrepp, d.v.s. som förändringar i vår själ.

XIV. § 102 *Skillnad mellan sinne och förstånd*

- **G. IV. 436 (1686).** Det kan till och med bevisas att begreppen om storlek, figur och rörelse inte är så distinkta som man antar, och att de inbegriper något inbillat och relativt till våra perceptioner, liksom även (fast i mycket högre grad) färg, värme och andra liknande kvaliteter, beträffande vilka vi kan tvivla på om de verkligen finns i de yttre tingens natur.

- **G. V. 77 (N. E. 82).** De intellektuella idéerna som är källan till nödvändiga sanningar kommer inte från sinnena. ... De idéer som kommer från sinnena är förvirrade, och de sanningar som bygger på dem är det också, åtminstone delvis; medan de intellektuella idéerna och de sanningar som bygger på dem är distinkta, och varken har sitt ursprung i sinnena, fast det är sant att vi aldrig skulle tänka utan sinnena.
- **G. V. 108 (N. E. 119).** Jag skiljer mellan idéer och tankar; ty vi har alltid alla rena eller distinkta idéer oberoende av sinnena; men tankar motsvarar alltid någon sensation.
- **G. V. 117 (N. E. 130).** Det verkar som om sinnena inte kan övertyga oss om existensen av sinnliga ting utan förnuftets hjälp. Således bör jag anse att övervägandet av existens kommer från reflektion.
- **G. V. 197 (N. E. 220).** Sinnen ger oss material för reflektioner, och vi skulle aldrig ens tänka på tanke, om vi inte tänkte på något annat, d.v.s. på de detaljer som sinnena förser oss med.
- **G. V. 220 (N. E. 248).** Närvarande eller omedelbart minne, eller återkallandet av det som nyss hänt, d.v.s. medvetandet eller reflektionen som åtföljer inre handling, kan inte naturligtvis bedra; annars skulle vi inte ens vara säkra på att vi tänker på en viss sak. ... Om omedelbara inre erfarenheter inte är säkra, kommer det inte att finnas någon faktisk sanning som vi kan vara säkra på.
- **G. V. 363 (N. E. 432).** Idéerna om sinnliga kvaliteter är förvirrade, och de krafter som bör producera dem ger därför också bara idéer i vilka det finns ett inslag av förvirring;

därför kan vi inte känna till sambanden mellan dessa idéer annat än genom erfarenhet, utom i den mån de reduceras till distinkta idéer som åtföljer dem, såsom har gjorts (till exempel) med färgerna i regnbågen och prismor.

- **G. V. 373 (N. E. 445).** Vår säkerhet skulle vara liten, eller snarare ingenting, om den inte hade någon annan grund för enkla idéer än den som kommer från sinnena. ... Idéer finns ursprungligen i vårt sinne, och till och med våra tankar uppstår från vår egen natur, utan att andra varelser kan ha en omedelbar inverkan på själen. Dessutom är grunden för vår säkerhet beträffande universella och eviga sanningar i idéerna själva, oberoende av sinnena, liksom även rena och intelligibla idéer inte är beroende av sinnena. ... Men idéerna om sinnliga kvaliteter ... (som i själva verket bara är fantomer) kommer till oss från sinnena, *d.v.s.* från våra förvirrade perceptioner. Och grunden för sanningen om kontingenta och särskilda ting ligger i framgång, vilket visar att sinnesfenomenen är korrekt sammankopplade, såsom de intelligibla sanningarna kräver.
- **G. VI. 499 (D. 149).** Vi kan säga att sinnliga kvaliteter i själva verket är occulta kvaliteter, och att det säkert måste finnas andra mer manifesta, som skulle kunna göra dem förklarliga. Och långt ifrån att vi bara förstår sinnliga ting, är de just vad vi minst förstår.
- **G. VI. 500 (D. 150).** Emellertid måste vi göra sinnena den rättvisan, att de förutom dessa occulta kvaliteter också låter oss känna till andra mer manifesta kvaliteter, som ger mer distinkta begrepp. Dessa är de som tillskrivs *sunt förnuft*, eftersom det inte finns något yttre sinne som de är särskilt

knutna till. ... Sådan är idén om tal. ... Det är också så vi uppfattar figurer. ... Fast det är sant att för att klart uppfatta tal och figurer själva, ... måste vi komma till saker som sinnena inte kan ge, och som förståndet tillför sinnena.

- **G. VI. 502 (D. 152).** Det finns därför tre klasser av begrepp: de som är *endast sinnliga*, vilka är föremålen för varje särskilt sinne, de som är *både sinnliga och intelligibla*, vilka tillhör sunt förnuft, och de som är *endast intelligibla*, vilka är egna för förståndet.
- **G. I. 352.** Kännetecknet för ofullkomlig kunskap, enligt mig, är när ämnet har egenskaper som vi ännu inte kan bevisa. Således har geometriker, som ännu inte har kunnat bevisa de egenskaper hos den räta linjen som de tagit för givna, inte haft en tillräckligt distinkt idé om den.
- **G. II. 412.** Ack, om ofattbarhet vore en attribut enbart hos Gud! Då skulle vi ha bättre hopp om att förstå naturen. Men det är alltför sant att det inte finns någon del av naturen som vi kan fullkomligt förstå. ... Inget varelse, hur ädel den än är, kan klart uppfatta eller fatta en oändlighet på en gång; ja mer, den som förstod en bit materia, skulle förstå hela universum.

XIV. § 103 *Idéernas kvalitet*

- **G. V. 243 (N. E. 273).** Jag har denna idé [en distinkt] om den [en chiliagon], men jag kan inte ha en bild av en chiliagon.
- **G. II. 265.** Sättet för sinnets handlingar, säger ni, är mer dunkla. Jag skulle ha trott att de var de klaraste, och nästan de

enda klara och distinkta.

- **G. V. 472 (N. E. 574).** Endast Gud har fördelen av att endast ha intuitiv kunskap.

XIV. § 104 *Definition*

- **G. V. 248 (N. E. 279).** När det bara finns en ofullständig idé, är samma ämne mottagligt för flera ömsesidigt oberoende definitioner, så att vi inte alltid kan härleda den ena från den andra, ... och då är det bara erfarenhet som lär oss att de alla hör ihop.
- **G. V. 274 (N. E. 317).** Den reella [definitionen] visar möjligheten hos det definierade tinget, och den nominella definitionen gör inte det.
- **G. V. 275 (N. E. 319).** Enkla termer kan inte ha en nominell definition: men ... när de bara är enkla i förhållande till oss (eftersom vi inte har medel att analysera dem för att nå de elementära perceptioner de består av), som varmt, kallt, gult, grönt, kan de få en reell definition, som kommer att förklara deras orsak.
- **G. V. 300 (N. E. 353).** När frågan gäller fiktioner och möjligheten hos ting, kan övergångarna från art till art vara omärkliga... Denna obestämdhet skulle vara sann även om vi kände de berörda varelsernas inre perfekt. Men jag ser inte att det skulle kunna hindra ting från att ha verkliga essenser oberoende av förståndet, eller oss från att känna till dem.

- **G. IV. 424 (D. 30) (1684).** Vi har en distinktion mellan nominella definitioner, som bara innehåller kännetecknen för det som ska skiljas från andra, och reella definitioner, från vilka det framgår att tinget är möjligt; och härmed besvaras Hobbes, som ansåg att sanningar var godtyckliga, eftersom de byggde på nominella definitioner, utan att tänka på att definitionens realitet inte är godtycklig, och att inte vilka begrepp som helst kan förenas.
- **G. IV. 450 (1686).** När [definition] driver analysen tills den når primitiva begrepp, utan att förutsätta något vars möjlighet kräver ett a priori-bevis, är definitionen perfekt eller essentiell.

XIV. § 105 *Den universella karakteristiken (Characteristica Universalis)*

- **G. V. 460 (N. E. 559).** Jag anser att uppfinningen av syllogismernas form är en av de vackraste som det mänskliga sinnet har gjort, och till och med en av de mest betydande. Den är en slags universell matematik vars betydelse inte är tillräckligt känd.
- **G. V. 461 (N. E. 560).** Vidare bör det vets att det finns goda asyllogistiska slutsatser... t.ex.: Jesus Kristus är Gud, därför är Jesus Kristus moder Guds moder... Om David är Salomos far, är utan tvekan Salomo Davids son. Och dessa följder kan utan tvivel bevisas genom sanningar som de vanliga syllogismerna själva bygger på.

- **G. I. 57 (ca. 1672).** Inom filosofin har jag funnit ett sätt att uppnå inom alla vetenskaper vad Descartes och andra åstadkommit inom aritmetik och geometri genom algebra och analys, nämligen genom Ars Combinatoria... Genom denna kan alla sammansatta begrepp i hela världen reduceras till några få enkla såsom deras alfabet; och genom kombinationen av ett sådant alfabet skapas en väg att med tiden, genom en ordnad metod, finna alla ting med deras satser och allt som är möjligt att undersöka angående dem.
- **G. III. 216.** Jag hade övervägt denna fråga... när jag var en ung man på nitton år, i min lilla bok de Arte Combinatoria, och min uppfattning är att verkligt filosofiska tecken måste motsvara analysen av tankar. Det är sant att dessa tecken förutsätter den sanna filosofin, och det är först nu som jag skulle våga påbörja deras konstruktion.
- **G. M. II. 104.** Det bästa och bekvämaste med min nya kalkyl [infinitesimalkalkylen] är att den erbjuder sanningar genom en slags analys utan någon ansträngning av fantasi, som ofta bara lyckas av en slump, och att den ger oss över Arkimedes alla fördelar som Viète och Descartes gett oss över Apollonios.
- **G. VII. 185.** [I en skildring av en barndomsspekulation säger Leibniz] Jag stötte på denna anmärkningsvärda betraktelse, nämligen att ett visst alfabet av mänskliga tankar kunde uppfinnas, och att från kombinationen av detta alfabets bokstäver, och från analysen av de ord som bildas av dem, allt kunde både upptäckas och prövas... Vid den tiden insåg jag inte tillräckligt storleken av saken. Men senare, ju mer

framsteg jag gjorde i kunskapen om ting, desto mer befästes jag i beslutet att förfölja en så stor sak.

- **G. VII. 20.** Algebra i sig är inte den sanna karakteristiken för geometri, utan en helt annan måste finnas, som jag är säker skulle vara mer användbar än algebra för geometrins tillämpning inom mekaniska vetenskaper. Och jag förvånas att ingen hittills lagt märke till detta. Ty nästan alla människor anser algebra vara den sanna matematiska upptäcktskonsten, och så länge de arbetar under denna fördom, kommer de aldrig att finna de sanna tecknen för andra vetenskaper.
- **G. VII. 198.** Framsteget inom konsten av rationell upptäckt beror till stor del på karakteristikkonsten (ars characteristicia). Anledningen till att man vanligtvis söker demonstrationer endast i tal och linjer och ting representerade av dessa är ingen annan än att det inte, utanför talen, finns bekväma tecken som motsvarar begreppen.

XV. § 106 *Fyra bevis för Guds existens*

- **G. VII. 302 (D. 100; L. 337).** Förutom världen eller aggregatet av ändliga ting finns en viss enhet som är dominerande, inte bara som själen är dominerande i mig, eller snarare som jaget självt är dominerande i min kropp, utan också i mycket högre mening. Ty den dominerande enheten i universum styr inte bara världen utan konstruerar eller formar den. Den är högre än världen, så att säga utomvärldslig, och är verkligen tingens yttersta grund. Ty den tillräckliga grunden för existens kan

varken finnas i något enskilt ting eller i hela aggregatet och serien av ting. Låt oss anta att en bok om geometrins grunder funnits från evighet, och att i följd en kopia av den gjorts från en annan, är det uppenbart att, även om vi kan förklara nuvarande bok genom den bok från vilken den kopierades, kan vi ändå, genom att gå tillbaka genom så många böcker vi vill, aldrig nå en fullständig grund för den, eftersom vi alltid kan fråga varför sådana böcker funnits vid alla tider, dvs. varför böcker överhuvudtaget, och varför skrivna på detta sätt. Vad som är sant om böcker är också sant om världens olika tillstånd, ty trots vissa förändringslag är det efterföljande tillståndet på sätt och vis en kopia av det föregående. Därför, vilket tidigare tillstånd du än går tillbaka till, finner du aldrig i det den fullständiga grunden för ting, dvs. skälet till varför det finns någon värld, och varför just denna värld snarare än någon annan. Du kan visserligen anta att världen är evig; men eftersom du bara antar en följd av tillstånd, i inget av vilka du finner den tillräckliga grunden, och eftersom även vilket antal som helst av dem inte det minsta hjälper dig att förklara dem, är det uppenbart att grunden måste sökas någon annanstans. Ty i eviga ting, även om det inte finns någon orsak, måste det finnas en grund, som för permanenta ting är nödvändigheten själv eller essensen; men för serien av föränderliga ting, om det antas att de följer på varandra från evighet, skulle denna grund vara, som vi strax ska se, övervikten av böjelser, som inte består i tvingande grunder... utan i böjande grunder. Härur framgår att, även genom att anta världens evighet, kan vi inte undkomma tingens yttersta utomvärldsliga grund, dvs. Gud....

Eftersom alltings yttersta rot måste ligga i något som har metafysisk nödvändighet, och eftersom grunden till något existerande endast kan finnas i ett existerande ting, följer att det måste finnas ett Väsende med metafysisk nödvändighet, ett Väsende vars essens det är att existera; och således måste det finnas något skilt från denna mångfald av varelser, världen, som, som vi medgav och visade, saknar metafysisk nödvändighet.

- **G. VI. 614 (D. 224; L. 241).** I Gud är källan, inte bara till existenser, utan också till essenser såvida de är verkliga, dvs. källan till vad som är verkligt i möjlighet. Ty Guds förstånd är regionen för eviga sanningar, eller de idéer som de bygger på, och utan honom skulle det inte finnas något verkligt i möjligheter, och inte bara skulle ingenting existera, utan ingenting skulle ens vara möjligt. Ty om det finns en verklighet i essenser eller möjligheter, eller i eviga sanningar, måste denna verklighet nödvändigt grundas i något existerande och aktuellt, och följaktligen i det nödvändiga Väsendets existens, i vilket essens innebär existens, eller i vilket det räcker att vara möjligt för att vara aktuellt. Således har Gud ensam (eller det nödvändiga Väsendet) denna företrädesrätt, att han nödvändigt måste existera om han är möjlig. Och eftersom inget kan störa möjligheten av det som inte inbegriper några gränser, ingen negation, och följaktligen ingen motsägelse, är detta i sig tillräckligt för att göra Guds existens känd a priori. Vi har också bevisat det genom eviga sanningars verklighet... Vi får dock inte föreställa oss, som vissa gör, att eviga sanningar, beroende av Gud, är godtyckliga

och beroende av hans vilja... Detta är endast sant för kontingenta sanningar, vars princip är lämplighet eller valet av det bästa, medan nödvändiga sanningar enbart beror på hans förstånd och är dess inre objekt. Sålunda är Gud ensam den primära enheten eller ursprungliga enkla substansen, av vilken alla skapade eller härledda monader är produkter, och har så att säga sin födelse genom gudomlighetens ständiga blixtar från ögonblick till ögonblick, begränsade av det skapade väsendets mottaglighet, vars essens det är att ha gränser. I Gud finns Makt, som är alltings källa, sedan Kunskap, vars innehåll är idéernas mångfald, och slutligen Vilja, som gör förändringar eller produkter enligt det bästas princip. Dessa egenskaper motsvarar det som i skapade monader utgör subjektet eller grunden [se herr Lattas not, L. 245], perceptionsförmågan och begärsförmågan. Men i Gud är dessa attribut absolut oändliga eller perfekta; och i de skapade Monaderna... finns endast imitationer av dessa attribut, beroende på monadens perfektionsgrad.

XV. § 107 *Det ontologiska beviset*

- **G. V. 419 (N. E. 504).** [Det ontologiska beviset] är inte en paralogism, utan en ofullständig demonstration, som förutsätter något som det fortfarande var nödvändigt att bevisa, för att ge argumentet matematisk evidens; nämligen att det underförstått antas att denna idé om det allstörsta eller allfullkomliga Väsendet är möjlig och inte innehåller någon motsägelse. Och det är redan något att genom denna anmärkning bevisas att om Gud är möjlig, så existerar han,

vilket är gudomlighetens ensamrätt.... Det andra argumentet av herr Descartes—som tar sig för att bevisa Guds existens, därför att hans idé finns i vår själ och måste ha kommit från originalet—är ännu mindre slutgiltigt.

- **G. V. 420 (N. E. 505).** Nästan alla de medel som använts för att bevisa Guds existens är goda och skulle kunna tjäna sitt syfte om de fulländades.
- **G. IV. 406 (D. 137).** Om det nödvändiga Väsendet är möjligt, existerar det. Ty det nödvändiga Väsendet och Väsendet genom sin essens är en och samma sak. . . . Om Väsendet genom sig självt är omöjligt, är alla väsenden genom andra det också, eftersom de i slutänden endast är genom Väsendet genom sig självt; och således skulle ingenting kunna existera. . . . Om det inte finns något nödvändigt Väsende, finns det inget möjligt väsende.
- **G. III. 572.** Jag håller med om att idén om möjligheter nödvändigtvis innefattar idén om existensen av ett väsende som kan frambringa det möjliga. Men idén om möjligheter innebär inte den faktiska existensen av detta väsende, som det verkar, min herre, att ni uppfattar det när ni tillägger: "Om det inte fanns ett sådant väsende, skulle ingenting vara möjligt." Ty det räcker att ett väsende som skulle frambringa saken är möjligt, för att saken ska vara möjlig. Generellt sett, för att ett väsende ska vara möjligt, räcker det att dess effektiva orsak är möjlig; jag undantar den högsta effektiva orsaken, som måste existera faktiskt. Men detta är av en annan anledning: därför att ingenting skulle vara möjligt om det nödvändiga Väsendet inte existerade.

XV. § 108 *Bevis att Guds idé är möjlig*

- **G. VII. 261 (N. E. 714) (1676).** Att det mest fullkomliga Väsendet existerar. Jag kallar en fullkomlighet varje enkel egenskap som är positiv och absolut, och uttrycker utan några gränser vad den nu uttrycker. Eftersom en sådan egenskap är enkel, är den också olösbar eller odefinierbar, ty annars kommer den antingen inte att vara en enkel egenskap, utan en sammansättning av flera, eller, om den är en, kommer den att vara avgränsad och därmed fattad genom en negation av ytterligare framsteg, i strid med hypotesen, eftersom den antas vara rent positiv. Därför är det inte svårt att visa att alla fullkomligheter är förenliga sinsemellan, eller kan finnas i samma subjekt. Ty låt det finnas ett påstående som att A och B är oförenliga (där A och B förstås som två sådana enkla former eller fullkomligheter – samma gäller om flera antas samtidigt), är det uppenbart att detta inte kan bevisas utan en analys av en eller båda termerna A och B; ty annars skulle deras natur inte ingå i resonemanget, och oförenligheten hos vilka andra saker som helst kunde visas lika väl som deras. Men (enligt hypotesen) är de olösbara. Därför kan detta påstående inte bevisas angående dem. Men det kunde bevisas angående dem om det vore sant, ty det är inte sant per se; men alla nödvändigt sanna påståenden är antingen bevisbara eller kända per se. Därför är detta påstående inte nödvändigtvis sant. Med andra ord, eftersom det inte är nödvändigt att \(A\) och \(B\) inte skulle finnas i samma subjekt, kan de därför finnas i samma subjekt; och eftersom resonemanget är detsamma för alla andra antagna egenskaper av samma slag,

är därför alla fullkomligheter förenliga. Det finns därför, eller kan föreställas, ett subjekt för alla fullkomligheter, eller mest fullkomliga Väsendet. Varav det också följer att det existerar, ty existens hör till antalet fullkomligheter.... Jag visade detta resonemang för D. Spinoza när jag var i Haag, och han ansåg det sundt; ty när han först motsade det, skrev jag ner det och läste upp detta papper för honom. SCHOLIUM Des Cartes resonemang om det mest fullkomliga Väsendets existens förutsatte att det mest fullkomliga Väsendet kan fattas eller är möjligt.... Men det frågas om det står i vår makt att föreställa oss ett sådant Väsende....

XV. § 109 *Det kosmologiska argumentet*

- **G. V. 417 (N. E. 500).** [Locke argumenterar att eftersom vi nu existerar, har därför något alltid existerat. Leibniz svarar:] Jag finner tvetydighet i det [ert argument] om det betyder att det aldrig fanns en tid då ingenting existerade. Jag håller med om detta, och det följer faktiskt av de föregående påståendena genom en rent matematisk konsekvens. Ty om det någonsin funnits ingenting, skulle det alltid funnits ingenting, eftersom ingenting inte kan frambringa ett Väsende; följaktligen skulle vi själva inte vara, vilket strider mot sanningen i första erfarenheten. Men konsekvensen får det att först framstå som att ni genom att säga att något har existerat från evighet menar en evig ting. Det följer dock inte, på grundval av vad ni hittills framfört, att om det alltid funnits något, då har det alltid funnits en viss ting, *d.v.s.* ett evigt Väsende. Ty vissa

motståndare kommer att säga att jag har frambringats av andra ting, och dessa ting av ännu andra.

- **G. IV. 359 (D. 51).** Att det finns något nödvändigt är uppenbart av det faktum att tillfälliga ting existerar.
- **G. IV. 360 (D. 51).** Av det faktum att vi nu är, följer att vi kommer att vara härefter, såvida inte en anledning till förändring existerar. Så att, om det inte vore fastställt att vi inte ens kunde existera utom genom Guds nåd, skulle ingenting bevisas till förmån för Guds existens utifrån vår varaktighet.

XV. *V*

- **G. VII. 310.** Ett nödvändigt väsende, om det är möjligt, existerar. Detta . . . gör övergången från essenser till existenser, från hypotetiska till absoluta sanningar, från idéer till världen. . . . Om det inte fanns någon evig substans, skulle det inte finnas några eviga sanningar; således härleds Gud också härifrån, som är möjlighetens rot, ty hans sinne är självt regionen för idéer eller sanningar. Men det är mycket felaktigt att anta att eviga sanningar och tingens godhet beror på den gudomliga viljan, eftersom all vilja förutsätter förståndets omdöme om godhet, såvida inte någon genom en namnändring skulle överföra allt omdöme från förståndet till viljan, fastän inte ens då någon kunde säga att viljan är sanningarnas orsak, eftersom omdömet inte heller är deras orsak. Sanningarnas grund ligger i tingens idéer, som är inbäddade i den gudomliga essensen själv. Och vem skulle

våga säga att sanningen om Guds existens beror på den gudomliga viljan?

- **G. VI. 226.** Vi bör inte säga, med vissa skotister, att de eviga sanningarna skulle bestå, även om det inte fanns något förstånd, inte ens Guds. Ty enligt min mening är det det gudomliga förståndet som skapar realiteten hos de eviga sanningarna: fastän hans Vilja inte har någon del i det. All realitet måste grundas i något existent. Det är sant att en ateist kan vara geometriker. Men om det inte fanns någon Gud, skulle det inte finnas något objekt för Geometri. Och utan Gud skulle det inte bara inte finnas något existent, utan det skulle inte finnas något möjligt.
- **G. VII. 190 (1677). A.** Anser ni att detta [en viss geometrisk sats] är sant, även om ni inte tänker på det? B. Visst, innan vare sig geometriker bevisat det eller människor observerat det. A. Därför tror ni att sanning och falskhet finns i ting, inte i tankar? B. Visst. A. Är någonting falskt? B. Inte tinget, tror jag, utan tanken eller påståendet om tinget. A. Således tillhör falskhet tankar, och inte ting? B. Jag tvingas säga så. A. Då gör väl inte sanningen det också? B. Det verkar så, fast jag tvivlar på om konsekvensen är giltig. A. När frågan ställs, och innan ni är säker på er åsikt, tvivlar ni då inte på om en sak är sann eller falsk? B. Visst. A. Ni erkänner alltså att samma subjekt är mottagligt för sanning och falskhet, eftersom det ena eller det andra följer beroende på frågans natur? B. Jag erkänner och bekräftar, att om falskhet tillhör tankar, inte ting, så gör sanningen det också. A. Men detta motsäger vad ni sade ovan, att även vad ingen tänker är sant. B. Ni har förbryllat mig. A.

Ändå måste vi försöka finna en försoning. Tror ni att alla tankar som kan uppstå faktiskt formas, eller, tydligare sagt, tror ni att alla påståenden tänks? B. Det tror jag inte. A. Ni ser då att sanning rör påståenden eller tankar, men möjliga sådana, så att detta åtminstone är säkert: att om någon tänker på ett sätt eller det motsatta, kommer hans tanke att vara sann eller falsk. [Resten av dialogen ägnas åt att vederlägga Hobbes nominalism.]

XV. § 113 *Förhållandet mellan kunskap och sanning*

- **G. VI. 230.** Denna påstådda ödesmakt [den om nödvändigheten hos eviga sanningar], som styr även gudomligheten, är inget annat än Guds egen natur, hans eget förstånd, som ger regler åt hans visdom och godhet.
- **G. VI. 423.** Är det genom Guds vilja, till exempel, eller är det inte snarare genom talens natur, att vissa tal är mer kapabla än andra att exakt delas på flera sätt?
- **G. II. 125.** Vi kan säga att skapade andar skiljer sig från Gud endast som det mindre från det mer, det ändliga från det oändliga.
- **G. IV. 426 (D. 32) (1684).** Vad beträffar tvisten om vi ser allt i Gud, ... eller har egna idéer, måste det förstås att, även om vi såg allt i Gud, skulle det ändå vara nödvändigt att vi också har egna idéer, d.v.s. inte, så att säga, vissa små bilder, utan sinnesrörelser eller förändringar i vårt medvetande, som svarar mot det vi skulle se i Gud.

XV. § 114 *Argument från den förutbestämda harmonin*

- **G. V. 421 (N. E. 507).** Dessa varelser [Monader] har fått sin natur, både aktiv och passiv, ... från en allmän och högsta orsak, ty annars, ... som är oberoende av varandra, skulle de aldrig kunna frambringa den ordning, harmoni och skönhet som observeras i naturen. Men detta argument, som verkar ha endast en moralisk säkerhet, förs till en fullständig metafysisk nödvändighet genom den nya typen av harmoni som jag har infört, nämligen den förutbestämda harmonin.
- **F. de C. 70 (D. 184).** Gud frambringar substanser, men inte deras handlingar, i vilka han endast medverkar.
- **G. VII. 365 (D. 245).** Gud är inte närvarande hos ting genom läge, utan genom väsen; hans närvaro uppenbaras genom hans omedelbara verkan.
- **G. VI. 107.** Makt står i förbindelse med Varelse, visdom eller förståelse med det sanna, och vilja med det goda.
- **G. VI. 167.** [Guds] godhet ledde honom förutbestämt att skapa och frambringa allt möjligt gott; men hans visdom gjorde valet och var orsaken till att han följaktligen valde det bästa; och slutligen gav hans makt honom medlen att faktiskt verkställa den stora plan han hade format.
- **G. IV. 440 (1686).** Gud ensam (från vilken alla individer ständigt utgår, och som ser universum, inte bara som de ser det, utan också helt annorlunda än alla de) är orsaken till denna överensstämmelse i deras fenomen och gör det som är

privat för en till offentligt för alla; annars skulle det inte finnas något samband.

- **G. IV. 533.** För att en handling inte ska vara mirakulös räcker det inte att den överensstämmer med en allmän lag. Ty om denna lag inte vore grundad i tingens natur skulle ständiga mirakel krävas för att utföra den. ... Således räcker det inte att Gud befaller kroppen att lyda själen och själen att ha förnimmelse av vad som händer i kroppen; han måste ge dem ett sätt att göra detta, och jag har förklarat detta sätt.
- **G. VII. 390 (D. 255).** Gud, driven av sin högsta förnuft att välja, bland många möjliga serier av ting eller världar, den i vilka fria varelser skulle fatta sådana eller andra beslut, om än inte utan hans medverkan, har därigenom gjort varje händelse säker och bestämd en gång för alla; utan att därmed minska dessa varelsers frihet: detta enkla valdekret förändrar ingalunda, utan aktualiserar endast deras fria naturer, som han såg i sina idéer.
- **G. VII. 358 (D. 242).** Om Gud är tvungen att rätta till naturens gång då och då, måste det göras antingen övernaturligt eller naturligt. Om det sker övernaturligt måste vi ta till mirakel för att förklara naturliga ting, vilket reducerar en hypotes till absurditet; ty allt kan lätt förklaras genom mirakel. Men om det sker naturligt, då kommer Gud inte att vara intelligentia supramundana: han kommer att ingå i tingens natur; det vill säga, han kommer att vara världens själ.

XV. § 117 *Guds godhet*

- **G. VII. 399 (D. 264).** Jag har ytterligare skäl mot denna besynnerliga föreställning att rymden är en egenskap hos Gud. Om så är fallet, tillhör rymden Guds väsen. Men rymden har delar: därför skulle det finnas delar i Guds väsen. Spectatum admissi.
- **G. VII. 415 (D. 281).** Guds oändlighet och evighet skulle bestå, även om det inte fanns några skapade varelser; men dessa attribut skulle inte ha något beroende vare sig av tider eller platser. ... Dessa attribut betyder endast att Gud skulle vara närvarande och samexisterande med alla ting som bör finnas.

XVI. § 118 *Frihet och determinism*

- **G. VI. 29.** Det finns två berömda labyrinter där vårt förnuft ofta går vilse; den ena rör den stora frågan om det fria och det nödvändiga, särskilt i frambringandet och ursprunget till det onda.
- **G. VI. 411.** Om viljan bestämmer sig själv utan att det finns någonting, vare sig i den väljande personen eller i det valda föremålet, som kan leda till valet, kommer det varken att finnas orsak eller skäl i detta val: och eftersom moraliskt ont består i dåligt val, är detta att medge att moraliskt ont inte har någon källa alls. Enligt reglerna för god metafysik bör det därför inte finnas något moraliskt ont i naturen; och av samma skäl skulle det inte heller finnas något moraliskt gott, och all moral skulle förstöras.
- **G. VI. 380 (D. 197).** Den nödvändighet som strider mot moralen, som bör undvikas och som skulle göra straff

orättvist, är en oöverstiglig nödvändighet som skulle göra allt motstånd meningslöst, även om vi av hela vårt hjärta önskade undvika den nödvändiga handlingen och även om vi gjorde alla möjliga ansträngningar för detta. Nu är det uppenbart att detta inte är tillämpligt på frivilliga handlingar; eftersom vi inte skulle utföra dem om vi inte önskade det. Dessutom är deras förutseende och förutbestämmelse inte absolut, utan förutsätter viljan: om det är säkert att vi ska utföra dem, är det inte mindre säkert att vi kommer att vilja utföra dem.

- **G. II. 419.** Jag skulle inte säga att det i Adam, eller i någon annan, fanns en moralisk nödvändighet att synda, utan endast detta: att böjelsen att synda hade övertaget hos honom, och att det därmed fanns en viss förutbestämmelse, men ingen nödvändighet. Jag erkänner att det finns en moralisk nödvändighet i Gud att göra det bästa, och hos bekräftade andar att handla väl. Och i allmänhet föredrar jag att tolka orden på detta sätt, för att inget skulle följa som låter illa.
- **G. V. 163 (N. E. 182).** Det förefaller mig att, strängt taget, även om viljeakter är tillfälliga, bör nödvändighet inte ställas mot viljeakt, utan mot tillfällighet ... och att nödvändighet inte får förväxlas med bepalning, ty det finns inte mindre sammanhang eller bepalning i tankar än i rörelser. ... Och inte bara är tillfälliga sanningar inte nödvändiga, utan deras sammanhang är inte heller alltid av absolut nödvändighet ... ; fysiska ting har till och med något moraliskt och frivilligt i förhållande till Gud, eftersom rörelselagarna inte har någon annan nödvändighet än den för det bästa.

- **G. V. 165 (N. E. 184).** [Förespråkarna för fri vilja] kräver (åtminstone flera gör det) det absurda och omöjliga genom att önska en jämviktsfrihet, som är fullständigt imaginär och ogenomförbar, och som inte ens skulle tjäna deras syfte om de kunde ha den, d.v.s. att de skulle ha frihet att vilja mot alla intryck som kan komma från förståndet, vilket skulle förstöra sann frihet och även förnuftet.
- **G. V. 167 (N. E. 187).** Vi vill inte vilja, utan vi vill göra; och om vi ville vilja, skulle vi vilja vilja vilja, och detta skulle gå i oändlighet.
- **G. IV. 362 (D. 54).** Att fråga om det finns frihet i vår vilja är detsamma som att fråga om det finns vilja i vår vilja. Fri och frivillig betyder samma sak.
- **G. VII. 419 (D. 285).** Alla andars naturliga krafter är underkastade moraliska lagar.
- **G. VI. 130.** Det skäl som M. Des Cartes har anfört för att bevisa oberoendet av våra fria handlingar genom ett påstått livligt inre känsla, har ingen kraft. Vi kan inte riktigt känna vårt oberoende, och vi uppmärksammar inte alltid de ofta omärkliga orsaker som vårt beslut beror på.
- **G. VI. 421.** Inte bara fria varelser är aktiva, utan även alla andra substanser och naturer sammansatta av substanser. Djur är inte fria, men de saknar ändå inte aktiva själar.
- **G. I. 331 (1679).** Allt som handlar, är fritt i den mån det handlar.
- **G. VI. 122.** Det finns tillfällighet i tusen naturliga handlingar; men när det inte finns något omdöme hos den handlande, finns det ingen frihet.

XVI. § 119 *Psykologi av vilja och njutning*

- **G. V. 149 (N. E. 167).** Ph. Det Goda är det som är ägnat att framkalla och öka njutning hos oss, eller att minska och förkorta någon smärta. Ont är ägnat att framkalla eller öka smärta hos oss, eller att minska någon njutning. Th. Jag är också av denna åsikt.
- **G. V. 171 (N. E. 190).** Jag vill inte att det ska trodds ... att vi måste överge dessa gamla axiom, att viljan följer det största goda, eller flyr det största onda, som den förnimmer. Källan till den lilla tillämpningen av det verkligt goda kommer till stor del från det faktum att, i frågor och tillfällen där sinnena knappt verkar, är de flesta av våra tankar surda (sourdes), så att säga, ... d.v.s. tomma på förnimmelse och känsla, och bestående av blott användandet av symboler. ... Sådan kunskap kan inte röra oss; vi behöver något livfullt (vif) för att känna känslorörelse.
- **G. V. 173 (N. E. 193).** Vi måste, en gång för alla, göra denna lag för oss själva: hädanefter att avvakta och följa förnuftets slutsatser, när de väl är förstådda, även om de vanligtvis endast uppfattas i efterhand genom surda tankar och saknar sinnliga lockelser.
- **G. V. 175 (N. E. 194).** Oro är väsentligt för varelseras lycksalighet, vilken aldrig består i fullständig besittning, vilket skulle göra dem känslolösa och dumma, utan i en ständig och oavbruten framåtskridande mot större goda.
- **G. VII. 73 (D. 130).** Nöje eller glädje är en känsla av fullkomlighet, det vill säga en känsla av något som hjälper

eller stödjer någon förmåga.

- **G. V. 179 (N. E. 200).** I stridens ögonblick finns det inte längre tid att använda konstgrepp; allt som då slår oss vägs i vågskålen och bidrar till att bilda en sammansatt riktning, nästan som i mekaniken.
- **G. VI. 385 (D. 202).** [Som svar på påståendet att den som inte kan undgå att välja det bästa inte är fri:] Det är snarare sann frihet, och den mest fullkomliga, att kunna använda sin fria vilja på bästa sätt, och alltid använda denna kraft utan att vare sig avledas av yttre kraft eller inre passioner.
- **G. V. 179 (N. E. 201).** Jag vet inte om det största nöjet är möjligt; jag skulle snarare tro att det kan växa i oändlighet.
- **G. V. 180 (N. E. 201).** Fastän nöje inte kan få en nominell definition, lika lite som ljus eller färg, kan det dock, liksom de, få en kausal definition, och jag tror att nöje i grunden är en känsla av fullkomlighet och smärta en känsla av ofullkomlighet, förutsatt att de är tillräckligt påtagliga för att vi ska kunna uppfatta dem.
- **G. VI. 266.** Strikt taget är varseblivning inte tillräcklig för att orsaka elände, om den inte åtföljs av reflektion. Detsamma gäller lycksalighet... Vi kan inte rimligtvis betvivla att det finns smärta hos djur; men det verkar som om deras nöjen och smärtor inte är lika livliga som hos människan, de är inte mottagliga vare sig för sorgen (chagrin) som följer med smärta, eller för glädjen som åtföljer nöje.

XVI. § 120 *Synd*

- **G. IV. 300 (D. 9) (ca. 1680).** Odödlighet utan minne är fullständigt värdelös för moralen; ty den förstör all belöning och all bestraffning.
- **G. VI. 118.** Moralt ont är så stort ont som det bara är därför att det är en källa till fysiska onda ting.
- **G. VI. 141.** Det finns en sorts rättvisa, och en viss typ av belöningar och straff, som verkar otillämplig på dem som handlar av absolut nödvändighet, om det nu fanns några sådana. Detta är den typ av rättvisa som inte har som sitt mål förbättring, eller föredöme, eller ens reparation av ont. Denna rättvisa grundar sig endast i lämplighet, som kräver en viss tillfredsställelse som soning för en dålig handling.
- **G. IV. 454 (1686).** Det hänger på själen att skydda sig mot skenbara överraskningar genom en fast vilja att reflektera, och att varken handla eller döma, under vissa omständigheter, utan stor och mogen överläggning.
- **G. VII. 92.** Dygd är ett oföränderligt föreskrift av själen, och en ständig förnyelse av densamma, genom vilken vi så att säga drivs att utföra det vi anser vara gott. ... Eftersom vår vilja inte dras till att förvärva eller undvika något, utom såsom förståndet framställer det för viljan som något gott eller ont, räcker det att vi alltid dömer rätt, för att vi ska handla rätt.
- **G. VII. 99.** Livets huvudregel är att vi alltid, så långt möjligt, exakt bör göra eller låta bli att göra det som inte passionerna, utan förståndet, visar vara det mest nyttiga eller skadliga; och att när vi har gjort detta, bör vi sedan, oavsett utgång, anse oss lyckliga.

XVI. § 121 *Betydelsen av gott och ont; tre slag av vardera*

- **G. VII. 74 (D. 130).** Universums fullkomlighet, eller tingens harmoni, tillåter inte att alla själar är lika fullkomliga. Frågan varför Gud har givit en själ mer fullkomlighet än en annan hör till de meningslösa frågorna.
- **G. VI. 376 (D. 194).** Det måste erkännas att det finns ont i denna värld som Gud har skapat, och att det var möjligt att skapa en värld utan ont, eller till och med att inte skapa någon värld alls ... ; men ... det bättre valet är inte alltid det som tenderar att undvika ont, eftersom det kan vara så att ontet åtföljs av ett större gott.
- **G. IV. 427 (1686).** Vi måste veta vad en fullkomlighet är, och här är ett tillräckligt säkert kännetecken: former eller naturer som inte är kapabla till den yttersta graden, är inte fullkomligheter, såsom till exempel talets eller figurens natur. Ty det största av alla tal (eller talet av alla tal), liksom den största av alla figurer, innebär en motsägelse; men den största kunskapen och allmakten innebär inte omöjlighet.
- **G. VII. 303 (D. 101; L. 340).** Fullkomlighet är ingenting annat än kvantitet av essens.
- **G. III. 33.** Ontets ursprungliga ursprung får inte sökas i den gudomliga viljan, utan i skapelsens ursprungliga ofullkomlighet, som är idealiskt innesluten i de eviga sanningarna som utgör det gudomliga intellektets inre objekt, så att ont inte kunde uteslutas från det bästa möjliga systemet av ting.

- **G. VII. 194 (ca. 1677?).** Absolut första sanningar är, bland förnuftssanningarna, de som är identiska, och bland faktasanningarna denna, från vilken alla experiment kan bevisas a priori, nämligen: Allt möjligt kräver att det ska existera, och kommer därför att existera såvida inte något annat hindrar det, vilket också kräver att det ska existera och är oförenligt med det förra; och därav följer att den kombination av ting alltid existerar genom vilken det största möjliga antalet ting existerar; såsom, om vi antar \(A, B, C, D\) vara lika i avseende på essens, dvs. lika fullkomliga, eller lika krävande existens, och om vi antar att \(D\) är oförenlig med \(A\) och med \(B\), medan \(A\) är förenlig med alla utom \(D\), och likadant för \(B\) och \(C\); så följer att kombinationen \(ABC\), exkluderande \(D\), kommer att existera; ty om vi önskar att \(D\) ska existera, kan den endast samexistera med \(C\), och därmed kommer kombinationen \(CD\) att existera, vilken är mer ofullkomlig än kombinationen \(ABC\). Och därmed är det uppenbart att ting existerar på det mest fullkomliga sättet. Denna proposition, att allt möjligt kräver att det ska existera, kan bevisas a posteriori, under antagande att något existerar; ty antingen existerar alla ting, och då kräver varje möjligt existens så att det faktiskt existerar; eller så existerar vissa ting inte, och då måste en anledning ges till varför vissa ting existerar hellre än andra. Men detta kan inte ges annat än från en allmän anledning av essens eller möjlighet, under antagande att det möjliga kräver existens i sin egen natur, och faktiskt i proportion till sin möjlighet eller enligt graden av sin essens. Om det inte i essensens natur fanns någon benägenhet att

existera, skulle ingenting existera; ty att säga att vissa essenser har denna benägenhet och andra inte, är att säga något utan anledning, eftersom existens verkar hänvisas generellt till varje essens på samma sätt. Men det är ännu okänt för människor, varur omöjligheten av olikartade ting uppstår, eller hur det kan hända att olika essenser motsätter varandra, med tanke på att alla rent positiva termer verkar vara förenliga sinsemellan.

- **G. VII. 195 (ca. 1677?).** Det goda är det som bidrar till fullkomlighet. Men fullkomlighet är det som innefattar mest essens.

XVI. § 122 *Metafysiskt ont som källa till de andra två slagen*

- **G. VI. 162.** Gud samverkar i moraliskt och fysiskt ont, och i båda på ett moraliskt och fysiskt sätt; människan samverkar också moraliskt och fysiskt på ett fritt och aktivt sätt, vilket gör henne klandervärd och straffbar. Leibniz anmärker i marginalen: Om existens vore något annat än vad som krävs av essens (essentiae exigentia), skulle det följa att den själv skulle ha en viss essens, eller lägga till något nytt till ting, om vilket det återigen kunde frågas, om denna essens existerar, och varför denna hellre än en annan.
- **G. VI. 237.** Man skulle kunna säga att hela serien av ting till oändligheten kan vara det bästa möjliga, även om det som existerar i universum i varje tidsdel inte är det bästa. Det skulle därför vara möjligt för universum att alltid gå från

bättre till bättre, om tingens natur var sådan att det inte är tillåtet att uppnå det bästa på en gång. Men detta är problem som det är svårt för oss att bedöma.

- **G. VI. 378 (D. 196).** Gud är oändlig, och Djävulen är begränsad; det goda kan och går till oändlighet, medan ontet har sina gränser.
- **G. II. 317.** Last är inte en potentialitet att handla, utan ett hinder för potentialiteten att handla.

XVI. § 123 *Förbindelse med läran om analytiska omdömen*

- **G. V. 242 (N. E. 272).** Om någon önskade skriva som en matematiker inom metafysik och moral, skulle inget hindra honom från att göra det med stringens.
- **G. V. 18 (D. 98; N. E. 17).** Jag godkänner starkt herr Lockes lära om bevisbarheten hos moraliska sanningar.
- **G. II. 578 (D. 128).** Guds lycksalighet utgör inte en del av vår lycka, utan helheten.
- **G. II. 581 (D. 129).** Att älska sanningsenligt och osjälviskt är inget annat än att ledas till att finna behag i föremålets fullkomligheter eller lycksalighet. ... Denna kärlek har riktigt nog som sitt föremål substanser som är kapabla till lycksalighet.

XVI. § 124 *Riken av natur och nåd*

- **G. IV. 480 (D. 73; L. 304).** Andar har särskilda lagar som placerar dem ovanför materiens omvälvningar genom just den ordning Gud har inrättat där; och man kan säga att allt annat endast är skapat för deras skull, då dessa omvälvningar själva är anordnade för de godas lycksalighet och de ondas bestraffning.
- **G. VI. 168.** Jag håller med om att intelligenta väsens lycka är huvuddelen i Guds planer, eftersom de liknar honom mest; men jag ser inte hur det kan bevisas att detta är hans enda mål. Det är sant att naturens rike måste stå nådens rike till tjänst; men eftersom allt hänger samman i Guds stora plan, måste vi tro att nådens rike också på något sätt är anpassat till naturens rike, på ett sådant sätt att detta bevarar den största ordningen och skönheten, så att helheten bestående av båda blir den mest fullkomliga möjliga.
- **G. IV. 462 (1686).** Lycksalighet är för personer vad fullkomlighet är för varelser. Och om den fysiska världens existens första princip är dekretet att ge den så mycket fullkomlighet som möjligt, så måste den moraliska världens eller Guds stads – universums ädlaste del – första avsikt vara att sprida den största möjliga lycksalighet genom den.
- **G. IV. 391 (D. 63).** Naturen har så att säga ett rike inom ett rike, och ett dubbelt konungarike av förnuft och nödvändighet, eller av former och materiepartiklar.
- **G. VI. 621 (D. 231; L. 266).** Bland andra skillnader som existerar mellan vanliga själar och andar [esprits] ... finns också denna: att själar i allmänhet är levande speglar eller avbilder av universum av skapade ting, men att andar också är avbilder av

gudomen eller naturens upphovsman själv, kapabla att känna universums system och till viss del efterbilda det. ... Det är detta som gör att andar kan ingå i ett slags gemenskap med Gud och medför att han i förhållande till dem inte bara är som en uppfinnare till sin maskin (vilket är Guds relation till andra skapade ting) utan också som en furste till sina undersåtar, och till och med som en far till sina barn. Härav är det lätt att dra slutsatsen att alla andars totalitet måste utgöra Guds stad, d.v.s. den mest fullkomliga stat som är möjlig, under den mest fullkomliga monarken. Denna Guds stad, detta verkligt universella monarki, är en moralisk värld inom den naturliga världen och är det mest upphöjda och gudomligaste bland Guds verk; och det är i den som Guds härlighet verkligen består, ty han skulle sakna härlighet om inte hans storhet och godhet blev kända och beundrade av andar. Det är också i förhållande till denna gudomliga stad som Gud egentligen har godhet, medan hans visdom och makt uppenbaras överallt. Eftersom vi ovan har visat att det råder en fullkomlig harmoni mellan de två rikena i naturen, det ena av verkningsorsaker, det andra av ändamål, bör vi här också notera en annan harmoni, mellan naturens fysiska rike och nådens moraliska rike, d.v.s. mellan Gud betraktad som universums maskinarkitekt och Gud betraktad som den gudomliga andarnas stads monark. En följd av denna harmoni är att ting leder till nåd genom naturens egna vägar, och att denna jordklot till exempel måste förstöras och förnyas med naturliga medel just när andarnas styre kräver det, för att straffa somliga och belöna andra. Man kan också säga att Gud som arkitekt i alla avseenden tillfredsställer Gud som

> lagstiftare, och att synder därför måste bära sitt straff med sig, genom naturens ordning, och till och med i kraft av tingens mekaniska struktur; på liknande sätt kommer ädla handlingar att uppnå sina belöningar på vägar som, i förhållande till kroppar, är mekaniska, även om detta inte kan och inte bör ske omedelbart varje gång.

Med tack till 🏛️ Archive.org och 📚 The Bertrand Russell Society för att de ställt en skannad kopia av boken till förfogande på internet.

Kolla in Bertrand Russell-biblioteket och bibliografin på bertrandrussellsocietylibrary.org (säkerhetskopia på drew.edu).

🔭 CosmicPhilosophy.org

https://se.cosmicphilosophy.org/

Utskriven 3 januari 2026

Våra andra projekt:

- 🦋 GMODebate.org: Ett projekt som undersöker de filosofiska grunderna för eugenik, scientism, rörelsen "vetenskapens frigörelse från filosofi", det "anti-vetenskapliga narrativet" och moderna former av vetenskaplig inkvisition.