LEIBNIZ ÉS A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA

MANFRED BUHR

A leibnizi gondolatoknak azzal a Németországban zajló filozófiai folyamattal való kapcsolatát, amelyet mindenekelőtt Lessing, Herder és Goethe, Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach képviselnek – vagyis a leibnizi gondolatoknak az átfogó értelemben vett klasszikus német filozófia fejlődéstörténetével való kapcsolatát[1] – az irodalom mindig alábecsülte, vagy legalábbis nem vette kellőképp figyelembe. Nem torzítjuk el Németország ideológiai fejlődésének a 18. századra és a 19. század elejére jellemző képét azzal a megállapítással, hogy Leibniz egy olyan filozófiai folyamat megalapozásának kezdetét jelenti, amelynek végpontján Hegel és Feuerbach áll,[2] s amely, rajtuk túlmenve, Marx irányába mutat.[3]

Ha bele akarnánk vágni egy olyan elemzésbe, amely Leibniz filozófiáját az imént jelzett értelemben alapozásnak tekintené, egy olyan elemzésbe tehát, amely magába foglalná a leibnizi gondolatok recepcióját és e recepció felemás alakulását Németországban, akkor a sort Lessing kiemelésével kellene kezdenünk. Mert hiszen Lessing nem csupán az első, aki a leibnizi filozófiát a maga sokféleségében – azaz nem dogmatikusan –, teljes szélességében és mélységében beépítette kora szellemi életébe. Ebben a minőségében – s

[1] A „klasszikus német filozófiát" szélesebb értelemben fogjuk föl és fejlődéstörténetét nem korlátozzuk Kantra, Fichtére, Schellingre és Hegelre. Olyan filozófiai fejlődést értünk rajta, amely Németországban párhuzamosan haladt a polgári társadalom létrejöttének és kialakulásának folyamatával, végső soron ez utóbbi hordozta. Pontosabban fogalmazva ezért klasszikus *polgári* német filozófiáról kell beszélnünk. Ebben az értelemben a klasszikus német filozófiához hozzátartoznak a klasszikus német irodalom Lessingtől Goethéig ívelő korszakának filozófiai reflexiói, csakúgy, mint Forster, Campe, Reinhold, Jacobi, Hamann, sőt Fries stb. filozófiai és tudományos teljesítménye.

[2] Hans Heinz Holz érdeme, hogy erre a tényállásra elsőként mutatott nagy nyomatékkal rá: *Leibniz.* Stuttgart 1958, valamint: „Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft" (Úr és szolga Leibniznél és Hegelnél. Az osztálytársadalom értelmezéséről). Neuwied und Berlin 1968.

[3] 1870. május 10-én kelt levelében Marx ezt írja Engelsnek: „Kugelmann a születésnapomra két kárpitdarabot küldött nekem Leibniz dolgozószobájából, amin jól szórakoztam. Leibniz házát ugyanis múlt télen lebontották, és a buta hannoveriak – akik Londonban üzletet csinálhattak volna az ereklyékkel – mindent eldobáltak. Ez a két darab egy-egy mitológiai jelenetet ábrázol, az egyik Neptunt a hullámaiban stb., a másik Venust, Ámort stb., mindezt rossz Louis XIV-stílusban. Ezzel szemben kiderül az akkori manufaktúra-munka jó minősége (szolidsága) a mostanihoz képest. Mindkettőt felakasztottam a dolgozószobámban. Tudod, mennyire csodálom Leibnizet." (*Marx–Engels Művei,* 32. kötet, 493. o.) Még ha eltekintünk is e levélrészlet szórakoztató jellegétől, az utolsó mondat „Tudod, mennyire csodálom Leibnizet", különös figyelmet érdemel, olyan folyamatra utal, amelyet a Marx-kutatás eddig nem vett kellőképp figyelembe.

éppen ezért egyúttal – kulcsfigura is ő, aki Leibniz alakját fölfedezte a német felvilágosodás mozgalma számára.

Lessing után Herdert kellene megemlítenünk, aki a maga tevékenységében újra és újra fölfedezi Leibniz gondolatait. Csupán az „Adrasteá"-ra és a „Briefe zur Beförderung der Humanität"-re emlékeztetjük az olvasót. Herder közvetítésével aztán Leibniz Goethéhez is eljutott, aki „ugyan mindig spinozizmusról beszél, miközben monászokra, entelecheiákra és organizmusokra, vagyis élettel teli, energiadús, dinamikus anyagra", a dolog természete szerint tehát Leibnizre gondol.[4]

Lessing, Herder és Goethe gondolkodását vizsgálva olyan gondolatokkal találkozunk, amelyek, így vagy úgy, tudatosan visszanyúlnak Leibnizre, ill. belőle indulnak ki. Ha Leibniz filozófiáját a maga hatástörténetében akarjuk megvizsgálni, akkor az áthagyományozásnak ezt a vonalát kiemelten és kivételes figyelemmel kellene megszólaltatnunk.[5]

Fejtegetéseinkben azonban Leibniz azon recepciójára akarunk most mégis visszamenni, amely Kant, Fichte, Schelling, Hegel és Feuerbach nevével fonódott össze – egy szó mint száz, a szűkebb értelemben vett klasszikus német filozófia Leibniz-fölfogására. Ez persze nem jelenti azt, hogy Leibniz befogadásának ez a két hagyományos vonala Németországban egymástól függetlenül fejlődött volna. Ellenkezőleg. A fejlődés során minduntalan áthatják egymást és keverednek egymással. S legalábbis Hegel filozófiájában már úgy találkoznak, hogy belátással vannak egymás iránt.

A szűkebb értelemben vett klasszikus német filozófia Kant Leibniz-*kritikájával* indul. Már Kant 1746-ból származó elsőszülött írása is, a „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte" (Gondolatok az élő erők helyes megítéléséről) az előszóban öntudatosan kiemeli: „Nunmehr kann man es kühnlich wagen, das Ansehen der ... Leibnize vor nichts zu achten, wenn es sich der Entdeckung der Wahrheit entgegensetzen sollte."[6] (Most már merészen megpróbálhatjuk semmibe venni a ... Leibnizek tekintélyét, ha az igazság földerítésének útjában állana.) Kant Leibnizcel való e korai vitájában nem is annyira a tárgyalandó fizikai és metafizikai tárgyakban, „also nicht eigentlich der Sache selbst, sondern den modum cognoscendi"[7] (tehát nem a tulajdonképpeni dologban, hanem a megismerés módozataiban különbözik tőle).

Maga a megismerés mikéntje iránti ezen érdeklődésében már fölcsillan az a tényállás, amelynek alapján Kant bírálni fogja az eddigi metafizika státusát. Legelőször is a megismerés fogalmában fog majd megmutatkozni a gondolkodásmód Kant által kezdeményezett transzcendentálfilozófiai forradalma a kor racionalizmusával szemben, amelyet a Leibniz–Wolff-iskola képviselt példaszerűen.

45 évvel később, a Berlini Tudományos Akadémia pályázati kérdésére adott válaszában, amelyet 1791-ben hirdettek meg – „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?" (Miben mutatkozik meg a valódi haladás, amelyet a metafizika Leibniz és Wolff kora óta Németországban megtett?) –, részletesen tárgyalja a leibnizi racionalizmus helyiértékét a „transzcendentális filozófia történetének" szempontjából. Ebben az értekezésében Kant,

[4] Hans Heinz Holz, Leibniz, id. helyen, 137. o.

[5] Mindenekelőtt azért, mert Leibnizből kiindulva olyan pontot találhatunk, kell találnunk, ill. van ilyen pont, ahonnan a klasszikus német filozófia és a klasszikus német irodalom egysége levezethető.

[6] I. Kant: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte,* Vorrede, I.

[7] I. Kant: id. hely, 50. §.

visszapillantva, a kor túlnyomóan racionalista jellegű metafizikájának háttere előtt még egyszer alaposan szembeállítja új megismerés-fogalmát éppen ezzel a metafizikával. S valóban: a filozófiai gondolkodás általa megvalósított kopernikuszi fordulata mindenekelőtt *ismeretelméleti teljesítmény* volt. Érdekes lenne itt megfigyelni, hogyan válik Kant Leibniz-kritikája észrevétlenül – noha ismeretelméletileg korlátolt marad – általában véve az idealizmus bírálatává. Hiszen Kant Leibniz-kritikája az elégséges alap érvényességére történő rákérdezéssel indul, amely pedig központi tétele a leibnizi filozófiának, és ezen belül bizonyításelméletileg mind az észigazságok (vérités de raison), mind pedig a tényigazságok (vérités de faits) szempontjából érvényes. A megismerés arisztotelészi elve mellett – az ellentmondás tétele – Leibniz további szerkezeti elemként vezette be a filozófiai gondolkodásba az elégséges alapról szóló tételt. Ezzel azonban, mint Kant megállapítja, azt a véleményt támogatja, „noch einen neuen Kompaß zur Leitung den Philosophen in die Hand gegeben zu haben, nämlich den Satz des zureichenden Grundes für die Existenz der Dinge, zum Unterschied von ihrer bloßen Möglichkeit nach Begriffen, und den des Unterschied der dunklen, klaren, aber noch verworrenen, und der deutlichen Vorstellungen, für den Unterschied der Anschauung von der Erkenntnis nach Begriffen . . ."[8] (hogy így újabb iránytű került a filozófusok kezébe, mely segíti tájékozódásukat, nevezetesen a dolgok létének elégséges alapjáról szóló tétel, ez utóbbi különbözik a dolgoknak fogalmak szerinti puszta lehetőségétől, valamint a homályos, a világos, de még zavaros és a tiszta képzetek megkülönböztetésének tétele, amellyel a szemléletet megkülönböztethetjük a fogalmak szerinti megismeréstől).

Az elégséges alapnak ezen tétele azonban – folytatja Kant az érvelést – nem mond ki semmit a dolgok *valóságos alapjáról* (természetesen a kanti ismeretelmélet értelmében nem). Épp ezért Leibniz és Wolff filozófiája „[bleibt] unwissentlich" „immer nur im Felde der Logik" (akarva-nem akarva mindig a logika területén marad). Mert az elégséges alap tétele „[kann] gar nicht von Dingen, sondern nur von Urteilen, und zwar bloß von analytischen gelten"[9] (nem lehet érvényes a dolgokra, csakis ítéletekre, mégpedig analitikus ítéletekre). Rögtön megértjük Kant érvelését, mihelyt szem előtt tartjuk, hogy megismerés-fogalma nem az analitikus ítéletekre irányul, hanem a dolgokról szerzett ismereteink lehetséges kiszélesítésének föltételeit vizsgálja, vagyis *szintetikus ítéletekre* (megismerésre) irányul. S már egy évvel az akadémiai pályázat előtt, Eberharddal folytatott vitájában, Kant bebizonyította, hogy az alap tétele Leibniz és Wolff racionális szövegösszefüggésében elfedi „den Unterschiede eines *logischen* (formalen) und *transzendentalen* (materiellen) Prinzips der Erkenntnis"[10] (a megismerés *logikai* [formális] és *transzcendentális* [tartalmi] elvének különbségét). A megismerésnek ez a transzcendentális (tartalmi) elve azonban minden pusztán tiszta értelmi fogalmat (bloß reiner Verstandesbegriff) megfoszt a „megismerés" jelzőtől, mindaddig, amíg nem teremtődik meg a kapcsolat közte és az objektív valóság között; pontosan ez motiválja Kant ismeretelméletét. Az objektív valóságot Kant jelenségként fogja föl, vagyis: térben és időben strukturált valóságszegmentumoknak. A transzcendentális séma aztán annak kritériumaként

[8] I. Kant: *Werke.* Hrsg. von W. Weischedel, Wiesbaden 1958, III. kötet (Schriften zur Metaphysik und Logik [Írások a metafizikáról és a logikáról]), 610. o.

[9] I. Kant: id. hely, 611. o.

[10] I. Kant: id. hely, 304. o.

játszik szerepet, hogy sikeres volt-e az értelmi fogalmaknak és a jelenséganyagnak ez a szintézise. Az efféle szintézis *megismerésként* egyúttal a totalitásnak az ember számára lehetségesre történő korlátozása, de ez azt is jelenti, hogy ez egy második – *transzcendentális* – totalitás megteremtése, egy olyané, amely *lehetséges* az emberi tapasztalás számára. Az elégséges alap tételét, mint a megismerés elvét, Kant a tiszta értelmi fogalmak sematizmusának elvében rombolja szét az idealizmus *kritikájaként.*

Transzcendentális filozófiájának ezzel az ismeretelméleti gondolatával, vagyis azzal, hogy valaminek a *megismerését* a jelenségekben hozzáférhető objektív-tárgyi anyagból kiindulva mindig először *meg kell valósítani,* Kant elvileg utasíthatta el az ismereteknek az elégséges alap tétele révén történő megalapozásának igényét, melyet Eberhard Leibniz és Wolff nyomán többé-kevésbé sikeresen megújított. Mert Kant ezt a tételt, melyet Eberhard olyannyira vehemensen védelmezett, valójában dilemmává változtatta.[11]

Így tehát Kant bírálata a jelenségvilág lebecsülése ellen irányult a megismerés létrejötte során, az érzékiség és az intellektualitás Leibniznél tapasztalható pusztán logikai-fokozati, nem pedig elvi különbözősége ellen. Az érzékiség Leibniz számára mindig is csak zavaros képzet volt. Kant bírálata ily módon a valóság egyetemes logizálása ellen irányul.

Leibnizcel és Wolff-fal ellentétben Kant a jelenségeket éppúgy a megismerés forrásának tekinti – az értelem tiszta fogalmainak (a kategóriáknak) a közreműködésével kapják meg a jelenségek a maguk „nevét", így lesz belőlük *tulajdonképpeni* megismerés (tudás) –, mint ahogy az objektív megismerés megteremtett sokféleségének próbaterepeként. Ahol elhagyjuk ezt a tapasztalati világot, vagyis, ha az értelem tiszta fogalmai már nem felelhetnek meg jelenségeknek, mert pl. valamely jelenséget már egyáltalán nem lehet létrehozni, tehát valamennyi lehetséges érzéki tapasztalaton túl van, Kant egyszersmind a metafizika (filozófia) minden tudományos – általános és szükségszerű – fogalmának határát és végét ismeri föl. A tapasztalati valóság Kant számára minden tudomány conditio sine qua non-ja. Kant termékeny Leibniz-kritikájában, amely pontosan meghatározta a tapasztalás (a valóság) szisztematikus rangját minden tudományos filozófia szempontjából, filozófiájának fontos mozzanatait lehet ilymódon – mint ezt Hans Jörg Sandkühler megállapította – a „transzcendentális *ismeretelméleti materializmusként*"[12] fölismerni.

A transzcendentális filozófia további kibontakozása során aztán fokozatosan eltűnnek Kantnak ezek a Leibniz idealista ismeretelméleti programja ellen irányuló kritikai megjegyzései, hogy mindenekelőtt Leibniz monadológiájának dialektikus rendszerét juttassák érvényre. A klasszikus német filozófia Kant utáni Leibniz-értelmezésének ez az eltolódása világnézeti paradigmaváltással fonódik egybe, amelyet Marx egy helyen a metafizika *„győzelmes és tartalmas restaurációjának"*[13] nevezett.

Ez a jegy már Fichténél is fölismerhető, holott Fichte csak itt-ott tesz néhány megjegyzést Leibnizről. Leibniznek a Kant által helytelenített *„intellektuális világrend-*

[11] Vö. I. Kant, id. hely, 305. o. és köv.

[12] H. J. Sandkühler, „Materialismus und Idealismus. Zur Dialektik der Theorieentwicklung in der klassischen bürgerlichen deutschen Philosophie" (Materializmus és idealizmus. Az elmélet fejlődésének dialektikájáról a klasszikus polgári német filozófiában), a Buhr, Hahn és mások által írt *Theoretische Quellen des wissenschaftlichen Sozialismus* (A tudományos szocializmus elméleti forrásai) c. kötetben, Frankfurt am Main 1975, 143. o.

[13] *Marx–Engels Művei.* 2. kötet. 124. o.

szere" (intellektuelles System der Welt[14]) Fichténél megint kedvező megvilágításban jelenik meg. Fichte nem tartja eléggé koherensnek azt, hogy Kant egy mindenkor először *megteremtendő* (sematizált) objektivitásra szorítkozik. S valóban: Kantnál a dologi világ széles tartományát agnoszticisztikus tabuk veszik körül. Ezért hát Fichte a tapasztalásnak Kant által tudományelméletileg megkerült transzcendenciáját visszaszerzi egy szubjektum számára, a cselekvés immanenciájában – ezúttal azonban *abszolút szubjektumról* van szó. Ebben a konstrukcióban egészen nyilvánvalóan érintkeznek a leibnizi monasz struktúrái Fichte Én-jével, struktúrák mint: egyéniség, spiritualitás, termékenység, ablaktalanság.

Leibniz még pozitívabb értékelésével találkozhatunk az ifjú Schellingnél. Ő Leibniz filozófiai-rendszertani struktúráit közvetlenül hasznosítja a maga gondolkodása számára. Mikor Schelling reflektált Kant válaszára, amelyet a metafizikának Leibniz és Wolff óta megtett fejlődéséről küldött be az Akadémia pályázatára – másképpen persze mint Kant, nem a kérdés referenseként, hanem a pályamű recenzenseként – védelmébe veszi, ha nem is Leibniz filozófiájának betűit, de mindenféleképpen annak *szellemét.* A kantiánus Schelling ebben az összefüggésben – másképpen mint maga Kant – a „kritikai filozófia" perspektivikus továbbfejlődését képes biztosítani, mivel e filozófiát monadologikus struktúrákkal hozza szintézisbe. Schelling ily módon azt reméli, hogy a kantiánus ortodoxia újfent racionalisztikusan megmerevedett gondolkodásával szemben egy még messze ki nem merített és végig nem vitt dialektika szabadságát juttathatja érvényre.[15]

Schelling új álláspontja világosan kitűnik szubjektumfogalmából. A transzcendentális szubjektumot – amelyet Kant főként a megismerés alanyaként vont be a játékba (hogyan lehetségesek apriori szintetikus ítéletek?) – Schelling az alábbi, sokkal általánosabb kérdéssel szembesíti: Hogyan lehetséges egyáltalán az objektum számára szubjektum és hogyan lehetséges a szubjektum számára objektum? Tudniillik az utóbbi megismerése, uralása, előállítása! A szubjektivitást Schelling – mint abszolútumot – *szubjektum–objektumként* fogja föl.

A transzcendentális szubjektivitás ezen szubjektum–objektum-meghatározottságát Schelling mindenekelőtt a kanti filozófia nagyon is autentikus struktúráinak köszönheti, főként a „Tiszta ész kritikája" „transzcendentális esztétikájának". Itt mindenekelőtt a transzcendentális szubjektum „belső érzéke" (az „idő" apriori szemléleti formája) volt az, amelynek segítségével az egyén kapcsolatba került a valósággal (ezek révén konstituálódnak ugyanis a jelenségek). A „belső érzék" (az idő) által lehet a szubjektumot *mint szubjektumot* mindig mint valamire való irányultságot megérteni. A szubjektum tehát már nem valami valóság nélküli és időtlen autonóm értelem (mint még a leibnizi racionalizmusban, de minden racionalizmusban általában). Ez a „belső érzék" – amely Schelling számára általában véve is a transzcendentális filozófia szerve – az a struktúra, amely *a szubjektum aktivitását* alkotja. S Leibniz a transzcendentális szubjektum ezen aktivitás-összefüggésének további kidolgozásához kapóra jött. Mert hiszen akárcsak Leibniz a maga

[14] I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (A tiszta ész kritikája) B 326. – Fichte Kant-kritikája mindenekelőtt a megismerés kanti fölfogásának materialista elemei ellen irányul.

[15] F. W. J. Schelling: *Sämtliche Werke* (Összes művei). Kiadja K. F. A. Schelling, Stuttgart 1856, 10. kötet, 60. o.

monászait, Schelling is „a világegyetem tükrének"[16] (Spiegel des Universums) fogta föl a maga abszolút szubjektumát (a szubjektum–objektumot). Szubjektumfogalmában Schelling összefoglalja az individualitást és az interindividualitást, az aktivitást és a passzivitást, a spontaneitást és a receptivitást – a fogalom, mellyel jelöli: „intellektuális szemlélet".

Mégis tévedés lenne azonosítani Leibniz monászát és Schelling identitásfilozófiai szubjektumfogalmát. A tisztán szellemi státus kialakításában, az individualista autarkiában (ablaktalanság) és a világosan körülhatárolt hierarchiában Schelling természetesen nem követheti a leibnizi monadológiát. Schelling döntő kivetnivalója azonban a következő: a monásznak – noha dinamikus – *nincs története.* Schelling elkötelezettje marad a kanti filozófia azon motívumának, amely megtiltja a valóság átfogó spiritualizálását. Az objektív valóságot, a külvilágot (amelyet természetként ragad meg) – akárcsak Kant a jelenségek önállóságát – a filozófiai gondolkodás elengedhetetlen feltételeként tételezi. Ebben az összefüggésben Schelling a következő feladattal találja magát szemben, ami el kell hogy távolítsa őt Leibniztől: „die von unserer Freiheit schlechterdings unabhängige, ja diese Freiheit beschränkende Vorstellung einer objektiven Welt durch einen *Prozeß* zu erklären, in welchem sich das Ich... notwendigerweise verwickelt sieht" *(folyamat* segítségével kell megmagyaráznunk egy szabadságunktól teljességgel független, sőt, szabadságunkat korlátozó olyan objektív világ képzetét, amellyel az Én ... szükségképpen összefügg). Azaz Schelling „az Én szétszakíthatatlan összefüggését az általa szükségszerűen elképzelt külvilággal ugyanennek az Énnek a *valóságos* vagy empirikus tudatot megelőző transzcendentális múltjával" igyekezett megmagyarázni, „olyan magyarázattal, amely ily módon az Én transzcendentális történetéhez vezetett. Így aztán – írja Schelling –, mikor első lépéseimet tettem a filozófiában, máris a történetiség irányában haladtam."[17]

Schelling keletkezésben levő identitásfilozófiájának *történetfilozófiai* formameghatározása olyan feltételeket teremt, melyek Hegel Leibniz-értelmezésének is alapját képezik.

Hegel filozófiája témaként választja a szellem fejlődését és önmozgását. A valóság teljes gazdagságát magába olvasztja az abszolút szellem önmagára eszmélésének története. Hegel abszolút szelleme azonban minőségileg más létező, mint a leibnizi monász individualitása. A monásztan alapvető hiányosságát Hegel a „Logika tudományában" jellemzi: „Es ist in diesem System also das Anderssein aufgehoben; Geist und Körper oder die Monaden überhaupt sind nicht für andere füreinander, sie begrenzen sich nicht, haben keine Einwirkungen aufeinander; es fallen überhaupt alle Verhältnisse weg, welchen ein Dasein zum Grunde liegt. (. . .) Die Monade ist für sich die ganze abgeschlossene Welt; es bedarf keine der andern." (Ebben a rendszerben tehát megszűnt a máslét; szellem és test vagy általában a monászok nem a másikért, nem egymásért vannak, nem korlátozzák egymást, nem hatnak egymásra; egyáltalán: megszűnnek mindazon viszonyok, amelyeknek létalap-

[16] F. W. J. Schelling: id. helyen, 1. kötet, 358. o. – Ez a hely Leibniznél így hangzik: „. . .jede Monade ist ein lebendiger Spiegel, der das Universum aus seinem Gesichtspunkt darstellt." (G. W. Leibniz: *Vernunftsprinzipien der Natur und der Gnade,* Hamburg 1969.) („. . . valamennyi monász élő tükör, amely a mindenséget a maga szempontjából ábrázolja." [G. W. Leibniz: A természet és a kegyelem észelvei]). 4. o.

[17] F. W. J. Schelling: id. helyen, 10. kötet, 96. o. és köv., 93. o. és köv.

juk van. (. . .) A monász önmagáért létező, ő a zárt világegyetem; egyik monásznak sincs szüksége a másikra.)[18]

Hegel mindenekelőtt kritikailag kiemeli, hogy a monász dialektikus szerkezete pusztán belső szerkezet marad, hogy itt a totalitás mindig csak az individualitás teljessége. A leibnizi monásznak csupán „belső fenomenológiája" van. S ha Ludwig Feuerbach Spinoza filozófiáját teleszkóphoz, Leibnizét pedig mikroszkóphoz hasonlítja,[19] úgy ez akkor is igaz, ha Spinoza helyett Hegelre gondolunk: „Die *Monade* ist nur Eins, ein in sich reflektiertes Negatives; . . . das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise aufbewahrt." (A *monász* csak egy, önmagát reflektáló negatívum; . . . a különböző sokféleség benne nemcsak hogy eltűnt, hanem negatív módon őrződött meg.)[20]

Leibniz dialektikus nominalizmusát Hegel történelmi dialektikája problémagazdagságban és valósághűségben messze meghaladja. Leibniz azonban a dialektika történetének fontos lépcsőfokaként megőrződik Hegelben.

[18] G. W. F. Hegel: *Wissenschaft der Logik* (A logika tudománya) G. Lasson kiadása, Leipzig 1948, 1. kötet. 152. és 160. old.

[19] „Die Philosophie Spinozas ist ein *Teleskop,* das die wegen ihrer Entfernung dem Menschen unsichtbaren Gegenstände vor das Auge bringt, die Leibnizsche ein *Mikroskop,* das die wegen ihrer Kleinheit und Feinheit unbemerkbaren Gegenstände sichtbar macht" („Spinoza filozófiája *teleszkóp,* amely a távolságuk miatt az ember számára láthatatlan tárgyakat elénk hozza, Leibniz filozófiája ellenben *mikroszkóp,* amely a kicsiségük és finomságuk miatt észrevehetetlen tárgyakat láthatóvá teszi"). (Ludwig Feuerbach: *Gesammelte Werke* [Összegyűjtött művei], Werner Schuffenhauer kiadása, Berlin 1969, 3. kötet, 39. o.)

[20] G. W. F. Hegel: id. helyen, 2. kötet, 167. o.