

Kraftens biologi

**En läsning av Hegels "Kraft och förstånd" utifrån
Leibniz organiska världsbild**

Av: Wilhelm Tham

Handledare: Sven-Olov Wallenstein
Södertörns högskola | Institutionen för Kultur och lärande
C-uppsats 15 hp
Filosofi | Hötterminen 2018



Abstract

This work seeks to trace the influence of G.W. Leibniz on G.W.F. Hegel and the chapter called 'Force and the Understanding' in his *Phänomenologie des Geistes*. Using Leibniz's theory of forces developed in texts such as *Specimen Dynamicum*, in which Leibniz argues against the Cartesians in favour of a 'dynamic' view on substances, it is here argued that the notion of biological life is of crucial importance for understanding Hegel's transition from Consciousness to Self-Consciousness at the end of 'Force and the Understanding'. For Leibniz, force is posited as that which gives unity to the monad, and this by functioning as their inner source of activity. This infusion of activity into the monad gives rise both to the physical world of bodies, as well as to the mental world of consciousnesses. Leibniz also sees force in direct analogy with biological life, as they share one characteristic feature, namely the capacity for 'perception' and 'desire'. Consequently, organic life is for Leibniz what is most real in the world, uniting all bodies with a conscious soul. This move, I argue, is essential for understanding Hegel in 'Force and the Understanding. More specifically, when Hegel's consciousness discovers that, through the dialectic of force and law, organic life has become its new object, it also realizes that its faculty of the Understanding [*Verstand*] is related to its very own biological nature. The outer world of appearance, consciousness realizes, is thereby intimately connected to the inner of things, the so called supersensible world. Hegel thus regards consciousness of biological life as a sort of bridge that unites the Understanding with the concept, or rather, unites internal thinking with the outside world. This gives rise to Consciousness' awareness of its own thinking, which is equivalent to it becoming a Self-consciousness.

Keywords: Leibniz, Hegel, force, understanding, self-consciousness, biology, organicism

Innehåll

Inledning.....	1
Bakgrund	2
Del 1: Leibniz och dynamiken	4
Metafysiska överväganden	4
Fysiska överväganden	6
Vetenskapen om krafter	9
Den organiska världsbilden	10
Del 2: Hegel om kraft och förstånd.....	13
Sammanfattning av Den sinnliga vissheten och Varseblivningen	13
Den allmänna rörelsen i ”Kraft och förstånd”	15
Kraftens dialektik	16
Kraftens lag och lagens kraft.....	19
Den förvända världen och steget mot självmedvetande	22
Slutsats	25
Bibliografi	27

Inledning

Det tredje avsnittet ”Kraft och förstånd” ur G.W.F. Hegels *Andens Fenomenologi* skildrar vad som kan kallas *kraftens* dialektik. Hegel väver i detta avsnitt samman sin skildring av medvetandets dialektiska resa mot högre medvetandeformer med resonemang i gränslandet mellan filosofi och naturvetenskap. Inom ramen för detta blir begreppet kraft (*Kraft*) av central vikt för Hegel, och detta begrepp hämtar han från G.W. Leibniz så kallade dynamik. Temat för föreliggande arbete är Hegels relation till Leibniz och hans kraftbegrepp. Leibniz hade lite mer än hundra år före *Andens Fenomenologi* publicerat sin *Specimen Dynamicum*, i vilken han inför begreppet kraft i sin fysik och metafysik, och detta främst i polemik mot den cartesianska synen på materia och rörelse. Till skillnad från cartesianerna som betraktade världen som till sitt fundament bestående av utsträckt materia argumenterar Leibniz för en syn på naturen som ytterst bestående av krafter, något som också anknyter till hans metafysiska principer om individuella substanser. Världens substantiella grund är inte utsträckning, hävdar Leibniz, utan snarare strömmar den fysiska världen fram genom vad han kallar primitiva krafter. För Leibniz uppstår materia och rörelse som en följd av dessa underliggande krafterns ömsesidiga interaktion och spridning. Resultatet av denna teori är en syn på naturen som fundamentalt bestående av krafter i opposition till varandra i ett ständigt pågående flöde; en organisk och dynamisk naturuppfattning.

I ”Kraft och förstånd” hämtar Hegel stor inspiration från denna aspekt av Leibniz tänkande. Snarare än som representant för den typ av dogmatiska metafysik som Kant hade opponerat sig mot i *Kritik av det rena förnuftet*, så förstås Leibniz av Hegel som en dialektisk tänkare om naturen och fysiken. Syftet med föreliggande arbete är att visa hur ”Kraft och förstånd” kan förstås utifrån Leibniz dynamiska tänkande, i synnerhet då det gäller slutet av detta kapitel, där medvetandet övergår till en ny skepnad i form av självmedvetande. Denna nyckelhändelse i *Fenomenologin* är inte helt enkel att förstå, och har således gett upphov till ett flertal olika tolkningar. Min avsikt är att visa hur Leibniz dynamiska teori om krafter och naturen kan hjälpa oss att förstå hur Hegel kan ha tänkt sig att denna övergång från medvetande till självmedvetande går till.

Bakgrund

Det har som sagt gjorts en mängd olika försök att tolka hur Hegel tänker sig att övergången från medvetande till självmedvetande sker. Det centrala problemet som varje sådan tolkning ställs inför är hur slutet på ”Kraft och förstånd” ska tolkas, det vill säga den passage där Hegel på ett kryptiskt och korthugget sätt talar om ”den förvända världen” (*die Verkehrte Welt*). I sin inflytelserika kommentar av Fenomenologin jämför Jean Hyppolite den förvända världen med Jesus bergspredikan i Matteusevangeliet, där Jesus talar i formen ”Ni har hört – men jag säger er”. Medvetandets erfarenhet av en förvänd värld får det att inse att en separation mellan två världar som det hade tidigare ställt upp, å ena sidan en yttre värld av framträdelser, och å andra en inre och abstrakt värld bortom sinnligheten, leder till en motsägelse. Genom den förvända världen sammanfaller de två världarna i en enda värld, och därmed når medvetandet genom att tanken om förvändhet nått stadium då det kan förstå sig själv som ett medvetande.¹ Hans-Georg Gadamer har gjort en annan intressant tolkning av den förvända världen, där han pekar på den dubbla innebörden av tyskans ”*verkehr*”, vilket kan referera till något förvänt, men också till något tokigt eller galet. Gadamer gör här också kopplingar till Platons formlära, där han läser förvändningen som ett slags dialektiskt spel mellan det lika och det olika. Detta spel ger upphov till en tanke om själv-identitet och liv, vilket i sin tur gör medvetandet medvetet om sig själv.² Slutligen kan även Joseph C. Flays tolkning av den förvända världen nämnas, där denna tolkas som ett slags *reductio ad absurdum*-argument mot möjligheten för varje form av pre-kantiansk metafysik. Enligt Flay framställer Hegel medvetet den förvända världen som en absurd position, och när medvetandet väl bli varse om dess absurditet så inser det också att distinktionen som den tidigare gjort mellan en värld av framträdelser och en översinnlig värld bortom inte går att vidhålla.³

Jag ser det inte som mitt syfte att försöka polemisera mot dessa tolkningar. Vad jag däremot vill göra här är att föreslå en annan sorts läsning av hur denna övergång sker, en läsning som i större mån än de tidigare nämnda utgår från Leibniz, och mer specifikt hans dynamik och organiska syn på naturen. Jag kommer försöka visa att Leibniz spelar en central roll i ”Kraft och

¹ Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, övers. Samuel Cherniak och John Heckman, Northwestern University Press (Evanston, 1974), s. 136-39.

² Gadamer, Hans-Georg, "The Inverted World", i *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, Nr. 3 (Mar, 1975), övers. John F. Donovan, s. 413f, 421f.

³ Flay, Joseph C., "Hegel's 'Inverted World'" i *The Review of Metaphysics* Vol. 23, Nr 4 (Jun, 1970), s. 662f, 676ff.

förstånd”, och då inte bara då Hegel diskuterar de leibnizianska begreppen om *passiva och aktiva krafter, sollicitation*, utan även då det gäller hela rörelsen som leder fram till självmedvetande. Jag förnekar inte att ett stort antal andra tänkare figurerar i Hegels diskussionen i ”Kraft och förstånd”, såsom exempelvis Kant, Newton, Hume, Schelling, Fichte. Det tycks mig dock som att Leibniz spelar en särskilt viktig roll, en roll som inte uppmärksammas av de nämnda kommentarerna.

Inom den senaste tidens Leibniz-forskning har det skett ett förnyat intresse för Leibniz fysik och biologiska världssyn. Medan man under 1900-talet var benägen att se Leibniz antingen som en sorts ärke-logiker som härleder sitt system ur strikta logiska principer, eller som en hårdnackad idealist som endast betraktar de medvetande monaderna som verkliga och allt annat som illusioner, så har idag en ny bild av Leibniz tänkande trätt fram.⁴ Tendensen är numera att betona Leibniz som en organisk tänkare vars värld består av, med Garbers ord, ”stora kryp som rymmer mindre kryp, som rymmer ännu mindre kryp, och hela vägen ner”.⁵ Detta har resulterat i en syn på Leibniz som på många sätt ligger närmare den syn på Leibniz som var rådande under Hegels samtid, då bland annat biologin som en avgränsad vetenskap började ta form.⁶ Vad jag vill visa i detta arbete är hur denna mer biologiskt inspirerade syn på Leibniz kan kasta nytt ljus över Hegels användning av Leibniz i ”Kraft och förstånd”, och i synnerhet då det gäller övergången från medvetande till självmedvetande. Jag vill dock understryka att det inte rör sig om att på något sätt syntetisera dessa två tänkare, utan snarare är min avsikt att visa på en tolkningslinje som går att dra mot bakgrund av denna organiska förståelse av Leibniz.

Detta arbete är disponerat i två delar. I den första delen beskriver jag Leibniz teori om krafter, samt hur denna ger upphov till en organisk och dynamisk syn på universum. I sina skrifter ställer Leibniz ofta uttryckligen sina egna ståndpunkter i direkt förhållande till Descartes och hans följare. Av detta skäl har jag valt, även om det inte hör till arbetets egentliga syfte, att analysera Leibniz i kontrast mot Descartes och cartesianismen, och detta också eftersom jag tror att Leibniz tänkande lättare framträder på detta vis, snarare än om han förstås isolerat. I den andra delen flyttar jag fokus mot Hegel och Kraft och förstånd. Först sker en kortare sammanfattning av

⁴ En av startpunkterna för detta förnyade intresse för Leibniz fysik och “biologi” är Daniel Garbers “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years” i *The Natural Philosophy of Leibniz*, Reidel Publishing Company (Dordrecht, 1985).

⁵ Garber “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years”, s. 29.

⁶ Smith, Justin Erik Halldór, ”Leibniz’s Hylomorphic Monad” i *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 19, Nr. 1 (Jan 2002), s. 21.

de två kapitel som föregår ”Kraft och förstånd”, det vill säga Den sinnliga vissheten och Varseblivningen. Därefter övergår jag till att i detalj redogöra för momenten i ”Kraft och förstånd” och hur dessa kan förstås mot bakgrund av Leibniz filosofi. Detta leder fram till slutet av kapitlet, nämligen den förvända världen. Här förklarar jag slutligen min tolkning av övergången från medvetande till självmedvetande, det vill säga det moment då medvetandet för första gången riktar sin blick mot sitt eget själv.

Del 1: Leibniz och dynamiken

Uppgiften för denna del är att visa hur Leibniz kan läsas som en organisk tänkare, det vill säga som en tänkare vars värld till sin yttersta beståndsdel består av biologiskt liv. Som vi ska se spelar även begreppet kraft en central roll för Leibniz. Argumenten som Leibniz anför för att införa begreppet kraft i sin ontologi kan förklaras utifrån två aspekter: för det första utifrån en *metafysisk* sida, och för det andra utifrån en *fysisk* sida. Gemensamt för båda sidor hos Leibniz är att de utgör en kritik mot den cartesianska synen på substanser, det vill säga synen på vad som konstituerar världen och naturens yttersta fundament. Låt mig börja med att diskutera den metafysiska sidan och därefter den fysiska.

Metafysiska överväganden

Ett av Leibniz centrala metafysiska argument som han riktar mot cartesianerna är att deras mekaniska syn på substanser såsom enbart bestående av utsträckning är oförmögen att förklara *enhetlighet* hos substanser, vilket leder till olösliga paradoxer i deras teori. Detta är ett argument som Leibniz upprepar gång på gång i sina texter, och som återfinns ända fram till slutet av hans produktion.⁷ Argumentet kan förklaras ungefär såhär. Enligt Descartes ontologi består den fysiska världen av materiell substans vars enda egenskap är geometrisk utsträckning: ”*res extensa*” – ting med utsträckning. Andra egenskaper hos tinget, såsom dess form, storlek och vikt, är endast en geometrisk härledning av detta ursprungliga attribut. Att ett ting har utsträckning implicerar även, resonerar Leibniz, att tinget kan delas i all oändlighet, eftersom varje delning av en sträcka ger upphov till en ny sträcka. Den fysiska världen består därmed enligt Descartes av en sammansättning materia som kan delas upp i mindre och mindre delar *ad*

⁷ Ett exempel på Leibniz senare texter där en variant av argumentet framförs är §§1-3 i *Monadologin*: se *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Natur & kultur (Stockholm, 1990) s. 73.

infinitum. Men en sådan syn på världen är paradoxal, hävdar Leibniz. För att dessa sammansättnings existens ska vara möjlig krävs det nämligen någonting odelbart som kan ge upphov till dessa sammansättningar. Det är orimligt, antar Leibniz, att varje sammansättning endast består av mindre sammansättningar ända mot oändligheten. Förutsättningen för existensen av sammansättningar måste därför vara existensen av *genuina enheter*, vilket är de sanna substanserna. Sådana enheter kan inte vara enbart materiella kroppar, då alla kroppar har utsträckning och därmed är sammansättningar. Inte heller kan dessa enheter bestå av rent matematiska punkter, för enbart punkter kan inte ge upphov till något existerande. Matematiska punkter uttrycker nämligen endast förhållanden mellan redan existerande ting, t.ex. två linjers intersektionspunkt. Descartes geometriska substansontologi där substanser enbart består av utsträckning leder på så vis till självmotsägelser.⁸

Av detta skäl hävdar Leibniz istället att substanser måste bestå av något absolut enkelt, såvitt existensen av substanser med enhet ska vara möjligt överhuvudtaget. Han kallar dessa enkla enheter för *monader* eller *substantiella former*.⁹ Här återknyter Leibniz uttryckligen till den aristotelisk-skolastiska traditionen, där *form* tillsammans med *materia* betraktas som grunden för varje existerande ting.¹⁰ Med begreppet monad syftar Leibniz på något som strukturerar själen eller *entelekin* tillsammans med *primär materia* på ett sådant sätt att de kan existera som en genuin enhet, det vill säga existera som en helt enkel och odelbar entitet, något som för Leibniz är ett nödvändigt krav för att fysiska kroppars sammansättning ska kunna bildas. Som vi ska se längre fram motsvarar monadens form det som Leibniz i sin dynamik kallar *primitiv aktiv kraft*,

⁸ Se t.ex. "A New system of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and the Body" i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 138f; eller också Leibniz korrespondens med Antoine Arnauld: G. W. Leibniz, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, övers. M.T. Mason, Philosophical Classics (New York, 1967), s. 120.

⁹ Leibniz använder olika begrepp i olika perioder av hans produktion. I hans mittenperiod, t.ex. *Metafysisk avhandling*, kallar han dem *substantiella former*, medan han i senare skrifter kallar dem *monader*, se t.ex. *Monadologin* eller *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*.

¹⁰ Inom Leibniz-forskningen är det omstritt huruvida Leibniz position är att substantiella former består av *både* form (själar) och materia (primär materia) eller *endast* icke-materiella själar. Den senare positionen, som utgör den mer traditionella synen på Leibniz, medför ett idealistiskt synsätt där den enda som genuint existerar är det mentala, och där materia i likhet med Leibniz syn på tiden och rummet endast är en abstraktion. Enligt en inflytelserik tolkning (Garbers "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years" från 1985) intar Leibniz den första positionen under sin mittenperiod och den senare positionen under sin senare "monadologiska" period. Andra tolkningar (se Phemister, Pauline, *Leibniz and the Natural World: activity, passivity, and corporeal substances in Leibniz's philosophy*, Springer (Dordrecht 2005) kap. 1) hävdar att Leibniz företräder den första positionen även under den senare delen av sin produktion, det vill säga även i *La Monadologin* och i *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*.

medan monadens primära materia motsvarar *primitiv passiv kraft*.¹¹ Det är således monaden och dess tillhörande kraft som möjliggör den enhetlighet hos substanser som Leibniz söker efter. Innan innebörden av detta kan bestämmas närmare är det nödvändigt att undersöka Leibniz syn på kraft inom fysiken.

Fysiska överväganden

Låt mig därför gå in på hur Leibniz argumenterar för införandet av begreppet kraft som en ontologisk entitet i sin fysik. Vi behöver nu granska vad Leibniz kallar sin *dynamik*, det vill säga hans vetenskap om krafter. Även här är Leibniz utgångspunkt en kritik av Descartes, då han uttryckligen ställer dynamiken mot *mekaniken*, vilket syftar på Descartes och hans följares fysiska lära. Det kan vara värt att poängtera att samtidigt som Leibniz motsätter sig mekaniken påpekar han åtskilliga gånger att han i sin fysik fortfarande är mekanist. Vad Leibniz vill åstadkomma med sin dynamik är en fysik som utgår från ett mekanistiskt ramverk men som avskaffar dessa felaktiga principer.

Leibniz kritik mot cartesianismen gav upphov till vad som senare kommit att kallas *vis viva*-kontroversen, vilket var en vetenskaplig kontrovers där Leibniz och hans kraftbegrepp stod i centrum. Leibniz kritik var riktad mot en av hörnstenarna i Descartes fysik, nämligen lagen som säger att den totala rörelsemängden i universum under alla omständigheter behålls konstant. Kritiken mot denna lag möttes av starka reaktioner från Descartes följare.¹² Idag kan lagen framstå som bisarr, men på Leibniz tid var den ett allmänt accepterat faktum; Leibniz själv medger att han tidigare betraktade den som "otvivelaktig".¹³ Lagen säger att om ett föremål i universum ökar i hastighet så måste ett annat föremål i samma grad minska i hastighet. I likhet med materia ansåg man alltså att hastighet aldrig kan förstöras eller tillfogas i universum.¹⁴ Att denna besynnerliga lag överhuvudtaget kunde etableras inom vetenskapen kan förklaras av den cartesianska synen på rörelse och förändring i allmänhet. Eftersom den fysiska världen enligt cartesianerna ytterst består av utsträckning tänkte man sig att rörelse kan härledes direkt ur utsträckning, ungefär som ett tings sfäriska form endast är ett resultat av dess utsträckning.

¹¹ Phemister, Pauline, *Leibniz and the Natural World: activity, passivity, and corporeal substances in Leibniz's philosophy*, kap. 2.

¹² För en detaljerad granskning av denna "kontrovers", se Carolyn Iltis "Leibniz and the Vis Viva Controversy" i *Isis*, Vol. 62, Nr 1 (Spring, 1971). Enligt Iltis präglades kontroversen av en omfattande begreppsförvirring och diverse missförstånd.

¹³ Leibniz, "Metafysisk avhandling", i *Valda Skrifter*, s. 47.

¹⁴ Iltis "Leibniz and the Vis Viva Controversy", s. 21f.

Rörelse uppstår då till följd av att föremål med hjälp av Gud ”blandas runt” i universums geometriska regioner. Eller annorlunda formulerat: rörelse sker som en modifikation av utsträckning. Av denna syn på rörelse följer att den totala rörelsemängden i universum måste hållas i balans av Gud, eftersom det hör till Guds perfektion att han aldrig ändrar uppfattning om hur universum bör vara utformat.¹⁵ Precis som utsträckning hålls därför rörelse och utsträckningens övriga modus som storlek och form i balans.¹⁶ Här kan vi alltså se hur principer inom den cartesianska metafysiken så att säga ”spiller över” i deras syn på den empiriska världen. Det vore för en cartesian lika orimligt att hävda att den totala mängden rörelse varierar i universum som att den totala mängden storlek eller form varierar i universum, eftersom alla dessa är modifikationer av världens totala utsträckning.

Leibniz var mycket skeptisk till Descartes syn på rörelse. För det första invänder han mot lagen om rörelsemängdens konservation, och ett argument mot denna lag går bland annat att finna i *Discourse de Métaphysique*. Här konstaterar Leibniz till att börja med att cartesianerna har rätt på så vis att de antar att *något* behålls konstant i universum. Detta är ett rimligt antagande, hävdar Leibniz i en tidstypisk anda, eftersom det ju är omöjligt att konstruera en evighetsmaskin som kan utvinna energi.¹⁷ Men cartesianerna har fel då de tror att det är rörelsemängden, mätt som massan gånger hastigheten (mv), som är konstant. Snarare är det kraften som är konstant i universum, mätt som massan gånger hastigheten i kvadrat (mv^2). Leibniz presenterar därefter ett matematiskt bevis för att kraft måste betraktas som något skilt från rörelsemängden, vilket får honom att hävda att det är den totala kraften, och inte rörelsemängden, som behålls konstant i universum.¹⁸

Dessa brister inom den cartesianska fysiken pekar enligt Leibniz även på brister hos deras metafysiska antaganden och principer. Han framhåller återigen att utsträckning såsom substansens enda attribut är en ohållbar ståndpunkt. ”Denna kraft är nu något annat än storleken, formen och rörelsen, varför man kan säga, att kroppens begrepp inte enbart består i utsträckning och dess modifikationer, såsom våra moderna tänkare [det vill säga cartesianerna] inbillar sig. Vi

¹⁵ Descartes, René, *Principles of Philosophy*, övers. Jonathan Bennet (1686). www.earlymoderntexts.org, s. 32f §36. Hämtad 5/12/2018.

¹⁶ Garber “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years”, s. 76.

¹⁷ Observera att medan Descartes hänvisade till Guds perfektion som anledning till att något måste behållas konstant i universum, så hänvisar Leibniz istället till omöjligheten att konstruera en evighetsmaskin – kanske säger detta något om deras respektive tänkande.

¹⁸ Leibniz, ”Metafysisk avhandling”, i *Valda Skrifter*, s. 47ff §§27-8. Se även Iltis, s. 23-8.

är därför tvungna att återinföra dessa väsen eller former som de har bannlyst.”¹⁹ Som Leibniz ser det behöver alltså varje fysiker, för att få världen att gå ihop, anta existensen av en underliggande entitet som styr kroppars rörelser i förhållande till varandra. Denna entitet är vad Leibniz kallar kraft. En annan punkt på vilken Leibniz kritiserar cartesianernas är deras sätt att låta Gud utgöra en direkt orsak till att rörelse är möjligt. I *Specimen Dynamicum* skriver han:

Jag tror inte det finns någon naturlig sanning i saker vars förklaring [*ratio*] söks direkt ur Guds handling eller vilja, utan snarare att Gud alltid har utrustad tingen själva med något med vilket dess egenskaper kan förklaras.²⁰

Vad Leibniz understryker är att rörelse måste förklaras som något inneboende hos tingen i sig, och helt utan att Guds makt åberopas som en del av förklaringen. Det är förvisso sant för Leibniz att Gud är den yttersta grunden till allt existerande och i förlängningen också grunden till alla naturens lagar, men detta faktum har enligt honom inget att tillföra då det gäller att vetenskapligt förklara fysiska fenomen i naturen. På denna punkt skulle man kunna säga att Leibniz faktiskt är mer mekanistisk än Descartes själv. Förklaringar av rörelse och dess lagar måste helt och hållet sökas internt hos tingen, och Descartes förklaring av rörelse blir på så sätt illegitim eftersom den bryter mot denna princip och använder Gud som en bärande del av förklaringen. Återigen pekar alltså Leibniz argumentation mot behovet av att begreppsliggöra någonting helt och hållet inre hos tingen. Man kan se det som att Leibniz ersätter Descartes Gud som en transcendent källa till rörelse med en *immanent* källa hos tingen själva, nämligen den kraft som är en inneboende del av varje ting.

Detta leder vidare till den tredje aspekten av Leibniz kritik mot den cartesianiska synen, nämligen en kritik mot Descartes övergripande tes att rörelse endast är ett modus av utsträckning. Vi har nyss konstaterat att Leibniz anser att källan till aktivitet måste härstamma från tingens inre, och inte från Gud som något externt. Hos tingens inre finns dock enligt cartesianerna ingenting annat än ren utsträckning, och ren utsträckning kan inte ensamt ge upphov till aktivitet och rörelse, eftersom utsträckning till sin natur är helt passivt. Detta skapar ett olösligt problem för cartesianerna: antingen måste de på ett illegitimt åberopa Gud i sin förklaring av rörelse, eller

¹⁹ Leibniz, ”Metafysisk avhandling”, i *Valda Skrifter*, s. 49 §28.

²⁰ Leibniz, “A Specimen of Dynamics”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 125.

så måste de visa hur aktivitet kan uppkomma enbart ur utsträckning, vilket enligt deras egen teori måste vara omöjligt. Dessa problem hos cartesianernas sätt att betrakta rörelse inom fysiken pekar enligt Leibniz mot samma slutsats som han drog utifrån ett enbart metafysiskt perspektiv, nämligen behovet av att återgå till en mer aristotelisk syn där kroppen betraktas som någonting *utöver* enbart utsträckning. För att få den fysiska världen att bli logiskt koherent behövs det ett element som kan ge upphov till genuin enhetlighet åt kroppsliga substanser. För Leibniz är detta element monaden, och närmare bestämt monadens innehåll bestående av vad han kallar aktiva och passiva primitiva krafter. Detta leder oss in på nästa del av vår analys, vilket är att undersöka Leibniz teori om krafter,

Vetenskapen om krafter

När Leibniz talar om begreppet kraft i *Specimen Dynamicum* inför han två skilda distinktioner, dels mellan *passiva* och *aktiva* krafter, och dels mellan *derivativa* och *primitiva* krafter, vilket ger sammanlagt fyra typer av kraft. *Aktiva krafter* uttrycker sig genom rörelse och acceleration hos kroppar, och kan både syfta på kraften hos en fallande sten, eller hos kraften hos stenen i en laddad slunga innan stenen skjuts iväg. I det senare fallet uttrycker sig kraften endast som en ”sollicitation” till rörelse, det vill säga som något som så att säga lockar till sig en kommande rörelse.²¹ Som vi ska se längre fram är begreppet sollicitation ett viktigt begrepp för Hegel i ”Kraft och förstånd”.

Passiva krafter har att göra med två andra egenskaper hos kroppar: dels kroppars ogenomtränglighet och dels deras tröghet. Medan aktiva krafter är förknippade med ett frigörande av rörelse kopplas alltså de passiva krafterna tvärtom med ett inneboende motstånd mot rörelse.²² En viktig sak att observera hos både de aktiva och passiva krafterna är att även om de förekommer i förening med rörelse eller motståndet mot rörelse, så är de fortfarande distinkta från rörelse. Skillnaden är mycket avgörande för Leibniz. De aktiva krafterna *är* inte själva rörelsen hos en kropp, utan snarare bör de betraktas som *upphovet* till kroppens rörelse. På samma sätt syftar de passiva krafterna inte på kroppars ogenomtränglighet eller tröghet i sig, utan snarare representerar de det som förmår en viss kropp att göra motstånd mot andra kolliderande kroppar. Leibniz menar till och med, även om detaljerna kring detta är oklara, att det som fysikern benämner som ett föremåls utsträckning i själva verket är föremålets sammanlagda

²¹ Leibniz, “A specimen of Dynamics”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 121.

²² Leibniz, “A specimen of Dynamics”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 119f.

motstånd mot rörelse. Med andra ord, det vi erfar som ett föremåls utsträckning är enbart en abstraktion baserad på föremålets passiva kraft.²³ Denna distinktion är viktig eftersom det gör det möjligt för Leibniz att hävda att kraften är något *mer verkligt* än rörelse och utsträckning. För Leibniz är nämligen begreppet om utsträckning, storlek och rörelse i någon mån ”imaginärt och något av våra perceptioner beroende”, och detta till skillnad från begreppet kraft, som utgör universums absoluta verklighet.²⁴

Den andra distinktionen Leibniz gör gällande hos begreppet kraft är den mellan *derivativa* och *primitiva* krafter. *Derivativa krafter* kan beskrivas som kraften så som den yttrar sig, eller så som den realiserar sin inre princip. Det är denna expressiva typ av kraft som observeras hos ting i rörelse och som fysikern strävar efter att fastställa lagar för. Men om de derivativa krafterna innebär en externalisering av ett inre hos kraften, vad är då detta inre? Leibniz svar är vad han kallar *primitiva krafter*. Medan de derivativa krafterna agerar på en fysisk nivå är de primitiva krafterna verksamma på en metafysisk nivå. De är upphovet till de derivativa krafterna och därmed också den ursprungliga källan till att förändring överhuvudtaget sker i världen. Leibniz ser det som att de derivativa krafterna är ett modus eller en accidens av de primitiva krafterna.²⁵ Primitiv kraft, understryker han, existerar som en inneboende rörelse hos alla substanser i universum, men det är endast ibland som denna kraft omsätts i derivativ kraft, vilket är då rörelse äger rum på så sätt att det kan studeras inom fysiken. Enligt Leibniz är det således ”motsatt tingens natur att en kropp kan vara helt och hållet vilande”.²⁶ Även hos en till synes vilande kropp är de primitiva krafterna alltid verksamma.

Den organiska världsbilden

Utifrån det som sagts framgår det att Leibniz värld är en värld som skiljer sig mycket radikalt från Descartes. Medan Descartes mekaniska filosofi ger en statisk och biljardbollslignande värld där materia med hjälp av Gud förflyttas fram och tillbaka längs de tre geometriska dimensionerna, så är Leibniz värld dynamisk och fylld av liv ända ner till botten. Enligt Leibniz består världen ytterst sett av vad som kallas primitiv kraft, vilket vi har sett är en livskraft som oavbrutet strömmar ur var och en av universums monader, som är oändligt många till antalet.

²³ Garber, “Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years”, s. 80ff.

²⁴ Leibniz, ”Metafysisk avhandling”, i *Valda Skrifter*, s. 40 §12. Se även s. 49 §28.

²⁵ Leibniz, “On body and Force, Against the Cartesians”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 253.

²⁶ Leibniz, “A specimen of Dynamics”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 119.

Implikationerna av Leibniz syn kan sammanfattas i följande tes: fysiken är reducerbar till en sorts biologi.²⁷ Leibniz förstår nämligen fysiska krafter i direkt analogi med aktivitet och passivitet hos organismer. I *Système nouveau* skriver han:

Jag var tvungen att, så att säga, rehabilitera *substantiella former*, som i dessa dagar är så vanryktade, men på ett sätt som gör dem begripliga och som skiljer deras lämpliga användning från deras tidigare missbruk. Jag fann då att deras natur består i *kraft* [*force*], och att det ur dem följer något i analog med *känslor* [*sentiment*] och begär [*appétit*].²⁸

Det finns alltså en väsentlig likhet mellan krafterna och det biologiska livet på så sätt att både erfar ett begär, det vill säga att de erfar en sorts ”dragnings” åt ett visst håll, vilket är något som också tillför en slags aktivitet och drivkraft hos dem. Denna likhet är inte en tillfällighet för Leibniz, utan snarare representerar den primitiva kraften och det organiska livet en och samma sak. I kontrast till mekanisternas utsträckta substanser är det det biologiska livet, vilket uttrycks hos den kroppsliga substansen som föreningen mellan form och materia, som för Leibniz utgör världens yttersta beståndsdel. I denna slående passage ur *Monadologin* skriver han:

Den kropp som tillhör en monad vilken är dess enteleki eller själ utgör tillsammans med entelekin vad man kan kalla *ett levande väsen* och tillsammans med själen vad man kan kalla ett *djur*... På så sätt är varje levande väsens organiska kropp ett slags gudomlig maskin eller naturlig automat, som oändligt överträffar alla konstgjorda automater. Ty en maskin, som framställs genom människans konst, är inte maskin i var och en av sina delar... Naturens maskiner däremot, dvs. de levande kropparna, är maskiner också i sina minsta delar, och det i det oändliga.²⁹

²⁷ Jag är medveten om att termen ”biologi” är en helt och hållet anakronistisk term för Leibniz. Biologin som ett avgränsat vetenskapsfält etablerades först i mitten på 1700-talet och i början på 1800-talet. Som vi ska se längre fram skulle dock Leibniz komma att bli en viktig inspirationskälla för den moderna biologins framväxt, i synnerhet då det gäller den gren som kallas mikrobiologi. Att termen inte fanns på Leibniz tid borde inte ha någon betydelse för vår tolkning här.

²⁸ Leibniz, “A New system of the Nature and Communication of Substances, and of the Union of the Soul and the Body”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 139

²⁹ Leibniz, ”Monadologin”, i *Valda skrifter*, s. 84, §§63-4.

Allt i naturen är således levande för Leibniz, eftersom varje monad konstitueras av kombinationen mellan medvetande och materia, samt av en primitiv kraft. Ur varje monad framspringer ett oavbrutet flöde av kraft som varierar i grad av aktivitet och passivitet. Kraften fungerar som en ”inre princip” hos varje kroppslig substans, vilket åstadkommer både dess enhetlighet såväl och dess möjlighet att genomgå förändring.³⁰

Att Leibniz betraktar världen utifrån detta biologiska perspektiv kan också förstås utifrån de tekniska framsteg som skedde under hans samtid, närmare bestämt utvecklingen inom mikroskopi, vilket gjordes av bl.a. den nederländska naturforskaren Antoine van Leeuwenhoek (1632–1723). Till följd av mikroskopets upptäckt blev man plötsligt varse om att världen består av mer liv än vad man tidigare trott; genom att zooma in tillräckligt med mikroskopet gick det att observera maskar och annat som annars vore osynligt för ögat. Man upptäckte också att levande djur kan vara värdar åt mindre djur; bland annat hittades det diverse leva organismer i människans matsmältningssystem. Detta förbryllade till en början forskarna, då man tidigare utgått från en aristotelisk syn som förenklat kan sammanfattas i formeln: ”en kropp, en substans”. Leibniz var såklart mycket medveten om dessa upptäckter, och det gör det också lättare att se varför han tänkte som han gjorde i sin filosofi. För om det nu visat sig existera liv på en lägre nivå än vad ögat kan uppfatta, är det inte då möjligt att liv existerar hela vägen ner och överallt i alla kroppar? Leibniz lära om krafter och monader bör förstås som just detta, en värld där biologiskt liv existerar även till sin allra minsta beståndsdel. I denna värld utgör monaden utgör den lägsta nivån av existerande ting, och ur varje monad strömmar kraft, det vill säga den livskraft som utmärker allt liv. Man kan därför se det som att mikroskopet bidrog till en ny syn på världen och naturen, där distinktionen mellan vad som är liv respektive livlöst började att ifrågasättas.³¹

Efter Leibniz död fortsatte det vetenskapliga intresset för mikrobiologin, och Leibniz filosofi kom bli en stor källa till inspiration för denna utveckling.³² Som Smith visat var det främst för sin naturvetenskap som Leibniz var känd under perioden efter sin död.³³ Leibniz kom

³⁰ Leibniz, ”Monadologin”, i *Valda skrifter*, s. 74f, §10, 15.

³¹ Smith, Justin Erik Halldór, ”Leibniz’s Hylomorphic Monad” s. 22f.

³² Som kuriosas kan nämnas att några Leibniz-inspirerade mikrobiologer upptäckte ett nytt släkte av maskar som de valde att vetenskapligt benämna som ”*Monas*” just efter Leibniz monader. Exempel på arter ur släktet är *Cryptomonas*, *Monas minima*, och *Panzermonade*. Se Smith, Justin Erik Halldór, ”Leibniz’s Hylomorphic Monad” s. 24.

³³ Smith, Justin Erik Halldór, ”Leibniz’s Hylomorphic Monad”, s. 22.

till viss del att betraktas som fadern till den framväxande gren inom vetenskapen som kallas biologi. Detta leder oss slutligen fram till Hegel och till den tyska idealismen. Som Beiser påpekar kom Leibniz att bli en mycket viktig tänkare för filosoferna under denna period, då det gällde att på olika sätt röra sig bortom Kant. Genom bl.a. Herder och Schelling fick Leibniz fysik något av en renässans i slutet av 1700-talets filosofi, något som Hegel tog starkt avtryck av.³⁴ Låt mig nu övergå till att undersöka på vilket sätt Hegel lät sig inspireras av Leibniz i Andens fenomenologi och på vilket sätt Leibniz idéer om det organiska kan låta oss förstå kapitlet kallat ”Kraft och förstånd”.

Del 2: Hegel om kraft och förstånd

I den förra delen beskrev jag hur Leibniz filosofi ger upphov till en fullkomligt organisk syn på världen. Det biologiska livet, som utmärks av föreningen mellan materia och världen, och vars aktivitet har sin i källa i den primitiva kraften, fyller varenda del av universum ut i sina minsta beståndsdelar. Jag kommer nu att vända mig mot Hegel och mot det kapitel i Andens Fenomenologi som kallas ”Kraft och förstånd”. Det övergripande syftet med det här arbetet är som sagt att visa hur Leibniz organiska världsbild ligger till grund för den dialektiska rörelse som Hegel utvecklar där, och hur detta förklarar medvetandets övergång till självmedvetande.

Sammanfattning av Den sinnliga vissheten och Varseblivningen

”Kraft och förstånd” befinner sig i ett relativt tidigt stadium av Fenomenologin och innebär slutet på den första avdelningen som kallas ”Medvetande”. För att förstå vad det är som pågår där kan det vara lämpligt att i grova drag förklara vad som har skett i de tidigare två delarna av detta avsnitt, vars namn är ”Den sinnliga vissheten” respektive ”Varseblivningen”. Hegels övergripande syfte med boken är att skildra medvetandets utveckling mot högre och mer komplexa medvetandeformer, och därigenom närma sig vad han kallar det absoluta vetandet. Vi får som läsare följa medvetandets resa mot allt högre vetande, och denna resa börjar i ett grundläggande stadium som kallas ”sinnliga vissheten”. I detta stadium utger sig medvetandet för att kunna förstå helheten av världen enbart med sinnesdata. Den sinnliga kunskapen är det absoluta, hävdar medvetandet, eftersom den är den mest *omedelbara* och konkreta av kunskaper.

³⁴ Beiser, Frederick, *Hegel*, Routledge (London, 2005), s. 80f, 86f.

Den absoluta sanningen finns i det sinnligas *Detta*, det vill säga dess *Här* och *Nu*. Medvetandet tror sig alltså möta sitt föremål på ett fullkomligt rikt och sannfärdigt sätt, eftersom den inte använder några överflödiga teorier och begrepp i sitt kunskapsinhämtande.³⁵

Men denna sinnliga kunskap visar sig emellertid vara långt mindre enkel och oproblematiserad än vad medvetandet till en början tror. ”Denna visshet utger sig faktiskt själv för att vara den mest abstrakta och fattigaste sanningen”.³⁶ Att så är fallet beror på att medvetandet utan att vara medveten om det använder *allmänna begrepp* i sin kunskapsinhämtning, det vill säga använder begrepp som kan tillämpas på en mångfald av ting och inte bara på något enskilt. Det sinnligas *enskilda* Här och Nu är båda förmedlade genom en *mångfald* Här och Nu. ”Om jag säger ett *enskilt ting*, så säger jag det snarare lika mycket som helt *allmänt*, ty alla är ett enskilt ting...”.³⁷ Sinnlighetens dialektik visar alltså för medvetandet att det allmänna är sinnesdatans egentliga grund. Sinnlig kunskap uppkommer aldrig omedelbart, vilket medvetandet till en början tror, utan sådan kunskap är alltid redan *förmedlad* genom allmänna begrepp.

Denna insikt leder medvetandet vidare till nästa medvetandegestalt, som kallas ”Varseblivningen”. Den sinnliga vissheten har hos varseblivningen blivit upphävt (*aufheben*), det vill säga tagen till ett högre stadium där sinnligheten både är negerad men samtidigt fortfarande bevarad. I varseblivningen är nu tinget och med dess tillhörande egenskaper föremålet för medvetandet, som nu frågar sig hur det är möjligt för allmänhet att förmedlas genom ett ting. Hur kan det allmännas natur förstås med hjälp av det varseblivna tinget? Hegels exempel på ett varseblivet ting är en bit salt. Samtidigt som saltet erfars som *ett* bestämt ting, vilket uttrycker det som tidigare kallades sinnlighetens *Här* och *Nu*, så erfars saltet lika mycket som en mångfald av egenskaper, såsom dess färg, smak och form, vilket Hegel kallar tingets *Också*. Dessa egenskaper är oberoende inför varandra och ett ”likgiltigt *Också*”, det vill säga saltets färg har ingen påverkan på dess form, och vice versa.³⁸ Tinget framstår därmed för medvetandet som slags en behållare för en mängd orelaterade egenskaper. Men detta visar sig enligt Hegel vara en ensidig syn. Varje egenskap hos tinget måste nämligen själv vara något *bestämt*, det vill säga uttrycka sig som *en* egenskap, och därför kräver varje egenskap någon form av relaterande och negerande till

³⁵ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Andens Fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein, Thales (Riga, 2008), s. 113 §90-1.

³⁶ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 113 §91.

³⁷ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 121 § 110.

³⁸ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 123 §113.

motsatta egenskaper. Tinget är ”inte bara ett *Också*, likgiltig enhet, utan också *Ett, uteslutande enhet*”.³⁹ Medvetandet inser på så sätt att det inom tinget pågår ett oavbrutet spel, ett dynamiskt förhållande mellan tinget och dess egenskaper, där *Ett* och *Också* ömsesidigt negerar varandra fram och tillbaka. Det är just denna rörelse som utgör det varseblivna tinget. Medvetandet inser vidare att detta spel inte endast sker på tingets sida, utan att det även pågår ett oavbrutet spel mellan varseblivningen och dess föremål, som är en mångfald av ting. Medvetandet erfar alltså *annanvaro* både inom och mellan tingen. Därmed visar sig det väsentliga hos varseblivningen inte vara ett statiskt förhållande mellan medvetande och dess föremål, där varseblivningen passivt tar emot tinget och dess egenskaper. Tvärtom är det väsentliga just dessa högintensiva växlingar där alla delar av varseblivningen reflekteras genom sina motsatser. Det varseblivna tingets individualitet har därmed brutits ned och visat sig endast bestå av en mängd relationer.⁴⁰

Således avslutas varseblivningen med att medvetandet inser att allmänheten hos det varseblivna tinget som framträdde ur den sinnliga vissheten fortfarande är *betingat* av det sinnliga. Medvetandet måste nu söka det *obetingade allmänna*, det vill säga en allmänhet som söks bortom världen av sinnliga ting, och som istället riktar sig mot ett högre och mer abstrakt tänkande.⁴¹ Medvetandet har därigenom rest sig från varseblivningen till en högre medvetandeform, nämligen *förståndet*.⁴²

Den allmänna rörelsen i ”Kraft och förstånd”

Vi är således framme i ”Kraft och förstånd”. Den allmänna rörelsen som Hegel skildrar här kan sammanfattas på följande sätt. I varseblivningen analyserades det varseblivna allmänna genom tinget och dess egenskaper. I de moment som utspelades där bröts tinget successivt ned till att enbart bestå av relationer. Tinget visade sig därmed vara en slags abstraktion och endast skenbart ett enhetligt och individuellt ting. Det nya föremålet för medvetandet blev därför tingets relationalitet som sådan, eller rättare sagt ”enheten av *försigvaron* och *för-annan-varon*”, vilket Hegel kallar det *obetingat allmänna*, ett nytt allmänt begrepp för medvetandet.⁴³ Liksom den

³⁹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 124 §114.

⁴⁰ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 130f §125.

⁴¹ Som Harris i *Hegel's Ladder* (s. 262) påpekar så bär det obetingade allmänna likheter med Kants ”tinget i sig”, då båda representerar något som saknar en sinnlig aspekt som villkor för dess existens. Det obetingade är dock inte ett ”ting” för Hegel, eftersom tinget hörde till varseblivningens medvetandegestalt.

⁴² Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 131f §129.

⁴³ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 135 §134.

sinnliga vissheten upphävdes som medvetandeform och övergick till varseblivning, har nu varseblivningen upphävts till förståndet, vilket för Hegel är *begreppets* domän.⁴⁴ Till en början tolkar förståndet det obetingade allmänna som sitt *föremål*, och detta i likhet med hur varseblivningen tidigare betraktade tinget. Medvetandets kommer nu genom förståndets dialektik att bli allt klarare över att detta föremålsfokuserade tänkande är otillräckligt, och att dess föremål lika mycket behöver betraktas såsom begrepp.⁴⁵

Att medvetandet bli varse om begreppets betydelse för dess egna tänkande är en insikt som sker först i och med medvetandet inträde i förståndet. Genom kapitlets gång inser medvetandet successivt vad detta begreppsliga tänkande verkligen innebär, nämligen att dess reflektion inte bara är riktat mot något utanför det själv, utan att det lika mycket är riktat mot det egna medvetandets strukturer. Det inser därmed att det själv är delaktigt i skapandet av föremålet som det är riktad mot, det vill säga det förstår att det själv och dess föremål i själva verket är en och samma sak. Den förenande faktorn mellan det själv och tinget visar sig vara det organiska livet, vars hela väsen består just i den konstanta växlingen av skillnader, något som också visat sig vara konstitutivt för hela förståndets verksamhet. Detta fullständiga klargörande av begreppets roll hos förståndet, vilket sker till följd av dess förståelse av det biologiska livet, leder därigenom medvetandet att övergå till självmedvetande, vilket markerar slutet på ”Kraft och förstånd”.

Kraftens dialektik

Föregående stycke var en allmän sammanfattning av vad som sker i ”Kraft och förstånd”. Låt oss nu ta vid i början av texten och följa Hegels argumentation i detalj, steg för steg. Det är också nu det kommer bli tydligt hur betydelsefull Leibniz är i detta kapitel. När förståndet ställs inför det obetingat allmänna så förstås det i form av begreppet *kraft*. Till skillnad från varseblivningen och

⁴⁴ Termen förstånd (*Verstand*) är en central term för Hegel, liksom för den tyska idealismen i allmänhet, där det exempelvis hos Kant betecknar det säte hos medvetandet som tillhandahåller reglerna för att förbinda sinnlig åskådning med begrepp, det vill säga tillhandahåller de så kallade förståndskategorierna (Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, s. 210, B130). Även Leibniz använder förstånd för att beteckna ett mer begreppsligt tänkande, något som han i *De Ipsa Natura* kopplar till just förmågan att förstå krafter. ”Denna inneboende kraft kan förstås tydligt, men den kan inte förklaras genom föreställningsförmågan, det vill säga, i termer av storlek, form, färg och liknande: och självklart bör det inte förklaras på det sättet, lika lite som en själ. Kraft är nämligen en sak som inte begrips av föreställningsförmågan [imaginatione], utan av förståndet [intellectu].” Se Leibniz, ”On Nature Itself”, i *Leibniz: Philosophical Essays*, s. 159 §7.

⁴⁵ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 134 §132. ”Detta obetingade allmänna, som hädanefter är medvetandets sanna föremål, är fortfarande såsom dess *föremål*; medvetandet har ännu inte fattat sitt *begrepp* såsom *begrepp*.”

dess statiska ting är kraften något dynamiskt, det vill säga något som uttrycker handling och interaktion. Därför måste förståndet lära sig se bortom världen av ting, och istället anta en naturvetenskaplig blick där tingen ses som ett resultat av krafters ömsesidiga interaktion. Kraften representerar alltså det inre hos tingen: ”det obetingat allmänna framträder i egenskap av *icke-föremålslighet* eller som tings *inre*”.⁴⁶ Detta ligger helt i linje med Leibniz syn på kraften som det som infogar aktivitet och liv hos det statiska *res extensa*. Kraften kan inte erfaras direkt av det sinnliga, utan är verksam enbart som en osynlig grund som konstituerar tings endast skenbara individualitet och bestämdhet.

Kraftens mest fundamentala egenskap för Hegel är dess tvåsidighet: å ena sidan existerar kraften som inre och *egentlig* (för-sig-varo); å andra sidan existerar kraften som den uttrycks eller som sin *yttring* (för-annan-varo). Leibniz distinktion mellan primitiva (det inre) och derivativa krafter (yttring) gör sig här påmind. Hegel understryker att de två sidorna hos kraften är sammanflätade, då deras åtskillnad bara är möjlig ”i tanken”, det vill säga bara inom förståndets begreppsliga tänkande, och inte i verkligheten. Det inre behöver nämligen av nödvändighet något att yttra sig genom, och yttringen behöver något inre att uttrycka, och på så vis är det inre och det yttres existenser ömsesidigt beroende av varandra.⁴⁷ Eller som Hyppolite formulerar det: ”kraften är enheten av den själv och dess yttring”.⁴⁸

Till en början betraktar förståndet kraften som något individuellt och enskilt, som ett bestämt *Ett* sprungen ur en bestämd punkt (eller som en monad för att tala med Leibniz). Men i likhet med varseblivningens dialektik splittras snart denna enskildhet och gör att flera krafter framträder för medvetandet. Förloppet då en kraft splittras och blir två kan förklaras på följande sätt. Som tidigare nämndes ligger det i kraftens natur att yttra sig mot ett annat. Endast genom yttringen, det vill säga genom att bli *reflekterad i sig*, blir kraften ett bestämt *Ett*. Men när kraften yttrar sig så sker denna yttring mot en mångfald av ting och materier, varav dessa blir påverkade av kraften. På så sätt *solliciterar* dessa materier den enskilda kraften, det vill säga de drar till sig kraftens yttring. Men detta innebär lika mycket att *dessa* materier yttrar sig; och deras yttring sker närmare bestämt som en annan kraft *genom* den första kraftens yttring. Och som vi såg innan implicerar en krafts yttring alltid något inre hos en kraft. Alltså var den första kraften hela tiden yttrad mot en annan kraft, eller annorlunda formulerat: bakom mångfalden av materier låg hela

⁴⁶ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 138 §136.

⁴⁷ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 136f §136.

⁴⁸ Hyppolite, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, s. 121.

tiden en motstående kraft med vars hjälp den första kraften yttrade sig. Den enskilda kraften når därför bara sin bestämning i en ständigt pågående växelverkan med en annan kraft. En ensam kraft implicerar på så sätt en mångfald av krafter.⁴⁹

Kraften är alltså till sin natur alltid redan inbegripen i en interaktion med en motstående kraft. Den ensamma kraften är expansiv och vill yttras genom en annan kraft, det vill säga kraftens natur är att samtidigt vara både *Ett* och ett *medium*. I beskrivningen av denna relation mellan två självständiga krafter dyker termen *sollicitation* upp, vilket är en term Hegel plockar från Leibniz dynamik, även om Hegel vrider en aning på dess betydelse. Den ena kraften verkar som *solliciterande* och den andra verkar som *solliciterad*. Med detta menar Hegel att ena sidan drar till sig den andra sidans yttring, såsom ovan beskrevs. Den *solliciterande* sidan förblir därför *passiv*, medan den *solliciterade* sidan kan aktivera sin verksamhet. På så sätt låter sig en enskild kraft förbli självständig och bestämd, trots att dess yttring är beroende av en annan.

Men i samma veva som Hegel inför denna distinktion mellan krafter så erfar medvetandet dess kollaps. Distinktionen visar sig vara självupphävande. De två krafterna visar sig nämligen vara *precis lika* passiva och aktiva, och *precis lika* solliciterande och solliciterade. Detta moment av upphävande kan förklaras mot bakgrund av Leibniz teori om kollision och rörelse i del två av *Specimen Dynamicum*, där han kan sägas ge en närmast ”fenomenologisk” beskrivning av kollisionen mellan kroppar.

Om vi håller framträdelsen i ett givet fenomen konstant, oavsett vilken den sanna hypotesen slutligen än må vara, oavsett vilken kropp vi till sist tillskriver rörelse eller vila, så skulle samma utfall gå att finna i fenomenet i fråga [...] Och detta är just precis vad vi erfar. För vi skulle nämligen känna samma smärta oavsett om vår hand slår mot en sten i vila [...] eller om stenen slog mot vår vilande hand med samma hastighet.⁵⁰

I detta scenario erfar alltså medvetandet det som likgiltigt huruvida det är handen eller stenen som är den aktiva eller den passiva sidan, respektive vilken sida som är solliciterande eller solliciterad. Erfarenheten, det vill säga smärtan, är den samma i vilket fall. Detta beror på att när jag slår min hand mot stenen så aktiveras stenens passiva kraft, det vill säga dess

⁴⁹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 138 §137.

⁵⁰ Leibniz, “A Specimen of Dynamics”, i *Philosophical Essays*, s. 131.

ogenomtränglighet. Men denna passiva kraft verkar samtidigt som en aktiv kraft mot min hand, eller rättare sagt jag erfar dess passiva kraft såsom en aktiv kraft. Stenen aktiverar därför handens ogenomträngliga passiva kraft, vilket jag erfar som smärta. Resultatet av detta är alltså: *både handen och stenen erfars som precis lika passiva och aktiva på samma gång*. Hos medvetandet pågår alltså ett slags nollsummespel hos distinktionen mellan krafter, där varje sollicitation redan är solliciterad, och varje aktiv kraft redan är passiv, och vice versa. Distinktionen mellan krafternas båda sidor visar sig inom dialektiken enbart vara ett försvinnande moment.⁵¹

Kraftens dialektiska rörelse fram till nu kan sammanfattas i följande progression. I det första momentet var kraften Ett; kraften såsom en enskild enhet. Denna enhet splittrades och blev en kraft ställd mot en annan kraft; kraft såsom en mångfald, vilket var det andra momentet. Denna relation mellan krafter visade sig dock leda till att både sidors bestämningar löstes upp, det vill säga skillnaden mellan solliciterande och solliciterad respektive aktiva och passiva krafter visade sig endast kunna skiljas åt på ett teoretiskt plan, och inte i praktiken. Detta klargör också för medvetandet det ofruktbara hos begreppet kraft, nämligen att det enbart är en sorts tankeabstraktion som omöjligen kan realiseras. ”Kraftens realisering är alltså samtidigt en förlust av realitet”.⁵² Bestämningarnas upplösning har nu lett medvetandet till ett tredje moment, ett moment där kraften betraktas som ett enda pågående *spel av krafter*; kraften såsom en enhet hos mångfalden.

Kraftens lag och lagens kraft

Vad som återstår för förståndet är alltså nu endast ett spel av krafter som saknar bestämning, eller rättare sagt ett spel där krafternas bestämning endast skapas genom ett ständigt pågående utbyte av bestämningar. Frågan är nu hur dialektiken ska kunna fortsätta utifrån denna position. Än så länge har kraften främst förståtts utifrån sin yttring och de relationer som skapades av dessa. Men som Hegel till en början anmärkte rymmer kraftens begrepp lika mycket sitt inre såsom sin yttring. Vägen framåt för medvetandet blir därför att försöka analysera det inre hos kraften i närmare detalj, det vill säga att analysera ”tingens inre, som ett inre”, som Hegel säger.⁵³ Men detta inre framstår till en början som något oåtkomligt för medvetandet, närmare

⁵¹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 139f §§139-40.

⁵² Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 141 §141.

⁵³ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 141 §142.

bestämt vad Hegel kallar en *översinnlig värld* bortom gränsen för möjlig kunskap.⁵⁴ Utifrån den leibnizianska begreppsapparaten kan detta förstås som medvetandets undran rörande förhållandet mellan de derivativa respektive de primitiva krafterna. Hur kan krafternas spel på den rent derivativa nivån ge oss kunskap om de primitiva krafterna? Här erfar medvetandet för första gången i Fenomenologin innebörden av begreppet *framträdelse*, vilket är Hegels beteckning för spelet av krafter som i detta moment är det enda tillgängliga för förståndet.⁵⁵ Det nya föremålet för medvetandet blir därmed denna relation mellan förståndet och det översinnliga som två extremer, och med framträdelsena som en förmedlande mitt mellan dessa.⁵⁶ Vad Hegel argumenterar för är att det översinnliga inte befinner sig *utanför* framträdelsena som en avskild värld, utan snarare utgör det sanningen och det mest väsentliga hos framträdelsena, och befinner sig därmed *inom* det sinnliga. ”Det översinnliga är alltså *framträdelsen* såsom *framträdelse*”.⁵⁷

Som vi såg innan slutade kraftens dialektik i ett oavbrutet spel mellan krafter, där alla skilda bestämningar mellan krafter upphävdes. Det enda som återstod i detta spel, och som därmed visade sig vara dess sanning, var därför begreppet om en fullkomligt *allmän skillnad*. Hegel kallar denna skillnad för *kraftens lag*.⁵⁸ Med hjälp av att etablera *lagar* för fenomenen kan förståndet fånga ”den *beständiga* bilden av den ombytliga framträdelsen”, det vill säga lagen är det som kan begripliggöra krafternas spel för förståndet såsom något med *inre nödvändighet*. Uppgiften som medvetandet ger sig själv blir nu att fastställa de lagar för krafterna såsom de visar sig framträdelsena, och detta för att därigenom kunna nå ett slags tillträde till den översinnliga världen. Vad Hegel kommer börja utveckla är en dialektisk kritik av begreppet om vetenskapliga lagar som det med vilket naturfenomen bäst förstås. Vad han kommer argumentera för är att begreppet lag i själva verket är ett tomt ord som saknar förklaringskraft för framträdelsena.

Problemet som medvetandet erfar med begreppet om lagar är följande. Samtidigt som lagarna måste kunna täcka varje enskilt fall, så måste de också vara fullkomligt allmänna. Lagen måste med andra ord vara både enskild och allmän på en och samma gång, och därutöver måste

⁵⁴ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 142-3 §144. Den översinnliga världen utgör en tydlig referens till Kants noumenala värld, men likaså också till Leibniz begrepp om derivativ kraft.

⁵⁵ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 142 §143.

⁵⁶ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 143 § 145. Enligt den hegelianska terminologin benämns detta som en ”slutledning”, dvs. det råder ett förhållande mellan två extremer och en förmedlande mitt.

⁵⁷ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 144 §147.

⁵⁸ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 145 §148.

den uttrycka en inre nödvändighet som förbinder dessa två extremer med varandra. Till en början tror sig medvetandet kunna lösa detta problem genom att postulera en pluralitet av lagar, där varje lag är anpassad för varje enskilt typ av fenomen. Men detta leder bara till nya problem, eftersom förståndet eftersöker en *enhet* hos lagarna för att begripa framträdelseerna som en inre nödvändighet. En värld bestående av en mångfald lagar helt utan förbindelse till varandra genererar en värld som är precis lika svårbegriplig som en värld som helt saknar lagbundenhet. Medvetandet ställer därför upp en ny lag under vilken alla de andra lagarna sammanfaller, vilket Hegel exemplifierar med Newtons lag om den allmänna attraktionen, där denna lag utger sig för att förklara spridda fenomen såsom både kroppars fall på jorden och planeters omloppsbanor.⁵⁹ Men inte heller denna lösning lever upp till förståndets krav. Problemet som uppstår med denna övergripande lag är nämligen att den blir mer och mer yttlig ju fler specifika lagar som subsumeras under den. Ju mer generell lagen blir, desto mer börjar den istället likna hela *begreppet* om lag, snarare än att fungera som en specifik lag. Detta är enligt Hegel precis vad som händer med Newtons lag om den allmänna attraktionen: ”föreningen av lagar i den *allmänna attraktionen* uttrycker inget annat innehåll än just själva *lagens* blotta *begrepp*, som däri satts såsom *varande*.”⁶⁰

Detta bakslag får medvetandet att börja ifrågasätta just själva *begreppet* om lag. Det inser då att det råder något kontradiktoriskt med hela begreppet överhuvudtaget: ”lagens *begrepp* är vänt mot *lagen* själv”.⁶¹ Antingen specificeras lagen till att ligga så nära fenomenen att den blir en tom repetition, eller så görs lagen så generell att den inte längre går att applicera på det enskilda fenomenet. Sanningen hos begreppet lag visar sig vara en oavbruten växling mellan det allmänna och enskilda, vilket innebär att det är *begreppet om skillnad i sig själv*. Men detta är ju precis samma sak som krafternas spel gav upphov till, det vill säga den allmänna skillnaden som uttrycks genom ett ömsesidigt utbyte av bestämdheter. Lagens och kraftens respektive begrepp erfars därför nu som ekvivalenta för medvetandet. Då lagen diskuterades tidigare figurerade alltså kraften hela tiden i bakgrunden. Precis som med kraften är lagen beskaffad på så sätt att den först splittrar sig i motsatta sidor, varav dessa sidor därefter visar sig vara upplösta i

⁵⁹ Hegels avhandling, *Dissertatio Philosophica de Orbitis Planetarium*, var just en kritik mot Newtons syn på himlakroppars rörelser i förhållande till gravitationskraften.

⁶⁰ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 146f §150.

⁶¹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 147 §151.

varandra.⁶² Då det gäller exempelvis lagen om elektricitet, vars delar uttrycks i uppdelningen mellan positiv och negativ laddning, så erfars dessa delar i likhet med aktiva och passiva krafter som försvinnande moment då de omsätts från abstraktion till verklighet. Uppdelningen mellan motpoler förklarar ingenting annat än just det sätt som elektriciteten *de facto* är, och därmed blir förståndets sätt att förklara naturfenomenen enbart en tautologisk upprepning. Medvetandet inser därmed att själva idén om nödvändighet är något specifikt för förståndets egen struktur: ”det är alltså bara den *egna* nödvändigheten som förståndet utsäger”.⁶³

Idén om en *inre* nödvändighet i relationen mellan framträdelser har på så sätt fått en ändrad innebörd för medvetandet. Tidigare syftade det på det inre *hos framträdelserna*, vilka reglerades av lagar. Numera syftar det på det inre *hos förståndet*, det vill säga på dess interna sätt att förklara framträdelserna för sig själv. Detta pekar tillbaka mot den övergripande rörelsen i ”Kraft och förstånd” som jag talade om tidigare. Till en början fokuserade förståndet på saker utanför det självt: det försökte klargöra innebörden av kraftens begrepp, och därefter försökte det förstå kraftens inre genom att etablera lagar. I denna process inser förståndet i allt högre grad att vad det egentligen undersöker och stegvis avtäcker i själva verket är strukturerna för dess eget begreppsliga tänkande. Förståndet och tingens inre, vilka dessförinnan var ställda som två extremer, har därmed börjat konvergera och bli en och samma sak.⁶⁴ Innan denna rörelse kan fullföljas återstår dock ett sista moment, nämligen det som Hegel kallar den förvända världen.

Den förvända världen och steget mot självmedvetande

Den absoluta växlingen, vilket förståndet till en början trodde enbart tillhörde framträdelsernas natur, har visat sig i lika hög grad ligga på förståndets egen sida. Förståndet inser att växlingen och den rena skillnaden har sin uppkomst i just dess egen författning och i dess eget specifika sätt att vilja konstruera förklaringar av framträdelsernas beteende. Utifrån denna insikt uppenbarar sig en ny översinnlig värld, vad Hegel kallar den förvända världen (*die verkehrte Welt*). Den förvända världen representerar en slags vanställning av den första översinnliga världen; den är en värld där den rena växlingen har blivit den styrande principen. Lagarna i den nya världen är inte statiska som i det första översinnligas ”lugna rike”, utan snarare är de

⁶² Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 150 §154.

⁶³ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 149 §154.

⁶⁴ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 150 §155. ”- Med förklarandet har alltså den omvandling och växling, som tidigare fanns utanför det inre och bara i framträdandet, trängt in i det översinnliga själv; vårt medvetande har emellertid gått över från det som föremål till den andra sidan, in i *förståndet*, och har växlingen i förståndet.”

dynamiska och ständigt föränderliga. I den förvända världen vänds allt sött till att smaka surt, och allt som är vitt vänds till att vara svart.⁶⁵

Hegel har alltså nu ställt upp tre skilda världar för medvetandet: världen av yttre framträdelser, den översinnliga världen av inre lagbundenhet, och den förvända världen där den ständiga växlingen råder. Den förvända världen fungerar här som en förmedlande mitt mellan de förstnämnda, då den förvända världen rymmer både framträdelsernas kaosartade natur, samt den översinnliga världens lagbundenhet. Denna uppställning av två motsatta extremer med en förmedlande mitt leder till ett liknande resultat med vad som skett tidigare: det vill säga distinktionen mellan de två motsatta extremerna kommer brytas ned. Det kommer visa sig att de tre världarna i själva verket tillhör en och samma värld. Den förvända världen är nämligen sanningen hos den första översinnliga världen, eftersom den rymmer ”växlingens och förändringens princip”, vilket den första översinnliga världen inte förmår.⁶⁶ Den förvändning som sker hos tingets inre då det övergår till framträdelse är på så vis en konstitutiv del av detta inre, eller med andra ord: det inre och det yttre förenas genom förvändningen och visar sig vara gemensamt överlappande. Den översinnliga världen, som också är den förvända, har på så sätt övergått till att vara ”sig själv och sin motsats i en enhet”.⁶⁷

Ur denna dialektiska förening mellan de tre världarna uppkommer vad Hegel kallar det absoluta begreppet om skillnaden. ”Det gäller att *tänka* den rena växlingen, eller *motsättningen i sig själv, motsägelsen*”, som Hegel säger.⁶⁸ Nödvändigheten som skulle uttryckas genom lagen framkommer därmed genom skillnaden *i sig själv*, vilket Hegel kallar *oändlighet*. Vad Hegel försöker artikulera här är ett sätt att tänka nödvändighet och lagbundenhet på ett nytt sätt: inte som knutet till relationen mellan två enskilda fenomen, som i exempelvis Newtons lagar om gravitationen, utan snarare som en del av en dialektisk helhet *tillsammans* med framträdelsernas enskildhet, en helhet som förbinds genom konstant av rörelse mellan relationer som tudelar sig och därefter relaterar tillbaka till sig själva. Det är just denna syn på nödvändighet som ett spel mellan det regelbundna och det oregelbundna som Hegel syftar på med det oändliga, och det är också detta som enligt honom låter de yttre framträdelserna förenas med sitt översinnliga inre. Utifrån begreppet om det oändliga börjar Hegel på ett ganska plötsligt sätt att tala om liv.

⁶⁵ Hegel, *Andens fenomenologi*, s. 151f §§ 156-8.

⁶⁶ Hegel, *Andens fenomenologi*, s. 152. §157.

⁶⁷ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 154 §160.

⁶⁸ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 154 §160.

Denna enkla oändlighet eller det absoluta begreppet kan kallas för livet enkla väsen, världens själ, det allmänna blod som finns överallt och inte grumlas eller hejdas av någon skillnad, utan tvärtom självt är alla skillnader, liksom deras upphävande, alltså pulserar i sig utan att röra sig, vibrerar i sig utan att vara i oro.⁶⁹

Oändligheten som förmedlar mellan lagbundenheten och laglösheten går alltså att likställa med biologiskt livet. Att Hegel börjar prata om liv här kan vid första anblick framstå som ett billigt sätt att mjuka upp övergången till nästa kapitel, där Hegel kommer tala om självmedvetandet och hur dess begär att förstå sig själv leder till att det börjar interagera och konsumera annat biologiskt liv.⁷⁰ Men ifall vi tar hänsyn till det sätt på vilket Leibniz hela tiden har figurerat i ”Kraft och förstånd” så blir detta plötsliga tal om liv mindre långsökt. Låt mig dock återkomma till den här frågan i slutsatsen alldeles strax.

”Kraft och förstånd” börjar lida mot sitt slut. Det som händer nu är att förståndet via sin förståelse av det biologiska börjar kunna applicera sina egna begrepp på sig själv. Förståndets medvetande har nu satt det egna *jaget* som sitt föremål. På så vis kan det börja förstå sig själv i termer av kraft och lagar, det vill säga förstå sig själv *genom* sina egna begrepp. Förståndet inser att de förklaringar av fenomenen som det tidigare utvecklat i själva verket beskriver förståndets egen författning, det vill säga det tänkandet hos det egna självet. Begreppen om lag och kraft tillför inte bara förståelse av ting utanför medvetandet, utan beskriver lika mycket nödvändigheten hos medvetandets egen verksamhet och interna rörelse. Det är denna rörelse som nu medvetandet blir varse om. Förståndet egen rörelse har på så sätt visat sig som självmedvetande.⁷¹

En ny medvetandegestalt har därmed uppstått. Självmedvetandet utmärks av just denna reflexiva rörelse hos oändligheten, den rörelse som löper genom de yttre tingen för att sedan knyts tillbaka till det själv. ”Jag skiljer mig från mig själv, och däri ligger omedelbart för mig att detta åtskilda inte är något åtskilt.”⁷² Hos framträdelsernas inre finns alltså ingenting annat än just förståndet själv, så att säga förståndets greppande av sitt eget greppande. De tidigare två nämnda

⁶⁹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 155 §162.

⁷⁰ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 159ff §§167-8.

⁷¹ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 156f §163.

⁷² Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 157 §164.

extremerna mellan det inre hos krafternas spel och förståndets blickande mot detta inre har följaktligen sammanfallit och blivit ett. Hegel talar här om ett ”förhänge” som nu har dragits undan, närmare bestämt det förhänge som tidigare dolde den översinnliga världen för förståndet.⁷³ Genom självmedvetandets rörelse besvaras därför frågan som medvetandet ställdes inför redan i den sinnliga vissheten, nämligen frågan om hur det är möjligt för jaget att relatera till sin yttervärld. Svaret är att möjligheten för ett medvetande om något annat, till exempel en färg, ett ting, eller en kraft, av nödvändighet redan förutsätter att medvetandet är medvetet om sig själv i sin andravar, det vill säga är självmedvetande. Sanningen hos medvetandet och dess tre gestalter visar sig alltså vara just självmedvetandet.⁷⁴

Slutsats

Låt mig nu avslutningsvis återkomma till Leibniz och till frågan om varför Hegel talar om biologiskt liv precis innan övergången till självmedvetande. Under utvecklingen av ”Kraft och förstånd” har medvetandet sökt allt djupare efter vad som konstituerar tingens egentliga inre. Till en början förstod det tingets inre som ett spel av krafter, det vill säga som ett spel mellan icke-sinnliga entiteter som strukturerar tingens yttrande. Detta ledde förståndets medvetande vidare till en djupare nivå, där det istället för kraften började analysera lagar såsom det som ordnar kraftens verksamhet. Här mötte medvetande också en översinnlig värld, eftersom både kraften och dess lag tillhör en sfär utöver de sinnliga framträdelserna; med andra ord är kraften och lagen en nödvändig abstraktion för förståndet. Men sättet att förklara kraftens beteende i termer av inre lagar visade sig för medvetandet enbart vara ett tautologiskt förklaringsätt, eftersom varje sådan förklaring endast upprepar de med sinnena observerade framträdelserna. Skillnaden mellan kraften och lagen blev på så sätt endast ett försvinnande moment. Förståndet leddes därför ned mot en ännu djupare nivå, där det biologiska livet visade sig vara konstitutivt för hela det spel mellan motsatser som medvetandet ständigt återkommer till i sitt sökande efter det inre.

Hegels tal om ”livets enkla väsen” som citerades ovan bör alltså inte förstås som enbart ett bildspråk. Föreningen av lagbundenhet och laglöshet, som utgör det inre hos framträdelserna, visar sig nämligen bestå av just det organiska livet, denna ständigt pågående process och växling. Det inre hos spelet av krafter som förståndet letat efter hela tiden visar sig därför vara just

⁷³ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 158 §165.

⁷⁴ Hegel, *Andens Fenomenologi*, s. 157f §§164-5.

rörelsen hos det organiska, det vill säga rörelsen hos det som växer och sönderfaller på en och samma gång. Det biologiska livet låter på så sätt Hegel tänka föreningen av enhetlighet och motsatthet, något som utmärker medvetandets reflexiva relation till den materiella världen.

Detta moment har sin grund i Leibniz teori om krafter och om det biologiska. I likhet med Hegel betraktar Leibniz det inre hos kraften som bestående av biologiskt liv och därmed också som den ursprungliga källan till all aktivitet. Det är på så sätt som livet är "världens själ" och "det allmänna blod som finns överallt". Livet verkar som den förmedlande punkten mellan medvetande och den materiella världen, och är således det som för Hegel låter förståndet förstå att det inre hos tingen i själva verket är förståndet själv. Medan Kant skulle hävda att Leibniz resonemang om primitiva krafter enbart är ett dogmatiskt sätt att försöka beskriva den noumenala världen, så skulle Hegel hävda att införandet av primitiva krafter är en nödvändig del av den rörelse som utmärker förståndets eget väsen. De primitiva krafterna som begrepp är förvisso en teoretisk abstraktion, men en abstraktion som förståndet gör *för* förståndet, det vill säga en abstraktion som uttrycker reflexiviteten hos medvetandets egen interna aktivitet. Medvetandet förstår därför genom tanken på livet att skillnaden mellan det själv och den yttre världen är ett försvinnande moment. Det inser att förståndet omfattar liv i precis samma grad som det inre hos tingen.

Jag har nu visat hur kapitlet "Kraft och förstånd" ur *Andens Fenomenologi* kan läsas i ljuset av Leibniz organiska världsbild. Efter de insikter som medvetandet gjort här kan dess resa i Fenomenologin fortsätta, men numera i form av självmedvetande. Vägen har på så sätt förberetts inför nästa steg: den så kallade herre-slav-dialektiken, där självmedvetandet kommer att ställas mot ett annat självmedvetande. Oavsett hur man väljer att tolka medvetandets rörelse i denna senare del hoppas jag att föreliggande läsning utifrån Leibniz kan vara till hjälp för att förstå den ytterst invecklade passage av Fenomenologin som den utgör.

Bibliografi

Beiser, Frederick, *Hegel*, Routledge (London, 2005)

Descartes, René, *Principles of Philosophy*, övers. Jonathan Bennet (1686)
www.earlymoderntexts.org. Hämtad 5/12/2018.

Flay, Joseph C., "Hegel's "Inverted World"" i *The Review of Metaphysics* Vol. 23, Nr 4 (Jun, 1970), s. 662-678

Gadamer, Hans-Georg, "The Inverted World", i *The Review of Metaphysics*, Vol. 28, Nr. 3 (Mar, 1975), s. 401-422, övers. John F. Donovan

Garber, Daniel, "Leibniz and the Foundations of Physics: The Middle Years" i *The Natural Philosophy of Leibniz*, Reidel Publishing Company (Dordrecht, 1985)

Harris, Henry Silton, *Hegel's Ladder I: The Pilgrimage of Reason*, Hacket Publishing Company Inc (Indianapolis, 1997)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Andens Fenomenologi*, övers. Brian Manning Delaney och Sven-Olov Wallenstein, Thales (Riga, 2008)

Hyppolite, Jean, *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of spirit*, övers. Samuel Cherniak och John Heckman, Northwestern University Press (Evanston, 1974)

Kant, Immanuel, *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Thales (Stockholm, 2004)

Iltis, Carolyn, "Leibniz and the Vis Viva Controversy" i *Isis*, Vol. 62, Nr 1 (Spring, 1971), s. 21-35

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Valda skrifter*, övers. Konrad Marc-Wogau, Natur & kultur (Stockholm, 1990)

———, *Leibniz: Philosophical Essays*, red. Ariew Roger, Daniel Garber, Hackett Pub. Co. (Indianapolis, 1989)

———, *The Leibniz-Arnauld Correspondence*, övers. M.T. Mason, Philosophical Classics (New York, 1967)

Phemister, Pauline, *Leibniz and the Natural World: activity, passivity, and corporeal substances in Leibniz's philosophy*, Springer (Dordrecht 2005)

Smith, Justin Erik Halldór, "Leibniz's Holymorphic Monad" i *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 19, Nr. 1 (Jan 2002), s. 21-42