

TIDSKRIFT FÖR POLITISK FILOSOFI
NR 2 2012 | ÅRGÅNG 16

Bokförlaget THALES

LEIBNIZ BRUKAR INTE få särskilt stort utrymme i redogörelser för den politiska filosofins historia jämfört med andra tidigmoderna filosofer som Spinoza, Locke, och Hobbes. Vad som kännetecknar de senare tänkarna – framförallt Hobbes – är att de formulerar en ny politisk ontologi: en teori om relationen mellan den mänskliga naturen och samhället. Lite förenklat kan man säga att Hobbes vänder sig mot en aristotelisk tanke om samhället som naturligt, om att människans natur fullt ut utvecklas inom ett samhälle. Hobbes argumenterar i stället för att människans natur är anti-samhällelig, och att samhället är grundat i ett fördrag.

Att Leibniz politiska tänkande har fått begränsad uppmärksamhet beror inte bara på att han aldrig publicerade något storverk som Hobbes *Leviathan*. Det har också att göra med att Leibniz politiska filosofi vid första anblick inte förefaller särskilt nydanande. I sina politiska skrifter vänder han sig ofta mot Hobbes och verkar då försvara den traditionella tesen att människan är en samhällelig varelse.

I den här artikeln kommer jag att se närmare på Leibniz invändningar mot Hobbes, och argumentera för att de är mindre traditionella än de kan verka vara vid första anblick. Hobbes kritik av den aristoteliska idén om människans natur har sin grund i hans mer generella kritik av det aristoteliska naturbegreppet. I detta avseende finns det, som vi kommer att se, likheter mellan Leibniz och Hobbes, vilket i sin tur betyder att det är svårt att se hur Leibniz skulle kunna försvara den aristoteliska tesen om samhället som fullkommandet av människans natur. I stället kommer jag att försöka visa att Leibniz kritik av Hobbes har att göra med en ny syn på konflikten roll. Till skillnad från Hobbes ser Leibniz inte konflikten, som för Hobbes karakteriserar naturtillståndet, som motsatt till det samhälleliga eller politiska tillståndet. Mot denna bakgrund kan vi nå en bättre förståelse av varför Leibniz avvisar Hobbes syn.

Leibniz om Hobbes

HOBBS VAR EN av Leibniz stora filosofiska inspirationskällor och samtidigt ofta målet för hans kritik. Leibniz vänder sig särskilt mot Hobbes tanke att det i naturtillståndet inte finns någon rättvisa – att rättvisa förutsätter och är grundad i ett samfund. Leibniz finner denna konventionalistiska syn på rättvisa djupt problematisk och likställer den med den starkes rätt. Här kommer jag dock inte att ta upp frågan om rättvisans natur, utan Leibniz invändning mot Hobbes grundläggande syn på samhällets natur. Så här formulerar Leibniz sin kritik i *Nouveaux essais* (1704):

[Hobbes] höll inte med om att människan var gjord för samhället, och tänkte sig att vi endast har tvingats in i det av nödvändighet och av ondskan hos dem som tillhör vår art. Men han beaktade inte att de bästa människorna, fria från all ondska, skulle gå samman för att på ett bättre sätt kunna nå sitt mål, precis som fåglarna flockas för att de klarar sig bättre när de färdas tillsammans, eller bävrarna förenas i hundratal för att bygga stora valar, vilket ett litet fåtal av dessa djur inte skulle klara av [...] Detta är grunden för samhällen bland de samhälleliga djuren och inte rädslan för sina gelikar, en rädsla som knappast finns hos djuren. (A VI, vi 273f.)¹

För att förstå Leibniz kritik av Hobbes behöver vi börja med en snabb skiss av Hobbes ståndpunkt och den aristoteliska syn han riktar sig emot.

I *Leviathan* hävdar Hobbes sin berömda tes att det i naturtillståndet råder ett allas krig mot alla. Här utgår han från att människors naturliga strävan efter att bevara sig själva oundvikligen leder till konflikt. Det enda sättet att förändra denna situation är ett fördrag genom vilket människor ger upp sin naturliga frihet att göra vad som står i deras makt (eller kraft) att bevara sig själva i utbyte mot att alla andra gör detsamma.²

Fördraget ger upphov till vad Hobbes kallar det politiska samfundet (*commonwealth*). Detta politiska eller samhälleliga tillstånd är ett onaturligt eller artificiellt tillstånd just genom att det förutsätter att människans natur begränsas. (Jag kommer att använda

»politisk» och »samhällelig» synonymt.) Rättvisa grundar sig, enligt Hobbes, i ett sådant fördrag.

För Hobbes beskriver varken naturtillståndet eller det politiska tillståndet faktiska historiska perioder eller händelser. Fördraget har alltså inte till syfte att ge historisk legitimitet åt en viss samhällsordning. Inte heller har fördraget den roll det ofta ges inom nutida politiska eller moralfilosofiska kontraktsteorier: ett hypotetiskt fördrag som det vore rationellt för människor att ingå under vissa omständigheter, och som syftar till att visa att överenskommelsen är etiskt legitim. Hos Hobbes är i stället fördragets primära syfte, som Philip Pettit skriver, att avtäckta »samfundets sanna natur och visa att varje samfund värt namnet kommer att ha vissa egenskaper» (Pettit 2008: 118). Det är inte i huvudsak en fråga om rättfärdigande, utan en ontologisk fråga: det handlar om ett samfunds natur.

En viktig måltavla för Hobbes kritik är den aristoteliska tesen att människan är ett »samhälleligt djur» och Hobbes angrepp på denna tes är nära knutet till hans angrepp på aristotelisk naturfilosofi.³ Genom att fokusera detta samband kan vi också nå en bättre förståelse av Leibniz invändning mot Hobbes.

Även om den aristotelianism som Hobbes riktar sig mot delvis ser annorlunda ut än den vi finner hos Aristoteles själv, är Aristoteles diskussion i *Politiken* tillräcklig för att klargöra den kontrast jag vill lyfta fram. Där jämför Aristoteles samhället med hästen: precis som hästen, givet sin natur, har en viss typ av mål, ett visst sätt att fullkomnas, gäller detta också samhället (1253a). Tesen är dubbel: alla former av mänsklig gemenskap har gemenskapen inom *polis* som mål, och det är först inom en sådan gemenskap som den enskilda människan kan fullkomnas – nå *eudaimonia* eller lycka. Att för en människa leva utanför samhället är att inte vara fullt ut mänsklig (1253a1).

Aristoteles tes väcker svåra tolkningsfrågor. Är det rimligt att tänka sig att vi utifrån människans natur kan avläsa att denna natur endast kan förverkligas inom en viss typ av gemenskap (*polis*) på samma sätt som vi (eventuellt) kan avläsa utifrån hästens eller ekens natur vad dess fullkomnande består i? Utan att försöka besvara dessa frågor – eller frågan om vad livet i den fullkomliga mänskliga

gemenskapen består i och hur det hör samman med mänsklig lycka – verkar det klart att för Aristoteles har relationen mellan samhället och den mänskliga naturen i någon mening samma formella struktur som andra företeelser i naturen (ekar och hästar).

Det är själva denna formella struktur som Hobbes kritik av den aristoteliska naturfilosofin riktar sig emot. I den första delen av *Leviathan* utvecklar Hobbes en teori om den mänskliga naturen som stämmer överens med den mekanistiska fysikens världsbild (en teori som han hade försvarat i detalj i sitt tidigare verk *De Corpore*). Med »den mekanistiska fysiken» menas i Hobbes fall en plenumteori om materien, där vad som skiljer en kropp från en annan är att den utgörs av visst system av partiklar i rörelse i enlighet med tröghetslagen; människor, hundar, träd, stenar, och så vidare, är helt enkelt förhållandevis stabila system av rörelse. I plenum kolliderar kroppar ständigt – hindrar varandra och gör motstånd. En kropps nuvarande rörelse är alltså ett resultat av tidigare kollisioner med andra kroppar. Det kan tyckas som en mycket förenklad och reduktionistisk bild, och det är lätt att undra om Hobbes kan redogöra för mer sofistikerade beteenden, som vi till exempel finner hos växter och djur (förmågan att anpassa sig till sin omgivning, att reagera på ett förutseende sätt, och så vidare). Hobbes verkar dock mena att dessa fall också kan förklaras genom grader av kroppslig komplexitet.

Här framträder en central skillnad mellan Hobbes och den aristoteliska synen, som i sin tur är åtminstone *en* viktig förklaring till Hobbes kritik av den aristoteliska uppfattningen om relationen mellan den mänskliga naturen och samhället. I Hobbes teori om naturen verkar det inte finnas utrymme för naturliga mål. Ett ting – en människa eller en häst – är ett resultat av hur den har blivit till inom världen. Möjligen kan vi säga att det går bättre eller sämre för ett visst kroppsligt system givet dess tidigare tillstånd – kanske har det mer eller mindre kraft – men det mycket oklart om ett givet system kan vara mer eller mindre fulländat och i vilken mening det skulle kunna sträva efter ett mål. Utan utrymme för naturer som kan fullkomnas, finns det inte heller utrymme för idén att människan kan vara en samhällelig varelse i den traditionella bemärkelsen.

Det är också värt att notera att relationerna mellan de olika sys-

temen av rörelse präglas av att de ständigt krockar, gör motstånd, minskar varandras kraft – den naturliga världen, som den mekanistiska fysiken beskriver den, är en värld av ständig konflikt, och där den kropp som har störst kraft slår ut den som har mindre. Med andra ord verkar Hobbes teori om naturtillståndet till stor del grunda sig i en skillnad mellan hans uppfattning och den aristoteliska synen på hur världen är strukturerad.

Leibniz: natur och värld

I SIN KRITIK av Hobbes hämtar Leibniz sina exempel från samarbete och gemenskap bland djur (fåglar, bävvar). Hobbes diskuterar själv just denna typ av invändning (*Leviathan* II.17 i Hobbes 1985: 225f.). Hans svar går ut på att betona det som skiljer människor från »samhälleliga djur» som bin och myror: strävan efter ära, motstridigheter när det gäller vem som är mest lämpad att styra, förmågan att tala om »ont» och »gott», och så vidare. Hobbes svar kan tyckas peka i en annan riktning än den jag skisserat ovan, eftersom det förefaller som om det konfliktfyllda naturtillståndet är något unikt för människan. Vid närmare eftertanke passar dock hans resonemang väl med idén att vissa kroppar är förhållandevis enkla (myror och bin) och därför följer enklare principer som att de får större kraft om de färdas tillsammans; andra kroppar är mer komplexa eller sofistikerade (människor) och har därför större tendens att motarbeta varandra. I inget av fallen behöver samarbete eller konflikt ha att göra med något som går utanför Hobbes förståelse av naturens grundläggande mekanistiska struktur.

Även om Hobbes kan bemöta Leibniz invändning, är den mer intressanta frågan om Leibniz kritik speglar en djupare oenighet: är Leibniz egen utgångspunkt den aristoteliska idén om samhället som ett fullkomnande av människans natur?

Ofta ses Leibniz och Hobbes som varandras filosofiska motsatser. Hobbes förespråkar en materialism (allt är kropp), medan Leibniz hävdar att substanser (de som han i sina senare skrifter kallar för »monader») är immateriella. Begreppen »materialism» och »immaterialism» är dock mycket vida och inte till särskilt stor

hjälp. När vi i stället ser hur Leibniz utvecklar sin teori framträder en delvis annan bild.

En av hans mest centrala och berömda teser är att det ligger i en individuell substans natur att den »uttrycker universum».⁴ Det som utgör en substans natur har således att göra med dess »plats» i världen eller universum. Leibniz knyter själv denna tes till just den mekanistiska bilden av världen som ett plenum, där alla ting är »förbundna med varandra». I paragraf 61 av *Monadologin* (1714) skriver Leibniz:

[D]enna förbindelse sträcker sig hur långt som helst, eftersom varje rörelse i plenum har någon inverkan på de avlägsna kropparna, i proportion med avståndet, så att varje kropp dels påverkas av de kroppar som berör den och på något sätt får kännning av allt som händer dem, dels också genom deras förmedling får kännning av de kroppar som berör de förra, av vilka den själv omedelbart berörs.⁵

Hur hör tanken att individers naturer är strukturerade inom en värld samman med andra aspekter av Leibniz metafysik och med hans motstånd mot Hobbes materialism? I det här sammanhanget finns inte utrymme att ta upp dessa frågor och de problem kring tolkningen av Leibniz filosofi som de väcker.⁶ Vad som är viktigt är att trots centrala skillnader mellan Leibniz och Hobbes, finns också en betydande likhet. Det sätt på vilket Leibniz utvecklar sin idé om substanser som uttryck av världen verkar snarare vara i enlighet med Hobbes förståelse av individer som komplexa system av rörelse bestämda inom plenum, än den aristoteliska uppfattningen om substanser med naturer inriktade mot mål.⁷ Det är denna likhet jag avser när jag i fortsättningen talar om ett gemensamt naturbegrepp hos Leibniz och Hobbes.

Leibniz politiska ontologi

LIKHETEN MELLAN DERAS naturbegrepp ställer oss inför frågan om hur vi ska förstå Leibniz kritik av Hobbes. Problemet är följande. Om Hobbes teori om människans natur som anti-samhällelig

är grundad i ett naturbegrepp som tar sin utgångspunkt i den mekanistiska fysikens världsbild, hur kan Leibniz utifrån ett naturbegrepp som – åtminstone i vissa drag – har mycket gemensamt med Hobbes dra motsatt slutsats? Hur kan Leibniz utifrån ett sådant naturbegrepp argumentera för människans samhälleliga natur?

Här skulle man kunna hävda att det trots allt finns en avgörande skillnad mellan Leibniz och Hobbes metafysiska system genom den roll Leibniz tillmäter Gud. Medan Hobbes i så stor utsträckning som möjlighet försöker att lämna Gud utanför både metafysiken och politiken, argumenterar Leibniz som bekant för att detta är den »bästa av alla världar», där det betyder att den är vald av Gud som den värld som ger utrymme för mest perfektion, och att den mänskliga världen är en »moralisk värld inom den naturliga världen» (*Monadologin* 86). Men det är oklart om det sätt som Leibniz tänker sig Guds roll tillåter en sådan särbehandling av människor. Leibniz argumenterar till exempel för att det finns en kontinuitet mellan de lagar som gäller människor och de som gäller andra ting – det vill säga de lagar som den mekanistiska fysiken beskriver (*Avhandling om metafysiken* 7).

Mer intressant är i stället att se på en skillnad som verkar finnas mellan Leibniz och Hobbes vad gäller deras respektive syn på politikens natur. För Hobbes är målet med det politiska tillståndet att vi lägger naturtillståndets konflikter bakom oss. Samhället är i den meningen ett ideal – inte ett ideal inneboende i den mänskliga naturen, utan ett ideal grundat i ett idealt fördrag.

Det är också i relation till konfliktens roll som Leibniz verkar skilja sig från Hobbes.⁸ I en kortare text diskuterar Leibniz den gyllene regeln, och tolkar denna som att den innefattar att vi sätter oss själva i den andres ställe:

Jesu Kristi bud att sätta sig i den andres ställe är inte bara till hjälp när det gäller det syfte som Vår Herre talar om, det vill säga ett moraliskt syfte – för att inse vår plikt mot vår nästa – utan även i politiken – för att nå insikt i de avsikter som vår nästa kan ha mot oss. Det finns inget bättre sätt att få kännedom om dessa avsikter än att sätta sig i den andres ställe, eller föreställa sig vara

rådgivare till, eller minister hos, en furste som är ens fiende eller som man hyser misstankar mot [...] Det kan vara så att min nästa inte i verkligheten är så illvillig, eller så klarsynt som jag föreställer mig henne, men det säkraste är att förvänta sig det värsta i politiken [...] (Gr 699f.)

En kommentator ser denna text som problematisk och ovanligt »machiavellisk» (Riley 2006/1972: 81); den stämmer illa överens med hur Leibniz annars betonar människans samhällseliga natur (som i den tidigare citerade passagen från *Nouveaux essais*). Men kanske behöver detta inte vara ett problem. Frågan här handlar om vad politiken eller det samhällseliga tillståndet består i. Leibniz hävdar att ett centralt element i politiken är konflikten, och det sätt på vilket han använder sig av den gyllene regeln antyder att även konflikten är samhällselig, binder oss samman – det politiska perspektivet går ut på att inta den andres synvinkel.

Leibniz betoning av konfliktens roll i politiken öppnar för en förståelse av hans kritik av Hobbes, trots likheten i deras uppfattningar om universums grundläggande struktur. Skillnaden ligger i uppfattningen om samhällets natur. Om den politiska eller samhällseliga ordningen, som hos Hobbes, likställs med ett idealt tillstånd där konflikter har upphävts finns det, som vi har sett, en grundläggande motsättning mellan å ena sidan samhället och det mekanistiska universums principer. Om konflikter däremot inte står i motsats till ett samhällseligt tillstånd, är det samhällseliga eller politiska tillståndet inte oförenligt med det naturbegrepp som både Leibniz och Hobbes ansluter sig till.

Leibniz invändning mot Hobbes framstår alltså inte bara som en upprepning av den traditionella aristoteliska teorin om det samhällseliga eller politiska tillståndet som förverkligandet av människans inneboende mål, utan som ett alternativ till både Hobbes och den aristoteliska uppfattningen. Samtidigt som Leibniz och Hobbes delar en förståelse av naturtillståndet – åtminstone enligt den tolkning som jag har framfört här – skiljer Leibniz sig från Hobbes genom att se detta tillstånd som ett samhällseligt tillstånd.

Men vad innebär det att hävda att naturtillståndet är ett samhäl-

leligt tillstånd? Ett problem kan verka vara att samhället för Leibniz i någon mening blir trivialt. En viktig aspekt i både Hobbes och Leibniz tänkande är att det finns en djup kontinuitet mellan alla individer i universum. Hos Hobbes speglas detta i idén att vad det är att vara en individ är att vara ett mer eller mindre komplext system av rörelse bestämt inom plenum och hos Leibniz i den motsvarande tesen att varje substans uttrycker universum. För Hobbes är detta naturliga tillstånd anti-samhälleligt, men om Leibniz skiljer sig på denna punkt, innebär det inte att naturen som helhet är samhällelig? Och riskerar inte begreppet om det samhällliga eller politiska tillståndet i så fall att bli alltför brett? De exempel Leibniz använder sig av i sin kritik av Hobbes – fåglar och bävrar – pekar på att han möjligen skulle acceptera denna konsekvens. Snarare än en skarp gräns mellan det samhällliga eller politiska tillståndet och resten av naturen föreligger en kontinuitet mellan olika typer av gemenskaper i naturen; skillnader är gradskillnader.

Leibniz exempel från djurvärlden väcker också en annan fråga. Han betonar samarbetets betydelse (gemensamma mål) – men hur hör det ihop med den roll han tillmäter konflikten i politiken, en roll som jag har hävdad även kan hjälpa oss att förklara hans kritik av Hobbes? Det är inte helt klart att det behöver finnas en motsättning här. Motsättningen uppstår om man, som Hobbes, ser det politiska tillståndet som radikalt skilt från naturtillståndet, som något som utesluter all form av samarbete. Att betona konflikt som en del av politiken är förenligt med att tänka sig grader av konfliktfylldhet och samarbete.

Till skillnad från Hobbes verkar Leibniz – som han gör klart i exempelvis både *Avhandling om metafysiken och Monadologin* – vilja ge plats åt vad som förefaller vara en mer traditionell uppfattning om en fundamental koppling mellan det samhällliga livet och det lyckliga livet. Frågan är dock i vilken mån en sådan uppfattning är möjlig inom en ontologi utan aristoteliska naturer.

Jag avser inte att försöka besvara dessa frågor inom ramarna för den här artikeln. Mitt syfte har varit mer begränsat. I stället för att se Leibniz kritik av Hobbes som ett uttryck för den traditionella aristoteliska tesen om människan som ett samhälleligt djur, har jag

försökt visa att det finns skäl att tolka skillnaden mellan Leibniz och Hobbes i termer av att naturtillståndet (som Hobbes förstår det) för Leibniz *är* samhälleligt – just genom att konflikten för Leibniz är en del av ett samhälleligt eller politiskt tillstånd.⁹

→

Peter Myrdal är fl.dr i teoretisk filosofi vid Uppsala universitet och forskare inom programmet Understanding Agency.

Noter

1 Översättningarna är mina egna om inget annat anges. Även när jag hänvisar till den svenska översättningen av Konrad Marc-Wogau (VS) i har jag i förekommande fall modifierat den något.

2 Samhället kan också grunda sig i enbart »kraft» som när en person underkastar sig en grupp (exempelvis inom ett kungadöme), se kapitel 17 av *Leviathan* (Hobbes 1985). En sådan regim uppvisar dock inte den stabilitet som Hobbes tillskriver det politiska samhället. Jag kommer därför att lämna denna form av regim åt sidan här.

3 En central roll för Hobbes beskrivning av naturtillståndet spelar, som ofta har påpekats, erfarenheterna av det engelska inbördeskriget. Detta är en aspekt som jag inte kommer att ta upp här.

4 Se *Avhandling om metafysiken (Discours de métaphysique)* paragraf 9 (i VS 37; A VI, iv 1541). I fortsatta hänvisningar till *Avhandling* anges enbart paragraf – för översättning och originaltext se VS respektive A VI, iv.

5 VS 83; GP VI 617. I fortsatta hänvisningar till *Monadologin* anges enbart paragraf – för översättning och originaltext se VS respektive GP VI.

6 Ett sådant problem är naturligtvis påståendet att den mekanistiska världsbilden är fundamental för Leibniz ontologi. Jag diskuterar denna fråga utförligare i min avhandling (Myrdal 2012).

7 Jag lämnar här åt sidan det faktum att det aristoteliska begreppet om mål eller »final orsak» spelar en central roll hos Leibniz (se exempelvis *Monadologin* 79). I kapitel 4 av min avhandling (Myrdal 2012) argumenterar jag för en mer »fysikalistisk» förståelse av »final orsak» hos Leibniz.

8 Om jag förstår honom rätt argumenterar Etienne Balibar för att Spinoza har en liknande idé (2008/1998, kapitel 4). Hans diskussion av Spinozas politiska antropologi har varit en viktig inspiration för denna artikel. På denna punkt vore det värt att utforska relationen mellan Spinoza och Leibniz mer i detalj, men det är något jag inte kommer att ta upp här.

9 Tack till Ulrika Björk och Lena Halldenius för synpunkter på en tidigare version av denna text. Arbetet med denna artikel har utförts inom ramarna för min forskning i programmet *Understanding Agency*, finansierat av Riksbankens Jubileumsfond.

Referenser

Texter av Leibniz

- A *Sämtliche Schriften und Briefe*. Utg. av Deutsche Akademie der Wissenschaften. Darmstadt/Leipzig/Berlin: Akademie Verlag, 1923-. Citerad efter serie, volym och sida.
- GR *Textes inédits*. Utg. av Gaston Grua. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
- GP *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Utg. av C. I. Gerhardt. Berlin: Weidemann, 1875-90. Reprint Hildersheim: George Olms, 1965. Citerad efter volym och sida.
- VS *Valda skrifter*. Översättning och inledning av Konrad Marc-Wogau. Stockholm: Natur och kultur, 1990.

Övrig litteratur

- ARISTOTELES (1984) *The Complete Works of Aristotle*. Utg. av Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press.
- BALIBAR, ETIENNE (2008/1998) *Spinoza and Politics*. London: Verso.
- HOBBS, THOMAS (1985/1968) *Leviathan*. Utg. av C.B. MacPherson. London: Penguin.
- MYRDAL, PETER (2012) *Leibniz on Agency and Force*. Uppsala: Uppsala universitet.
- PETTIT, PHILIP (2008) *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- RILEY, PATRICK (red.) (2006/1972) *Leibniz: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.