

Leibniz filozófiájának kettős arculata

SIMONOVITSNÉ B. ANNA

Ludwig Feuerbach Leibnizről írt nagyszerű tanulmányában azt írja, hogy Leibniz a mechanikus idealizmus művelője. Ez a megállapítás helyes, de csak akkor, ha Leibniz filozófiáját nagy vonásaiban nézzük, ha csak végső következtetéseit tekintjük, de egy sor fontos részletkérdést nem veszünk figyelembe. Ezért ez a megállapítás nem tükrözi a teljes valóságot.

Az alábbi cikk azt akarja megmutatni, hogy Leibniz filozófiai munkássága milyen nagy jelentőségű éppen abból a szempontból, hogy a *dialektikus gondolatok* nála már nemcsak elszórtan jelentkeznek, hanem át meg átszövik gondolkodását, és hogy annak ellenére, hogy idealista filozófus, számos ponton a *materializmus ügyét viszi előre*. Azért tartom szükségesnek Leibniz filozófiájával ebből a két szempontból való foglalkozást, mert ez a mai napig nem történt meg. Általában beszélnek arról, hogy Leibniz filozófiájában sok a dialektikus vonás, de hogy ez a „sok” mit jelent, azt nemigen analizálták eddig. Csak mennyiségi változás-e ez a XVII. század materialista filozófusainak szemléletéhez képest, vagy már minőségi különbség is? Hogy a XVIII. század francia materialistái visszafelé lépnek-e Leibnizhez képest a dialektika kérdésében vagy nem, ezt sem vizsgálták még meg. Helyes-e Kant munkásságától származtatni az újkori dialektikus gondolkodás kezdeteit, vagy jogos Leibnizet tekinteni ezen tudományos módszer újkori kidolgozójának?

A másik kérdés az idealizmus és a materializmus viszonya Leibniz filozófiájában — már nem ennyire tisztázatlan, legfeljebb nem eléggé közismert. Franz Mehring Marx Károly életrajza című munkájában *Leibniz idealista-materialista principiumáról* ír (65. old.). Bertrand Russell egy Leibnizről írt monográfiájában hosszasan és meggyőzően fejtegeti, hogy Leibniz filozófiai gondolatai mindig abból a feltevésből indulnak ki, hogy van anyag. Az anyag természetét kutatja és az elmélet helyességének megállapításánál igen fontosnak tartja a tapasztalattal való megegyezést. Elsősorban az anyagra vonatkozó ismeretek hiányos volta kényszeríti arra, hogy idealista felfogást valljon. Russell megállapítását ki kell egészíteni azzal, hogy az idealista felfogás felé tőlt a is, hogy a XVII. században Németországban — amely gazdasági, politikai és kulturális szempontból messze elmaradt Anglia, Franciaország és Hollandia mögött —, igen nehezen képzelhető el, hogy valaki szakítson a vallással és következetes materialista felfogást valljon. Itt mindjárt megjegyzem, hogy bármennyire is az az általános felfogás Leibnizről, hogy vallásos, bármennyire is a Theodicea szerzőjeként szokták emlegetni, korának egyházi és állami hatalmasságai nem voltak megalégedve vele ebből a szempontból.

Marx is megjegyzi (Marx—Engels Művei I. 91. old.), hogy kortársai vallás-talannak tartották. Ezt bizonyítja az is, hogy pap nem volt kapható arra, hogy sírjánál beszéljen. Igaza van L. Feuerbachnak amikor azt írja, hogy Leibniz csak félig keresztény, mivel az értelemmel és a bölcsességgel korlátozza isten jóságát és hatalmát. Az értelem a természettudományos ismeretekkel egyenlő nála és így amivel igentli istent, azzal meg is semmisíti. Leibniz az ún. természetes vallást igyekszik erősíteni, minél több tudós számára elfogadhatóvá tenni, de az egyházzal hadilábon áll. Mikor egyik hercegi pártfogója rá akarja venni, hogy térjen át a protestáns vallásról a katolikus vallásra, ő kereken megtagadja ezt, mert — mint írja — nem akarja, hogy tudományos munkáiba beleszólhasson az egyház.

Felmerülhet az a kérdés, hogy miért van arra szükség, hogy Leibniz filozófiai munkásságával részletesen foglalkozzunk, hogy marxista módon értékeljük? Elsősorban azért, mert *Leibniz filozófiáját meghamisította, kisajátította az idealista filozófiatörténetírás*. Leibniz nagyon sokat írt, filozófiai munkái több ezer oldalt tesznek ki, de munkái nehezen hozzáférhetők. Viszonylag kevés összefüggő munkája van, és azokat többnyire bizonyos rendkívüli alkalomra írta. Pl. egy hercegasszony számára kellett népszerű összefoglalást adni, (Theodicea) vagy egy főúr kéri meg, hogy röviden fejtse ki monasz-elméletét (Monadologia). Talán az „Újabb vizsgálatok az emberi értelemről”, az egyetlen közismert munkája, amely összefüggően tartalmazza az ismeretelméletre vonatkozó nézeteit és amely tudományos igényvel készült. (Munkáit többnyire latin vagy francia nyelven írta és ez is nehezíti az olvasását.) Leveleiben — különösen melyeket Franciaországban, Svájcban stb. élő tudós társainak írt (de Volder, des Bosses, a Bernoulliak, Foucher, P. Bayle . . .) — gyakran sokkal mélyebb gondolatokat találunk, mint közismert tanulmányaiban.

Alapos vizsgálattal fel kellene deríteni, hogy melyek azok a kérdések, amelyekben *kétféleképpen is állást foglal* aszerint, hogy egy tudós barátjával vitázik vagy pedig valamelyik előkelő úrnak, vagy hölgynek fejt ki nézeteit. Egyes monográfiák, pl. Kuno Fischer Leibniz tanulmánya, erről a kérdésről úgy nyilatkozik, hogy előfordul, hogy didaktikai okokból nem teljesen pontosan fejezi ki magát. Természetesen, ha alaposan utána nézünk az ellentmondó állításoknak, akkor amennyiben azok kb. egy időből származnak, azt látjuk, hogy tudós barátainak bátrabban, a materializmust jobban megközeleltve fejtette ki nézeteit, mint az uralkodóknak vagy hozzátartozóiknak.

Figyelembe kell azt is venni, hogy melyik időből származik egyik vagy másik álláspontja, mert *Leibniz filozófiája nagy változáson ment át az évek folyamán*. Leibniz az iskolában és az egyetemen a skolasztikus filozófiát tanulja, de saját erejéből megismerkedik az antik filozófiával, sőt fokozatosan behatol az újkori filozófiába is. Eleinte Bacon és Hobbes tanításait ismeri meg, később — különösen franciaországi tartózkodása alatt — Descartes, Gassendi munkáit is tanulmányozza, sőt 1676-ban visszatérve Németországba, meglátogatja Spinozát, és Etikáját kéziratban olvassa. Ezekben az években erősen a mechanikus materializmus hatása alá kerül, bármennyire is tagadja ezt abban az időben. Csak 1686-ban — ekkor már negyven éves Leibniz — tekinthető kialakultnak az ő sajátos filozófiai rendszere, amit monasz-elmélet néven ismernek, ami már határozottan idealista felfogást tükröz. Ettől az időtől fogva elismeri, hogy volt olyan időszak, amikor erősen a mechanikus materializmus hatása alatt állott. Sok részletkérdésben megőrzi az 1686

előtti materialista felfogását — különösen szembetűnik ez a tér és az időre vonatkozó elméleténél — és emiatt jó néhány ellentmondást találunk nézeteiben. Vannak olyan kérdések is, amelyek a materializmus szempontjából rendkívül értékesek és amelyek már a monasz-elméletének az eredményei. Ilyen pl. Leibniznek az a felfogása — erről ő is nagyon jól tudja, hogy az idealista filozófusok számára elfogadhatatlan —, hogy a *tudat*, vagy mint ő mondja a szellem, vagy a monasz, *aktívan tükrözi a világot*.

Egy kérdésen keresztül — a filozófia feladatának megítélésén, pontosabban e megítélés időbeli változásán keresztül is lehet érzékelni azt, hogy milyen utat tett meg Leibniz.

1671-ben, amikor erősen a mechanikus materializmus hatása alatt áll, azt írja :

„A filozofálás egyetlen célja az emberi nem hatalmának és boldogságának növelése” (Gerhardt kiadás. Die phil. Schriften von Leibniz IV. köt. 218. o.; 167)*

1705-ben pedig már a következőt írja :

„A filozófia fő feladata az, hogy hozzásegítsen isten és a lélek megismeréséhez és buzdítson isten szeretetére, az erény szeretetére.” (Gh. IV. k. 548. old. 1705.)

Az ész szerepét azonban mindig igen fontosnak tartja, bizik benne és az emberi boldogság szolgálatába akarja állítani. A következőket írja :

„Vannak manapság akik azt hiszik, hogy elmés dolgot művelnek ha az ész ellen lármáznak. Az ész ellen beszélni annyi, mint az igazság ellen beszélni, (mert az ész az igazságok láncolata) annyi, mint saját jólétünk ellen beszélni. Az ész fő célja ugyanis abban áll, hogy megismerjünk és aszerint cselekedjünk.” (Újabb vizsgálódások az emberi értelemről II. köt. 21. fejj. 50. §.)*

Leibniz filozófiája nagyon sok értékes gondolatot tartalmaz. Nem véletlen, hogy Marx csodálta, és Herzen nagy elismeréssel nyilatkozott róla. Leibniz az idealista filozófusoknak ahhoz a csoportjához tartozik, akik — amint ezt láthattuk — a filozófia fő feladatának az emberiség boldogságának az elősegítését tartják, és ezt a boldogságot a tudományok, különösen a természettudományok és a technika művelésével akarják megvalósítani. Leibniz korának legsokoldalúbb és legnagyobb tudósa. Az ő nevéhez fűződik az infinitézimális számítás felfedezése (egyáltalán nem csökkenti érdemét, hogy Newton tőle függetlenül és más módszerrel szintén eljutott ehhez a felfedezéshez). Ő fogalmazta meg az energia megmaradásának az elvét, közel 200 évvel előbb, mint azt Robert Mayer tette. Tudományos érdemeit nehéz lenne felsorolni, hiszen kora majd minden tudományát művelte és nem is kis eredménnyel. Azt lehet róla mondani: szerencsétlen volt, hogy olyan korban, olyan körülmények között kellett élnie, amely nem csak azt tette lehetetlenné számára, hogy szabadon kifejtse nézeteit, de még azt is, hogy szabadon végig gondolhassa őket.

* * *

* Az alábbiakban általában erről a kiadásról lesz szó és röviden Gh-val, a kötetet római számmal, a lapszámot és megírásának évét arab számmal jelölöm, az utóbbi azonban nem mindig ismeretes.

** Leibniz polémiája Locke-kal: Az újabb vizsgálódások az emberi értelemről, igen sok kiadásban, sőt magyarul is megjelent. Ezért itt könnyebbség kedvéért nem a Gerhardt-kiadás kötet és lapszámát adom meg, hanem a mű könyvszámát, fejezetét és paragrafusát.

Leibniz filozófiája — amint arra ő igen gyakran hivatkozik — a *dinamika tudományára, az erő elméletére épült*. Ezzel magyarázható bizonyos fokig, hogy két vonatkozásban is kettősséget tapasztalunk filozófiájában. Az erő fogalmát elsősorban a fizikából, a mechanikából ismerjük meg s ezért érthető, hogy az erő elméletére épülő filozófia mechanikus és ettől elválaszthatatlanul metafizikus is. De az erő a tevékenységet jelenti, a mozgás, a változás okozója s így érthető, hogy az a filozófia, amely ráépül, dialektikus is. Hasonló a helyzet, ha a materializmus és az idealizmus szempontjából vizsgáljuk meg Leibniz filozófiáját. Az erő az anyaggal szoros kapcsolatban nyilvánul meg. Az erőt az anyagtól csak absztrakció útján lehet különválasztani. Így Leibniz szükségképpen egy sor kérdésben materialistának mutatkozik. Igen sokat foglalkoztatja Leibnizet az a kérdés, hogy szabad-e az anyagot és az erőt (lelket, szellemet) egymástól különválasztani. Azzal a problémával küzd, hogy az anyagot csak passzív tulajdonságokkal ruházták fel, csak kiterjedést és áthatolhatatlanságot tulajdonítottak neki. De, jegyzi meg „ha azt mondjuk, hogy vannak anyagtalán szubsztanciák, ezzel azt akarjuk mondani, hogy vannak olyan szubsztanciák, . . . amelyek az érzékelésnek és tevékenységnek, a változásnak az elvét tartalmazzák, amit sem a kiterjedéssel, sem az áthatolhatatlansággal nem lehet megmagyarázni”. (Gh. VI. 498 ; 1702.)

Leibniz úgy próbálja megoldani a kérdést, hogy ezeket a szubsztanciákat elválaszthatatlannak mondja az anyagtól és a kettőt együtt testi szubsztanciának, vagy teljes szubsztanciának nevezi. Azzal zárja le a kérdést :

„Senkisem állítja, hogy a lelkek az anyagon kívül vannak, csak azt, hogy az több mint az anyag (ti. mint a csupasz anyag, a nem teljes, a nem testi szubsztancia — SA.) és az anyag változása nem tudja sem létrehozni, sem elpusztítani őket.” (Gh. VI. 498 ; 1702.)

De az erőt, ha elvonatkoztatjuk az anyagtól, akkor szellemi természetűnek kell tekinteni, és végső fokon ezt teszi Leibniz. Ha azt vesszük szemügyre, hogy a fentemlített kettősség milyen mértékben mutatkozik meg Leibniz filozófiájában, akkor azt kell mondanunk, hogy a dialektikus gondolkodás legalábbis egyensúlyban van a metafizikus, mechanikus gondolkodással, sőt talán túlsúlyban is van. Mindenesetre Leibniznél nem az a helyzet, mint Spinozánál vagy Diderot-nál, hogy zseniális dialektikus meglátásai elszórva jelentkeznek filozófiájában, hanem filozófiáját át meg átszövi a dialektikus gondolkodás. Ezzel szemben, ami a materialista és idealista felfogását illeti, kb. fordítva áll nála a helyzet, mint Baconnál, ahol a materialista nézetek mellett hemzsegnak az idealista következtelenségek. Leibniz mindig idealista filozófusnak vallja magát, de 1686-ig erősebb a mechanikus materializmus nála, utána az idealizmus győzedelmeskedik a dialektikus felfogással együtt. Amint már említettük, igen sok materialista vonást őriz meg és dolgoz ki újonnan éppen azért, mivel őszintén a valóság, a gyakorlati és tudományos élet fejlesztésén munkálkodik.

Leibniz 1686 után beismerte, hogy volt idő, amikor a materialista felfogás híve volt. Így ír :

„Eleinte mikor felszabadítottam magamat Aristoteles igája alól, hittem az atomban és az „üres” térben, mert ez elégíti ki legjobban a képzeletet.” (Gh. IV. 478 ; 1695. A természet új rendszere . . .)

Vagy körülbelül 20 évvel később mint első jelentős természetfilozófia művét, a *Hypothesis Physica nová-t* (az új fizika hipotézisét) megírta, így nyilatkozik :

„Olyan fiatal ember dolgozata volt, aki még nem merült el a matematikában. Az absztrakt mozgás törvényei, amint akkor megfogalmaztam őket, akkor lennének érvényesek, ha a test valóban nem volna más, mint Descartes és Gassendi hitték.” (Gh I. 415 ; 1692. Leibniz an Foucher.)

Mindkét vallomás azt fejezi ki, hogy volt olyan időszak, amikor Leibniz materialista nézeteket vallott.

A továbbiakban az itt felvetett két kérdéssel foglalkozom. Néhány filozófiai problémán keresztül megmutatom a mechanikus metafizikus szemlélet és a dialektikus szemlélet harcát. Ehhez szorosan kapcsolódva vizsgálom, hogy a dialektika törvényei mennyiben találhatók meg Leibniz filozófiájában és milyen vonatkozásban hiányoznak. A cikk II. részében (ez a Filozófiai Szemle következő számában jelenik meg) Leibniz filozófiájának idealista és materialista vonatkozásait, azok harcát vizsgálom. A két kérdés merev szétválasztását nem lehet mindig megvalósítani és nem is törekszem erre. A szétválasztástásra csak az áttekinthetőség kedvéért van szükség.

A két kérdés tárgyalásához szükséges, hogy előbb röviden ismertessem Leibniz monasz-elméletét.

Leibniz monasz-elmélete

Leibniz monasz-elmélete azt a célt szolgálja, hogy az anyag természetét — aminek létezésében Leibniz sohasem kételkedik, csupán ennek bizonyítását tartja céltalannak s (ezért meg sem kíséri) — továbbá a természet törvényeit, megmagyarázza.

Leibniz Hobbes anyagelméletét fogadja el, az anyagot valami folyadék-szerű dolognak tartja, ami a teret folytonosan tölti ki. Minél nagyobb sebességgel mozog ez a valami, annál inkább szilárdnak látszik. Az anyag végnélkül osztható és osztott is, tehát nincsenek atomok, amint azt Demokritosz és a korpuszkuális filozófia hívei állítják. Az anyag tehát végtelen halmaz, amely állandó mozgásban, változásban van. Mi sem természetesebb tehát szerinte, minthogy kell keresni valamit, ami állandó, ami egységgé teszi az anyagot. (A régi idealista filozófia felfogása szerint — s ezt a nézetet átveszi Leibniz is — csak az lehet állandó, ami egységet alkot, mert ami részekből áll, az széteshetik részeire, tehát már nem tekinthető állandónak.) Mivel pedig Leibniz a kiterjedést, ami szerinte nem lényege, de elválaszthatatlan tulajdonsága az anyagnak, *valami* szubsztancia ismétlődésének diffúziójának tartja, azért mondja, hogy ez az egység nem lehet más csak szellemi természetű valami. Ti. ha anyagi természetű volna, akkor volna kiterjedése és nem lenne egység. Így jut el Leibniz ahhoz a felfogáshoz, hogy a szubsztancia szellemi természetű egység, amit monasznak, vagy Arisztotelész nyomán entelechiának is nevez. Mint látni fogjuk, Leibniz kétféle értelemben is használja a monasz szót. Jelenti az úgynevezett *uralkodó monaszt*, ami az anyagnak mint halmaznak az egységét biztosítja (Leibniz az anyagot halmaznak tartja, amely csak akkor válik teljes, vagy testi szubsztanciává, ha valami egységgé teszi. A nem teljes anyagot gyakran a halastóhoz, vagy a juhnyájhoz hasonlítja. Azt mondja a tó, ha be is van fagyva, vagy a nyáj ha a juhok lábai össze is vannak kötve, nem alkot egységet. Az egységet az uralkodó monasz adja, amit Leibniz az emberi lélek analógiájára alkot meg.) Ahogyan azt képzelik ebben a korban, hogy a test folytonos változásait a lélek foglalja egységbe úgy biztosítja az uralkodó monasz az anyagnak, a halmaznak az

egységét. (A skolasztika nyelvén ezt úgy fejezi ki Leibniz, hogy az uralkodó monasz következtében az anyag „önmagától egység”, míg enélkül „véletlen folytán egy”. Az uralkodó monasz végtelen sok egyszerű monaszt fog össze (ezek alkotják az ő testét). Mivel a fentiek értelmében vannak összetett szubsztanciák, *kell lenni egyszerű szubsztanciának is, amit szűkebb értelemben nevez monasznak*. A monasz-elmélet lényegében annak az egyszerű szubsztanciának tulajdonságaival foglalkozik.

Leibniz több tanulmányában és levelében is kifejti a monaszról szóló elméletét. Ezek a kifejtések általában abból indulnak ki, hogy van anyag, más szóval összetett vagy teljes szubsztancia. De ha van összetett szubsztancia, akkor kell lenni egyszerű szubsztanciának is, bár ezek nem érzékelhetőek, csak a gondolkodással foghatóak fel. Ezeket a szubsztanciákat olyan tulajdonságokkal ruházza fel Leibniz, amelyekkel az anyag természetét meg lehet magyarázni. Az egyetlen kifejezése a monasz-elméletnek az, ami Monadológia néven ismeretes, amely a fordított utat követi, tehát amely nem veszi figyelembe azt az utat, amely elvezetett a monasz-elmélet kifejtéséhez. Szándékosan nem a Monadológia alapján ismertetjük Leibniznek a szubsztancia-elméletét, mert ez bizonyos fokig egyoldalúan mutatja azt be, eltakarva a célt és az utat, amely elvezetett hozzá.

Leibniz a *Principes de la nature* (A természet elvei) című munkájában az alábbiak szerint fejti ki a monasz tulajdonságait: (Az aláhúzások tőlem SA.)

„1. A szubsztancia olyan egységes lény, amely *tevékeny* tud lenni. A szubsztancia lehet egyszerű vagy összetett. Az egyszerű szubsztancia az, amelynek nincsenek részei. Az összetett szubsztancia egyszerű szubsztanciák, vagy monaszok halmaza. A monasz görög szó, amely oszthatatlant jelent. Az összetett szubsztanciák vagy testek, halmazok. Az egyszerű szubsztanciák életek, lelkek, szellemek, egységek. Kell mindenütt lenni egyszerű szubsztanciának, mivel nélkülük nem lehetségesek az összetettek. Ennek következtében az egész természet tele van élővel.

2. A monaszok *elpusztíthatatlanok*, mivel nem állnak részekből. Sem kezdetük, sem végük nem lehet természetes úton. A világegyetemmel — amely változik, de nem pusztul el — egyidejűek. Nincsen alakjuk, különben részekből állanának, tehát csak belső tulajdonságaik alapján, amelyek a perceptio (érezékelés) és appetitio (vágyódás) különböznek egymástól; ezek a változás elvei.

3. A természetben *minden tele van*. Mindenütt vannak egyszerű szubsztanciák, amelyeket tevékenységük különböztet meg egymástól. Állandóan változtatják egymáshoz való viszonyukat és minden egyes szubsztancia központja, egységének elve egy végtelen tömegnek, amely végtelen sok más monaszból áll, amelyek ennek a központi monasznak a testét alkotják... Minden test hat a másikra többé vagy kevésbé, aszerint, hogy milyen távolságra vannak egymástól... Minden monasz *élő tükör*, amely belső tevékenysége folytán, saját szempontja szerint tükrözi a világegyetemet.”

4. *Minden monasz egy külön testtel élő testet alkot*... A monaszok között végtelen sok fokozat van, egyik többé vagy kevésbé uralkodik a másik fölött. Ha monaszok percepcióit emlékezet kíséri, akkor az élő lényt állatnak tekintjük. Ha a lény felemelkedik az ész fokára, akkor légiesebb és szellemnek nevezzük.” (Gh. VI. 598—602; 1712)

Leibniznek az egyszerű szubsztanciára vonatkozó fejtegetésében az első helyen az áll, hogy *a szubsztancia tevékeny*. Egész filozófiájában ez a leglénye-

gesebb gondolatok egyike. Ezzel lényegében megszüntetve, megőrzi (a hegeli *aufheben* értelmében) a szubsztancia eddigi fogalmát. Leibniz előtt a szubsztancia az állandóságot, a változatlanyságot fejezte ki. Leibniz szubsztanciája tevékeny, mozgásban, változásban van, de a változás állandóságát, törvényszerűségét fejezi ki. Leibniz szubsztanciáját eredeti erőnek is nevezi, amivel részben azt fejezi ki, hogy eredetileg — a világ teremtése óta — megvan, részben, hogy ez a szubsztancia és az erő megnyilvánulások ennek csak módosulásai. Az eredeti erő vagy monasz kifejezhető matematikailag egy végtelen sor általános tagjával, amelynek segítségével a végtelen sor akárhányadik — előbbi vagy későbbi — tagja bármikor felírható. Leibniz szubsztanciája tehát az állandó, változatlan lényeg helyett, a függvényegyenlet segítségével kifejezhető változó lényeg.

Leibniz szerint a szubsztancia önmagától tevékeny, tevékenysége metafizikailag szükségszerű. A tevékenység tehát belső erő, amit csak az értelemmel s nem a képzelettel, lehet megragadni.

A monaszok tevékenysége a perceptio (érzékelés) és az appetio (vágyódás). A *perceptio* „a sok kifejezés az egyben”, az *appetio* „az egyik perceptio törekvése a másikhoz, „vagyis az emlékezzettel együtt járó érzékelés” (gyakran ennek megjelölésére az *apperceptio* szót használja).

A monaszt élő tükörnek tartja, vagyis olyan valaminek, ami aktívan tükrözi a világot. Leibniz rámutat arra, hogy csak a materialista filozófusok ismerik el, hogy a megismerés valaminek a tükrözése, s az idealista filozófusok mind tagadják, kivéve őt magát. Csakhogy ő nem egészen úgy képzei el a tükrözést, mint pl. Hobbes, tudniillik valami passzív folyamatnak, hanem úgy, hogy minden monasz a „saját szempontja” szerint tükrözi a világot. Így a világról sokféle képet kapunk, de ez éppen úgy a világnak a képe, mint ahogy egy városnak különféle pontjairól lehet megfesteni a képét és azok a képek mégis mind egyazon várost ábrázolják.

A monaszok, a változás elvei, *belső tulajdonságaik* alapján különböznek egymástól — mondja Leibniz —, ami a szubsztancia *causa sui* (önmagának az oka) spinozai elvét fejezi ki.

„*A természetben minden tele van*”, vagy másutt, a természetben nincs ugrás, „üres” tér sincs, mind azt az alapelvét fejezik ki, amit Leibniz kontinuitási (folytonossági) elvnek nevez, és amit filozófiai gondolatainál próbaképpént használ (pl. a monasz-elmélet helyességének bizonyítékát többek között abban is látja, hogy eleget tesz a kontinuitási elvnek). A folytonossági elvből két pozitív és két negatív megállapítás következik a dialektika törvényei szempontjából. Ha minden tele van, akkor minden hat mindenre, tehát a dolgok között kölcsönös kapcsolat van. Érdekes megjegyezni, hogy csak a dolgok között és nem monaszok között áll fenn ez a kölcsönös kapcsolat, a monaszoknak — mint Leibniz népszerűsítve megjegyzi — nincs ablakuk, nem tudnak egymásba behatolni, nem tudnak egymásra hatni. (Egyébként éppen ez az a tulajdonsága, ami a monasznak a testi mivoltát, áthatolhatatlanságát adja.) De a kontinuitási elvből az is következik — és ez hiányossága az elvnek —, hogy minőségi változást, „ugrást” nem ismer el a valóságban. A folytonossági elvnek másik következménye, hogy az ellentéteket egységben látja, de harcukat nem ismeri fel.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Leibniz dialektikus gondolatai nem egymástól elszigetelt gondolatok, hanem rendszert alkotnak, amelyek átfonják Leibniz filozófiáját. A legjelentősebb gondolat nála a *fejlődés gon-*

dolata, amely magasra emeli filozófiáját kortársai fölé. Értékes gondolata, s a metafizikus szemlélet leküzdése szempontjából különösen jelentős a *dolgok közötti kölcsönös összefüggés gondolata és az ellentétek egységének a gondolata*. Nem nála vetődnek fel először ezek a gondolatok (így Nicolaus Cusanusnál és Giordano Brunonál is megtalálható az ellentétek egységének a problémája), de Leibniznél e kérdés sokkal általánosabb formát kap, mint náluk. Hiányossága szemléletének, hogy nem ismeri fel az ellentétek kapcsolatában az előbbinél döntőbb, az abszolút mozzanatot: azok harcát. Hiányossága a minőségi változások tagadása is. De ha Engels útmutatását figyelembe vesszük, úgy elsősorban nem azt kell vizsgálnunk, hogy mi az, amit nem ismert fel, hanem mi az amit újat, előremutatót alkotott elődeihez és kortársaihoz képest.

A metafizikus, mechanikus szemlélet harca a dialektikus szemlélettel Leibniz ismeretelméletében

Leibniz ismeretelmélete különösen alkalmas arra, hogy megfigyeljük azt a harcot, ami a mechanikus és főleg a metafizikus szemlélet és az egyre inkább kialakuló dialektikus szemlélete között fennáll. Elsősorban az Újabb vizsgálódások az emberi értelemről című munkájára, Locke-kal folytatott vitáira támaszkodom ennek a kérdésnek a tárgyalásánál, de más munkájára is hivatkozom.

A vita elsősorban akörül forog, hogy vannak-e *velünk született eszmék*, amint azt Platon nyomán Descartes is állítja, vagy pedig lelkünk a születés pillanatában *üres laphoz* hasonlítható, amelyre mindent a tapasztalat ír fel, amint azt Locke vallja. Leibniz elfogadja Descartes álláspontját, tehát szerinte is vannak velünk született eszmék. Ilyeneknek tartja a létezés eszméjét, az erkölcsi és a vallási igazságokat, a matematikai és a logikai alapelveket. Ez idealista és metafizikus felfogás, hiszen, ha ezek az eszmék velünk születnek, akkor semmi fejlődés nem képzelhető el tudásunkban, és az objektív világnak semmi szerepe sincs ismereteinkben. Leibniznek ezt a felfogását több tényező is magyarázza. Így az egyes és az általános viszonyára ő sem tud helyes megoldást találni. Bármennyire is helyesen fejt ki Locke, hogy a megismerés elszigetelt tapasztalatokkal kezdődik és az idők folyamán az emlékezőtehetség terhein könnyíteni akarva megpróbáltak bizonyos zavaró momentumokat kiküszöbölni — így alakultak ki az általános fogalmak — ezt nem tartja elég meggyőzőnek. Nem ismeri el a minőségi változásokat a mennyiségi változások eredményeként (a folytonossági elv, amihez mereven ragaszkodik, csak mennyiségi változásokat tesz megengedhetővé és ezért lehetetlennek tartja, hogy az érzetek gondolatokat hozhassanak létre. Azt mondja, hogy az általános és a tőle elvonatkozhatatlan szükségszerű az értelem természetét fejezi ki és nem származhat az érzéklettől. A másik oka annak, hogy Leibniz ragaszkodik a velünk született eszmék létezéséhez, társadalmi jellegű. Ha elfogadjuk, hogy isten létezése, a vallási és erkölcsi nézetek olyan igazságok, amelyekkel lelkünkben a világra jövünk, akkor nem merülhet fel az a gondolat, hogy ezeket az elveket másokkal lehet felcserélni.

De Leibniz — bármennyire is meg van látszólag győződve a velünk született eszmék létezéséről — maga ingatja meg leginkább a beléjük vetett hitet. Ő ugyanis nem mereven és mechanikusan az üres lap teóriáját állítja velünk született eszmékkel szembe, hanem a hajlam, a diszpozíció kérdését.

Az emberi lelket születésekor — nagyon szellemesen — egy márványtömbhöz hasonlítja, amelynek erezte — még mielőtt a szobrász a vésővel közeledne hozzá — meghatározza, hogy milyen szobor készíthető el belőle. Mint ahogy a márvány erezte nagy mértékben megszabja, hogy milyen szobor alkotható belőle, éppen úgy — mondja Leibniz — a velünk született eszmék, mint képességek, diszpozíciók, meghatározzák, hogy milyen ismeretekre teszünk szert, természetesen a környezet, a külső tapasztalatok segítségével.

Itt, ezen a ponton, Leibniz ellentétbe kerül saját metafizikus és idealista felfogásával. Ami a velünk született eszméket illeti, a név ugyan megmarad, de a lényeg megváltozik, dialektikussá válik. Az a gondolat, hogy tulajdonképpen hajlammal jövünk a világra, amely fejlődhet és fejlődik is, sem Descartes-nál vagy követőinél, sem Locke-nál nem merül fel, és ez igen jelentős és új gondolata Leibniznek. És ha Leibniz következtetés maradna a hajlam kérdésében, vagy ha a velünk született eszméken nem kellene többet érteni mint hajlamot, akkor nyilvánvalóan Leibnizcel kellene egyetértünk Lockecal szemben.

Ami azt a nézetét illeti, hogy lelkünkben mindig vannak gondolatok, csak ezek nem mindig tudatosak, az úgynevezett kis érzékletek (*petits perceptions*) gondolata, a folytonossági elvből következik és lényegében azt szolgálja, hogy áthidalja Locke és Descartes nézetei közötti ellentétet. Ennek egyébként különösebb jelentősége nincs.

Egy másik — de az előzővel szorosan összefüggő kérdés, hogy *szükségünk van-e a tapasztalatra, az érzékszervek munkájára* ahhoz, hogy ismereteket szerezzünk? Ebben a kérdésben is ugyanazzal az ellentmondásossággal találkozunk mint az előbbinél. Egyrészt ugyanis azt állítja Leibniz, hogy a gondolat csak a gondolatra vonatkozhatik, hogy a tiszta ész számára — ami, mint Feuerbach megjegyzi az érzékiség tagadásával jön nála létre — csak az a priori megismerés lehetséges. Azt mondja, az észnek nincs ablaka vagy ajtaja, hogy azon keresztül behatolhatna valami hozzá, és akik így gondolkodnak, azok anyagi természetűnek, kiterjedtnek tartják az észet. Másrészt maga Leibniz cáfolja meg saját állítását és a korabeli, a materialista felfogásnál lényegesen messzebb megy el, amikor 1702-ben azt írja Pierre Bayle-nek, hogy

„én megmutattam, hogy az anyag alkalmassá válhat arra, hogy világos gondolatokat adjon, ha *jól rendezett* (aláhúzás tőlem, S. A.) . . . Amint az anyag szétzilálása képes megszüntetni a gondolatot, úgy rendezése képes létrehozni azt. (GH. III. 71; 1702.)

Ugyanebben a levélben azt is írja, hogy szerinte ahogyan az anyag kereké válhat, ugyanúgy gondolkodóvá is válhat.

Amennyiben hajlamról, diszpozícióról beszél Leibniz a velünk született eszmékkel kapcsolatban, annyiban *kénytelen a tapasztalat, az érzékszervek szerepét is elismerni*. Bevallja, hogy nagyon nehéz megkülönböztetni a tapasztalattal szerzett ismereteket a velünk született eszméktől. Eleinte óvatosan csak azt mondja, hogy a megismerésnél azért van szükség a tapasztalatra, mert testi vágyaink vagy rossz szokásaink gyakran elvonják a figyelmünket azokról az eszmékről, amelyek lelkünkben vannak. A tapasztalatra tehát azért van szükség, hogy

„a lélek erre vagy arra a gondolatra irányuljon és felfigyeljen a bennünk levő eszmékre.” (U. v. II. köt. 1. fej.)

De ugyanabban a könyvében azokat a gondolatokat, amelyek nem alapszanak tapasztalaton, „vak gondolatoknak” is nevezi. (U. o. II. köt. 21. fej. 36. §.)

Abban igaza van, hogyha az ember is csak az érzéki tapasztalatra lenne utalva, nem emelkedne az állat fölé.

Az érzékletekre tehát szükség van a megismeréshez, mondja Leibniz, de semmiképpen sem tarthatjuk annak lényegének. Ezt így fejti ki a Levél az érzékletekről és az anyagban történő dolgokról című tanulmányában :

„Egyetértek azzal, hogy a gondolkodásnál mégis szükség van a külső érzékelésre, s ha nem volnának érzékszerveink, nem gondolkodnánk. De ami szükségyszerű, az még nem a lényege valaminek. A levegőre is szükség van az élethez és az élet mégsem levegő.” (GH. VI. 491; 1715.)

Leibniz bár nélkülözhetetlennek tartja az érzékszerveket a megismerésben, igen sokat beszél arról, hogy hányszor csapnak be ezek minket, hogy ezek nemcsak a tudásnak, hanem tévedéseknek az okozói is. Azt tartja, hogy csak isten tudja áttekinteni a világmindenség ösztörténetét, mi az érzékszerveink segítségével csak egy kis részt láthatunk belőle, legfeljebb az okok kutatásával próbálunk előrelátni. Az érzékszervek korlátait a következőkben látja :

„Mi ugyan úgy használjuk az érzékszerveinket, mint a vak a botját. Ezek segítségével ismerjük meg a különböző tárgyakat, amelyek a színek, a szagok, a hangok különböző minőségei. De ezek nem mutatják meg, hogy hogy a különböző érzékelhető minőségek miből állnak.

Vannak más természetű dolgok is, amelyeket nem lehet érzékszervekkel felfogni, ezek az értelem tárgyai. Ilyen dolog az én gondolatom, amikor saját magamra gondolok. Ez a gondolat, engem mint érzékelő tárgyat figyel meg és az érzékek tárgyához valamit hozzátesz az én tevékenységemből. (GH. VI. 491; 1715.)

Leibniz helyesen mutat rá arra, hogy csak az érzékszervek nem elégségesek ahhoz, hogy a dolgok — vagy mint ő mondja minőségek — lényegét megragadjuk, ehhez gondolkodásra is szükség van. Abban is igaza van, hogy vannak gondolkodásunknak olyan tárgyai is, amihez nincs is szükség az érzékelésre. A legjelentősebb gondolat azonban a fent idézett szövegben az, hogy a gondolkodásnál igen nagy szerepe van a gondolkodó alany tevékenységének, tehát a gondolkodás, a megismerés, nem mechanikus visszatükrözés, hanem dialektikus folyamat.

Ehhez a gondolathoz kapcsolódik Leibniznek az a felfogása is, hogy *a megismerés végtelen folyamat*. Igaz, hogy az isteni megismeréshez képest csak elszigetelt ismereteket tulajdonít az embernek, de rendkívül optimista ebben a kérdésben. Erre egyébként minden oka megvan. Olyan korban él, amikor hatalmas tudományos felfedezések, sőt új tudományok születnek (kémia, biológia, geológia . . .) és ő maga is résztvesz a nagy felfedezésekben. Optimizmusát bizonyítja a következő megállapítása :

„Meg vagyok győződve, hogy sohasem fogunk olyan messzire jutni, mint kívánatos lenne ; azonban úgy látszik, hogy idővel mégis jelentékeny előrehaladást fogunk tenni bizonyos jelenségek magyarázata terén, mivel az a nagy számú tapasztalat, amelyekre szert tehattünk több mint elégséges adatot szolgáltat nekünk, úgyhogy csak alkalmazásuk módszere hiányzik még. S én nem teszek le teljesen arról a reményről, hogy ezek szerény kezdeteit tovább fogják utódaink fejleszteni, különösen mióta az infinitézimális számí-

tásban megvan az eszközünk arra, hogy a geometriát a fizikával egyesítsük és mióta a dinamika a kezünkbe adta a természet általános törvényeit.” (U. v. IV. köt. 3. fej. 26. §.)

Még ennél is jobban kifejezi a tudásba, a megismerés előrehaladásába vetett hitét az a nézete, hogy

„a végtelenségig fogunk tökéletesedni”. (U. v. II. köt. 23. fej. 12. §.)

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy Leibniz ismeretelmélete a metafizikus és a dialektikus gondolatoknak különös harca, amelyből lényegében a dialektikus szemlélet kerül ki győztesen.

1. A velünk született eszmék metafizikus és idealista koncepciójából indul ki, de felismeri, hogy az emberi szellem nem kész szellem, hanem fejlődő szellem. Ezért beszél *díszpozícióról, hajlamról*, bár nem eléggé határozottan és nyíltan állítja ezt szembe a velünk született eszmékkel.

2. Azt vallja ugyan, hogy a tiszta ész elégséges a gondolkodáshoz, de fejtegetésciben előrehaladva egyre inkább vaknak tartja a tapasztalat híjával levő gondolatokat. A *helyes megismeréshez nélkülözhetetlen az érzékelés, a tapasztalás*, ami amellet, hogy a materialisták nézetét támasztja alá, megerősíti azt a felfogást, hogy a megismerés fejlődik. A tapasztalat, az érzékelés szerepe, feladata nyomán kimondja, hogy a *megismerés végtelen folyamat*. Ebben a kérdésben is a metafizikus és dialektikus felfogás ütközik össze az idealista és materialista felfogással összefonódva.

3. Bár az idealista filozófusokkal szemben, a materialistákkal együtt az ismereteket, a tudást, tükörképhez hasonlítja, abban különbözik a materialista filozófusoktól — és itt ő lát helyesen, dialektikusan —, hogy hang-
súlyozza a *tudat aktív szerepét* ebben a tükrözési folyamatban.

Leibniz felfogása az okság és a szükségszerűség kérdésében

Nem annyira szerencsésen dől el a harc a mechanikus és dialektikus felfogás között, akkor amikor az okság kérdését vizsgálja Leibniz.

Tudjuk, hogy az újkori filozófusokat többek között az választja el a régi és főképpen a skolasztikus filozófusoktól, hogy milyen álláspontot foglalnak el az okság kérdésében. Arisztotelész filozófiájában az okság és a célszerűség kb. egyenlő súllyal szerepel, a skolasztikusok viszont minden kérdést a célszerűsége akarnak visszavezetni. Az újkori tudomány — amely a természet mélyére igyekszik hatolni —, erre kényszerítik azok a feladatok, amelyeket a termelés fejlődése ír elő számára — az oksági összefüggéseket kutatja és ennek megfelelően az újkori filozófia az okság kérdését helyezi előtérbe.

Leibniz filozófiai munkásságának kezdetén a mechanikus, metafizikus oksági felfogást vallja és az okságot, mint a dolgok közötti kölcsönös kapcsolat egyik formáját fogja fel. Azt írja:

„... a legkisebb testre is benyomást tesz az összes többinek a legcsekélyebb változása is...”. „Éppen ezért egy elég éles látású szellem éleslátásának a mértéke szerint, képes lenne minden testecskeben előre látni azt, ami benne és rajta kívül végbemegy és végbe fog menni.” (Gh II. 554.)

Amint egyre jobban felismeri a mechanikus materializmus gyengeségét, amint egyre inkább előrehatol monasz-elméletének kidolgozásában, annál inkább feladja ezt az oksági összefüggést. Ezzel együtt bírálja Spinoza mecha-

nikus determinizmusát is, ami szerinte túlságosan messzire vezet el, mivel megtagadja a teremtményektől a tevékenységet.

Ebből a zsákutcából nem segíti ki a dialektika sem, itt csak a kompromisszum, a mindkét féllel való megegyezés marad.

Egyrészt megőrzi azt a véleményét, hogy nem mondhatunk le az okok kereséséről, a szükségszerűség vizsgálatáról, másrészt egyre növekvő szerepet kap filozófiájában a célszerűség gondolata.

Még 1694-ben, tehát amikor már 8 éve kidolgozta monasz-elméletét, azt írja, hogy

„a világ legzseniálisabb embere sem tudja kényszeríteni a dolgokat és be kell hatolni a természet által adott nyílásokon keresztül a szükségszerűség birodalmába, ha nem akarunk tévedni”. (Gh. I. 370; 1694. Leibniz an Foucher.)

Azonban egyre inkább óv a „vak” szükségszerűségtől. Először azt vallja, hogy semmi sem történik ok nélkül, majd az okságot a fizikai világba szállítja vissza, s végül már azt hangoztatja, hogy a fizikának a metafizika a forrása, ott pedig a célszerűség érvényesül, tehát végső fokon az egész világra a harmónia, a rend jellemző. Ezt így fejezi ki:

„Arra az eredményre jutottam, hogy a fizikában sem szabad elhanyagolni a célszerűséget, hanem igen eredményesen lehet alkalmazni. Éppen ezzel tudom igazolni a fénytörés és visszaverődés törvényeit, amivel az angol Molineux egyetért az azóta kiadott dioptrikájában. Nem mintha nem volna értékesebb az okot megtudni, de az sokkal nehezebb”. (Gh. I. 414; 1692 Leibniz an Foucher)

Leibniz arra hivatkozik, hogy a metafizika a fizika forrása. Pedig ő az ő filozófiájában a fordított utat járja. A fizikából, ezenbelül a dinamikából indul ki, az itt szerzett tapasztalatait általánosítja monasz-elméletének kidolgozásában. Jól látható, hogy önkényesen felcserélve a forrást az eredménnyel, hogyan vezeti be, hogyan terjeszti ki a célszerűség hatókörét, bár elismeri, hogy értékesebb az okság kutatása.

Igy válik Leibniz filozófiájának egyik alappillérvé az *legendő alapelve*. Ezt úgy fogalmazza meg, hogy az oknak mindig egyenlőnek kell lennie a teljes hatással, ami az energia (vagy mint Leibniz mondja: az erő) megmaradása elvének filozófiai megfogalmazása. Ez az elv azonban azt is magában foglalja, sőt az a lényege, hogy minden aktuális okozatot az határoz meg, hogy a legjobb valósuljon meg. Ok és okozat kapcsolata tehát soha sem tisztára külsődleges, az oknak a hatás kívánását is magában kell foglalnia.

Leibniznek az okság és a szükségszerűség kérdésében vallott felfogása lényegében nem felel meg sem a dialektikus, sem a materialista felfogásnak. Az okság és a célszerűség összeegyeztetése — de úgy, hogy a célszerűséget emeli az előbbi fölé —, igen szorosan összefügg azzal, hogy Leibniz össze akarja békíteni a korpuszkuláris filozófiai híveit, a vallás híveivel. Ezért int arra, hogy „ne vessük meg a fizikában sem a felsőbb anyagtalan elveket a vallásosság kárára” (Gh. IV. 464) és ezért büszke arra, hogy neki sikerült behatolnia

„... mindkét birodalomnak a harmóniájába és megtalálni, hogy mindkét félnek igaza van ha nem zavarják egymást. Minden mechanikusan, de ugyanakkor metafizikusan megy végbe a természetben, de a forrás a metafizikában van”. (Gh II. 600; 1714.)

A szükségszerűségről vallott felfogásában találunk azonban dialektikus mozzanatot is és ez a hegeli és a marxi filozófia szempontjából is igen jelentős.

Leibniz a szükségszerűvel együtt tárgyalja két ellentétes kategóriáját, és pedig helyesen ismeri fel a *szükségszerűség és a véletlenszerűség* továbbá a *szükségszerűség és szabadság összefüggését*.

Szükségszerű és véletlen nem egymást kizáró ellentétek Leibniz filozófiájában. A francia nyelv két kifejezést is használ a véletlen megjelölésére: hasard és contingence szavakat. Leibniz, aki többnyire franciául, esetleg latinul írja munkáit, következetesen a contingence szót használja, ami a hasardal szemben a determináltságot fejezi ki.

Leibniz szerint tehát a véletlennak is van oka, tehát nem olyasvalami, ami másképpen is történhetne. A véletlent akkor értjük meg, ha szembeállítjuk a szükségszerűvel. Véletlen, vagy accidentális az, amit egy bizonyos pillanatban elmondhatunk a szubsztanciáról. A kettő viszonyát azonban idealisztikusan, a fejetetejére állítva határozza meg. Nem azt állítja, hogy a szükségszerű a véletlennen keresztül valósul meg, hanem a szükségszerűt tartja az eredetinek, az elsőlegesnek, és a véletlent ennek modulusának. Ő is mint később a XVIII. század francia materialistái, igen nagy jelentőséget tulajdonít a véletlennak, így azt állítja, hogy „egy légy meg tud változtatni egy államot, ha a király orra előtt röpdös, amikor az fontos tanácskozásokat tart”.

Dialektikusan fogja fel Leibniz a *szükségszerűség és a szabadság kapcsolatait is*. Leibniz szerint a szabadság azt jelenti, hogy nem vagyunk közömbösek; azt jelenti, hogy mindig van valami kis túlsúly, amely az egyik irányba visz és ebben a túlsúlyban van a választás lehetősége. Így szerinte Buridán szamarának az esete — amely a középkori filozófusokat annyira foglalkoztatta — nem történné meg. Nem lehetséges, hogy egy szamar, két halom széna között éhenhaljon — mivel azoktól egyenlő távolságra van és nem tudja eldönteni, hogy melyikhez közeledjen.

Azt vallja, hogy az összefüggések szükségszerűsége megnyugtat bennünket, mivel

„... az okok és hatások összekapcsolása, ahelyett, hogy elviselhetetlen sors szükségszerűséget okozna, inkább eszköz a kikerülésére”. (Gh. VI. 133.)

A továbbiakban nem Leibniz filozófiájának egyes kérdéseiben megmutató ellentmondó (dialektikus és metafizikus) felfogás harcát kívánom megmutatni, hanem ismertetem azokat a dialektikus összefüggéseket amelyek jellemzik filozófiai nézeteit. A dialektika törvényeiről nem beszélhetünk még Leibniznél, mivel ő egy törvényt, a folytonossági törvényt ismeri el filozófiája alapjául és minden mást ennek rendel alá. Mint már említettem a folytonossági törvényből következik a *dolgok közötti egyetemes összefüggés, a fejlődés törvénye és az ellentétek egységének törvénye*. Az elsőre külön nem térek ki, mert az okság kérdésével kapcsolatban már volt róla szó. A továbbiakban tehát a fejlődés kérdését és az ellentétek egységét vizsgálom.

A mozgás, a változás, a tevékenység és a fejlődés gondolata

A mozgás ellentmondásos fogalom, ez azt jelenti, hogy valami egy bizonyos időpontban egy bizonyos helyen van és nincs is ott. A mozgás csak a tér és idő folytonosságával és megszakíthatóságával — a kettő egységével — írható le. Éppen ezért csak a dialektikusan gondolkodó filozófusok tudják megérteni és magyarázni.

Leibniz igen sokat foglalkozik a mozgás kérdésével. Első jelentős természetfilozófiai munkája „Az új fizika hipotézise” (1671) a konkrét és az absztrakt mozgás meghatározását tűzi ki fő feladatául. Leibniz ugyanis azt tartja, hogy a mozgás tanulmányozásának nagy jelentősége van a filozófia művelése szempontjából is. A programja így szól:

„A geometriát, vagyis a helyre vonatkozó filozófiát át kell alakítani lépésről lépésre a mozgás, vagy a test filozófiájára és a mozgás filozófiájától el kell jutni a gondolkodás tudományához”. (Gh. I. 71.)

Azzal, hogy a test filozófiáját, a dinamikát tartja szem előtt, felveszi a harcot azzal a filozófiával, amely az erőt, az erőt jelentő anyagot, nem vette figyelembe.

Leibniz nem tudja kielégítően megoldani a mozgás problémáját, mivel ő mindenütt és mindenben csak a folytonosságot, a kontinuitást látja, a szakadásosságot (diszkontinuitást) csak szemléletünk gyarlóságának tulajdonítja. A mozgás kérdésének vizsgálatánál ugyanazt a módszert alkalmazza mint az infinitézimális számításnál, ti. végtelen kicsiny mennyiségekkel dolgozik. (Azt a pontatlanságot, helyesebben matematikai abszurditást, amit ő és Newton is elkövet az infinitézimális számításnál, ti. hogy végtelen kicsiny mennyiségekkel úgy dolgozik, mintha azok végesek lennének, csak a XIX. század második felében küszöbölik ki Cantor és Dedekind a határérték fogalmának tisztázásával.) Leibniz a conatus-sal, egy pillanatig ható erővel, írja le a mozgást. Conatus mindig van a testben — mondja Leibniz — és ahol megszűnik a kifelé megnyilvánuló hatás, ott törekvés formájában megmarad. Leibniz tagadja, hogy van nyugalom. Nyugalomról legfeljebb olyankor beszélünk, amikor végtelen kicsiny sebességgel mozog a test. A nyugalom azért sem lehetséges, mert „minden testre hat a környezete és ennek következtében feltétlenül mozgásba jön”. (Gh. III. 457.)

Kimondja azt a materialista tételt, hogy

„A természetben éppen úgy nincs aktív és mozgás nélküli test, mint anyag nélküli tér”. (Uo.)

Leibniz az anyagot és a mozgást annyira elválaszthatatlannak tartja, hogy szerinte az anyag, ha nem mozog, akkor nincs is. Beszél ugyan ő is „első anyagról”, amely nem mozog, de mindig hozzát teszi, hogy ez a fogalom tisztára az absztrakció eredménye, amire azért van szükségünk, hogy az anyag tulajdonságait jobban szemügyre tudjuk venni. Ez a felfogása, ti. hogy az anyag mindig mozog, abból is következik, hogy a mozgást az erő megnyilvánulásának tartja, és az ő monasz-elmélete értelmében, erő az anyag legkisebb részében is van.

Leibniz nem tudja a mozgást helyesen dialektikusan felfogni de nem is sokat időzik ennél a kérdéssel, megelégszik azzal, hogy van mozgás, sőt csak mozgás van, nyugalom nincs.

(Azzal a kérdéssel, hogy a mozgást abszolútnak, vagy relatívnak, reálisnak vagy imagináriusnak tartja-e — dolgozatom II. részében foglalkozom, ahol Leibniz filozófiájának idealista és materialista vonásait vizsgálom.)

A mozgáson egyébként Leibniz csak mechanikai mozgást, helyzetváltoztatást ért és a mozgáson belül két tényezőt különböztet meg.

a) A helyzetváltoztatásra való törekvést, amit conatus, tendentia, nismus, szavakkal fejez ki és

b) magát a helyzetváltoztatást.

Éppen azért, mivel a mozgás csak ilyen korlátozott szerepet kap, szükség van a *változás* fogalmára is. A változásra — amely mindig csak mennyiségi, sohasem minőségi változást jelent nála — legjobb példa a születés és a halál. A születés növekedés, alakváltoztatás, egy bizonyos irányban való fejlődés; a halál pedig csökkenés, visszafejlődés.

A változáson belül különös szerepet kap Leibniz filozófiájában a *tevékenység*.

Leibniz mindenütt tevékenységet, erőt lát. A tevékenység magába foglalja az aktivitást (cselekvést) és a passzivitást (szenvedést). Nemcsak az aktivitásról mondhatjuk el, hogy valami erőnek a következménye, hanem a passzivitásról is. Így a passzív anyag — amint azt már Kepler is felismerte —, nem csupán kiterjedt valami, hanem *ellenállást*, tehát erőt fejt ki, egyrészt azzal a testtel szemben, amely el akarja foglalni a helyét (ezt a tulajdonságát nevezi *áthatalhatatlanságnak*, antitypiának), másrészt azzal a testtel szemben, amely sebességének nagyságát vagy irányát akarja megváltoztatni (ez a tulajdonság a természetes tehetetlenség, vagy inertia).

Leibniz támadja Descartes és Spinoza filozófiáját, mivel az ő anyagi szubsztanciájuk mozdulatlan, semminemű tevékenységet nem fejt ki. Ezzel szemben Leibniz szubsztanciája erő jellegű, élő, érző, tevékeny valami. (Annak a kifejtése, hogy ez a szubsztancia szellemi mivolta ellenére mennyire őriz meg anyagi sajátosságokat a dolgozat II. részében, a következő számban lesz megtalálható.)

Miben áll ez a tevékenység, amely minden szubsztanciában, minden testben, dologban megtalálható? Leibniz azt a különös választ adja erre a kérdésre, hogy az a tevékenység, ami mindenben közös: a *percepció, vagyis az érzékelés*. (A tudattal rendelkező lényekben percepción kívül még az *apperceptió*, az emlékezettel kísért érzékelés is megtalálható.)

Többféle meg gondolás is elvezeti ahhoz a feltevéshez, hogy a tevékenység elvét valamiféle érzékelő elvnek (principium perceptivumnak) tartsa.

Az egyik meg gondolás a kontinuitási elvén alapszik. Mindenki számára ismeretes, hogy az ember érzékel, ez az emberi szellem spontán kifejeződése. Mivel pedig a természetben minden rokon, nincs ugrás, nincs minőségi különbség, ezért kell hogy a többi élő és élettelen dologban is meg legyen az érzékelési elv.

Egy másik út, ami az érzékelő elvhez [a principium perceptivumhoz] vezet az, hogy keres valamit, ami az egyén (az individuum) fejlődése közben állandó marad, ami egységet biztosít annak a sokaságnak, ami a változás következtében létrejön. Amint az idealista filozófusok az ember fejlődése, változása közepette a lelket tartják olyasvalaminek, amely egységes foglalatot ad a különböző állapotoknak, úgy Leibniz az érzékelésben, a percepcióban látja azt a valamit, ami a sokaságot egységbe foglalja, ami a sokaságnak egységet ad.

Az első meg gondoláshoz kapcsolódik Leibniznek az a feltevése, hogy a dolgokat nemcsak mi emberek, vagy általában élőlények érzékeljük, hanem a dolgok saját magukat is érzékelik. Az ember és a többi dolog között csak annyi a különbség, hogy mi tudatosan érzékeljük őket, ők pedig nem-tudatosan érzékelik saját magukat. Itt azután a dialektikus szemlélet mechanikussá válik, ugyanis azt mondja Leibniz, hogy az emberi érzékelés csak akkor helyes, ha úgy ábrázolja a dolgokat, ahogy azok saját magukat ábrázolják.

Az aktivitást és passzivitást egyaránt magában foglalja a principium perceptivum. Ez következik abból, hogy Leibniz nem lát alapvető különbséget aktivitás és passzivitás között. A két fogalom relatíve különbözik csak egymástól. Így egy monaszban mindig van tevékenység és akkor mondjuk aktívnak, ha a percepciója világosabbá válik és passzívnak, ha a percepciója zavarosabbá válik.

A principium perceptivummal szorosan összefügg a *fejlődés* gondolata Leibniz filozófiájában. A fejlődés egy individuum (egyén) különböző állapotainak sorozatát jelenti, amely állapotok törvényszerűen következnek egymásból. A változások közepette az individuum ugyanaz marad. Egyik levelében azt írja Leibniz.:

„Az individuum preformáltan magában hordja egész fejlődését és ez az előreformáltság a percepcióban jut kifejezésre.” (GH. II. 311 : 1706. Leibniz an des Bosses.)

Tehát a fejlődés ereje a percepció és az amit a fejlődés fokozatok sorozatában valósít meg, az preformáltan jelen van. Ezt a gondolatát fejezi ki a következő megállapítása is :

„Minden monasz magában foglalja tevékenységének folytonos sorozatát, magában hordja múltját és jövőjét.” (GH. III. 36 ; 1690. Leibniz an Arnauld.)

Láthatjuk, hogy a mozgás, a változás, a fejlődés kérdésének vizsgálata nagyon nagy szerepet kap Leibniz filozófiájában. Olyan korban veti fel ezeket a kérdéseket, amikor a metafizikus mechanikus felfogás az uralkodó. Olyankor bizonyítja az *anyag és a mozgás elválaszthatatlanságát*, amikor még a legnagyobb tekintélyű természettudós Newton is az „Első lökés”-hez, az isteni beavatkozáshoz, folyamodik a mozgás magyarázatánál.

Leibniz mindig és mindenütt a változást vizsgálja és ha állandóságról beszél, ez csupán a változás állandósága, helyesebben a törvényszerűsége.

Nem mondja ki, hogy a fejlődés az ellentétek harcának a következménye, hiszen ő csak ezek egységét ismeri el. De valahol rejtve mégis megtalálható ez a gondolat. *A tevékenység az aktivitás, passzivitás két ellentétes fogalmát fogja össze.*

A változásra vonatkozó elméletének gyengesége, hiányossága, hogy *csak mennyiségi változást ismer*. Tagadja, hogy a természetben ugrás, minőségi változás lenne. (Ez a felfogása következik abból, hogy mereven ragaszkodik a kontinuitási elvhez.) Ezért aztán nem tud választ adni egy sor fontos kérdésre, pl. arra, hogy hogyan vezethet el az érzékelés a gondolkodáshoz.

Nem fogadható el Leibniznek az a tétele, hogy a *tevékenység élönél és életteleennél egyaránt a percepció*. Ebben a kérdésben a kontinuitási elven kívül az az idealista felfogás befolyásolja, hogy a valóságosság feltétele az egység és ezt az egységet a percepcióval akarja biztosítani.

Az ellentétek egysége Leibniz filozófiájában

Az ellentétek egységének a kérdése is a fokozatosság, a folytonosság elvén nyugszik Leibniz filozófiájában. Ez látható az alábbiakban :

„Minden dologban van egy sor fokozat. A mozgás és a tökéletes nyugalom, a keménység és a tökéletes folyékonyság, amelyben semmi ellenállás nincs, isten és a semmi között végtelen sok fokozat van. Éppen így végtelen sok fokozat van az aktív és a passzív között.” (GH. VI. 537: 1702.)

Az ellentétpárokkal éppen azért mivel mindenütt fellelhetők Leibniz filozófiai gondolataiban, már az eddigiek során több ízben találkoztunk. Itt csak röviden össze akarjuk foglalni, hogy melyek ezek az ellentétpárok.

Az ellentétek vizsgálatánál elsősorban a tapasztalatból indul ki. *Az anyag és erő, a test és a lélek, a mozgás és a nyugalom, a szerves és szervetlen, az élő és az élettelen ellentétpárjai* azok, amelyekkel foglalkozik, de a gondolkodásban fellelhető ellentétek vizsgálatához is eljut. Így *az egyes és az általános, az egész és a rész, a véges és a végtelen, az állandó és a változó, a tudatos és a nem-tudatos ellentétpárjai is sokat foglalkoztatják.* Azt mondja, hogy az ellentétpár egyik pólusától fokozatosan el lehet jutni a másik pólushoz, hiszen nincsenek közöttük minőségi különbségek. (A kérdés ilyen megoldásában kétségen kívül szerepe van Leibniz azon törekvésének is, hogy mindent és mindenkiből kibékítsen egymással.)

Az anyag és erő (test és lélek) ellentétével majd a cikk II. részében foglalkozom részletesen. Itt csak annyit jegyzek meg, hogy Leibniz filozófiájának egyik legfontosabb célkitűzése Descartes dualizmusának legyőzése. Sem Descartes sem követői nem tudnak helyes választ adni arra a kérdésre, hogy ha test és lélek két önálló szubsztancia, hogyan lehetséges, hogy ezek mégis hatnak egymásra. Spinoza ugyan megoldja a kérdést a materialista monizmus talaján. Szerinte test és lélek egy ugyanazon anyagi szubsztanciának csupán két különböző atribútuma, és így természetes, hogy mindkettőnél egy ugyanazon törvényszerűség érvényesül. De Leibniz Spinoza filozófiáját két okból sem tartja elfogadhatónak: egyrészt mert Spinoza szerint mindenütt csak a vak szükségszerűség uralkodik, a lények önálló tevékenységére semmi lehetőség sincs, másrészt pedig nyílt és harcos vallásellenessége miatt. Leibniz a kettő, vagy az egy szubsztancia helyett végtelen sok, egymástól különböző, individuális szubsztanciát, monaszt vesz fel, de minden egyes monasztnak kettős képességet, aktivitást és passzivitást tulajdonít. Így azután — ha egy monaszton belül található meg az aktivitás és passzivitás —, nincs szükség semmiféle csodára ahhoz, hogy test és lélek kölcsönhatását meg tudjuk magyarázni. És Leibniz filozófiájának egyik legnagyobb következtetlensége az ún. „előre elendezett harmónia” hipotézise, amely szerint isten a teremtéskor úgy alkotta meg a testet és a lelket, hogy bár mindkettő saját törvényeit követi, teljes összhang van közöttük.

A mozgás és a nyugalom ellentétpárjával már foglalkoztunk.

A szervest és szervetlent, az élő és az élettelen a fejlődés kapcsolja össze. Nincs alapvető különbség közöttük s az ember sem emelkedik ki az állatvilágból. Csak messziről nézve hatnak ellentétként a szerves és a szervetlen, a növény és az állat, az állat és az ember. Közélről nézve ezek csak fokozatok — mondja Leibniz —, amelyeket a folytonos fejlődés köt össze.

Az egyes és az általános viszonya megoldatlan kérdés Leibniznél, mert mint láttuk velünk született eszmék kérdésénél az általánosból indul ki és abból próbálja levezetni az egyest.

Az egész és a rész kérdésénél felismeri a kettő dialektikus kapcsolatát. Szembehelyezkedik a mechanikus materializmussal, mikor azt állítja, hogy az egész nem adódik a részek mechanikus egymásmellé helyezéséből, hogy itt valami másról, többről van szó. Ilyen értelemben mondja Leibniz, hogy: „... ha az állatnak, vagy nekem a szerves testem hirtelen végtelen sok szubsztanciára esne szét, azok nem lennének az állatnak, vagy nekem részeim.” (Oh. Mathematische Schriften I. rész 3. k. 536. old.)

Еzzel azt akarja kifejezni Leibniz, hogy a dolog nem megfordítható, vagyis ezeknek a részeknek az egymás mellé helyezésével nem nyerhetnénk ismét állatot, vagy embert.

Leibniz felismeri, hogy *a végtelen* (a végtelen nagy és a végtelen kicsiny): „kívül áll az egész és a rész szféráján”. Eppen ezért megengedhetőnek tartja, hogy a végtelen kicsiny monasz a végtelen nagy világmindenséget tükrözze, vagy hogy egy véges anyagot végtelen sok, végtelen kicsiny monasz reprezentáljon.

Leibniz ismeretelméletének tárgyalásakor már találkoztunk *a tudatos és nem-tudatos* eszmék fogalmával. Leibniz szerint a tudatos elképzelés folytonosan alakul ki a nem-tudatosból. Költőien mondja azt, hogy a tudat nem egyszerre tör elő, mint az égből a villám, hanem fokozatosan, mint a reggel pirkadáskor, vagy a pirkadás az éjszakából. Amint a nyugalmat végtelen kis mozgásnak tekinti, úgy a tudattalant végtelen kis tudatnak tartja. A tudat-nélküliséget az ájuláshoz, vagy az álom-nélküli alváshoz hasonlítja.

Az ellentétek egységéről vallott felfogását igen jól illusztrálja az alábbi fejtegetése:

„Ahelyett, hogy a nyugtalanságot a boldogsággal összeférhetetlen dolognak kellene tartani, úgy találom, hogy a nyugtalanság lényeges alkotórész a teremtmények boldogságában. A boldogság soha sem áll a tökéletes birtoklásban, ami érzéketlenné tenné és mintegy eltompítaná a teremtményeket, hanem a nagyobb javakhoz való folytonos és szakadatlan előrehaladásban, amelyet rendszerint valami állandó kívánság, vagy legalább nyugtalanság szokott kísérni”. (U. v. II. k. 21. f. 36. §.)

Mint láthattuk az ellentétpárok nagy szerepük van Leibniz filozófiájában. Különösen jelentős az a felismerése, hogy a tevékenység nemcsak az aktivitásban, de a passzivitásban is rejlik és az egész és a rész összefüggésének, a véges és a végtelen dialektikájának vizsgálata.

ДВОЙНОЙ ОБЛИК ФИЛОСОФИИ ЛЕЙБНИЦА

Анна Б. Шимонович

Автор ставит вопрос, правильно ли — следуя оценке Фейербаха — считать философию Лейбница просто механистическим идеализмом. По мнению автора — и он стремится это доказать — в философии Лейбница механистическое, метафизическое воззрение борется с диалектическими взглядами, и идеализм Лейбница также в довольно многих отношениях непоследователен из-за уступок, сделанных им в сторону материализма. Хотя Лейбниц всегда защищается от того «обвинения», что у него материалистические взгляды, в периоде от 1671-го до 1686-го года он находится в значительной степени под влиянием механистического материализма. В 1686-ом году он пишет очерк: «Un petit discours de métaphysique», в котором он в первый раз излагает свою монадологию, и с этого времени диалектическое воззрение Лейбница становится все сильнее, но это воззрение развёртывается на идеалистической почве, а материалистические мысли всё более появляются в качестве непоследовательности.

По мнению автора, диалектические мысли в философии Лейбница появляются не так редко, как, например, у Спинозы или у Дидро, а, усиливаясь в борьбе с метафизическим, механистическим воззрением, получают все большее распространение, и они пронизывают всю философию Лейбница. Автор показывает борьбу механистических метафизических и диалектических взглядов, рассматривая теорию познания Лейбница и его точку зрения в вопросе причинности и необходимости. Наряду с идеалистическим и мета-

физическим пониманием врождённых идей, мы можем найти в философии Лейбница диалектическую и материалистическую мысль склонности и диспозиции — и то, что последняя побеждает, доказывается тем взглядом Лейбница, что познание есть непрерывный процесс, и наше призвание показывает гораздо дальше нашего нынешнего состояния. Очень большое значение имеет с этой точки зрения тот его взгляд, что сознание, знание активно отражают мир. В вопросе причинности Лейбниц не может освободиться от механистического понимания причинности, и поэтому целесообразность в его философии получает всё большее место. Но в вопросе необходимости и случайности, необходимости и свободы, побеждает у него диалектика, и в этом вопросе Лейбниц очень близко подходит к мнению Гегеля.

В философии Лейбница — насколько она ни проникнута диалектическими взглядами — мы не можем говорить о сознательной формулировке законов диалектики. Основным законом его диалектики является принцип непрерывности, и из этого он выводит следующие диалектические законы: 1) взаимные соотношения между вещами, 2) принцип развития, 3) единство противоречий.

Как видно, возможность качественных изменений и признание борьбы противоречий полностью отсутствуют, — и Лейбниц, ссылаясь на принцип непрерывности, решительно отрицает их.

Непоследовательности в его идеалистических взглядах, его уступки в сторону материализма будут рассмотрены в другой статье в следующем номере журнала.

THE DOUBLE ASPECT OF LEIBNIZ PHILOSOPHY

Anna B. Simonovits

The author raises the question whether it is correct to regard Leibniz' philosophy, on the basis of its evaluation by Feuerbach, simply as mechanical idealism. In author's opinion — and he tries to substantiate it — in Leibniz' philosophy mechanical, metaphysical views are fighting with dialectical ones, and his idealism in many respects is not consequent owing to the concessions made to materialism. Although Leibniz always refused to acknowledge the "charge" of professing materialistic views, he was between 1671 and 1686 very much influenced by mechanical materialism. He wrote his essay "Un petit Discours de métaphysique", the first systematic explanation of his theory, in 1686, whereafter his dialectical views began to develop stronger, growing, however, on idealistic soil, which made his materialistic ideas appear more and more inconsistent.

The dialectical ideas in Leibniz' philosophy do not seem to appear, in author's opinion, as sporadically as, for instance, with Spinoza or Diderot, but, invigorated in the fight with metaphysical-mechanical ideas, gain increasing space, interweaving Leibniz' philosophy. The fight of mechanical, metaphysical views with dialectical ones is shown in the analysis of Leibniz' epistemology and of his approach to the questions of causality and necessity. The metaphysical and idealistic conception of inborn ideas can be found in his philosophy along with the dialectical and materialistic idea of inclination, disposition. The victory of the latter over the former is proved by Leibniz' statement that cognition is an endless process and reaches far beyond our present state. His idea that consciousness, knowledge actively reflects reality is highly important in this connection. As to causality, Leibniz is unable to get rid of the conception of mechanical causality which imparts to purposefulness a growing significance in his philosophy. Nevertheless, in his approach to necessity and accidentality, to necessity and liberty, it is dialectics that prevails bringing him quite close to the Hegelian conception in this question.

Tough interwoven with dialectical views, Leibniz' philosophy cannot be regarded as containing a conscious definition of the laws of dialectics. His fundamental principle is continuity from which he deduces the following dialectical rules: 1. correlations of things, 2. principle of development, 3. unity of opposites.

As we can see, he does not admit — in fact, referring to the principle of continuity, categorically denies — the possibility of qualitative changes, as well as the struggle of contradictions.

The inconsistencies recurring in Leibniz' idealistic views as well as his concessions made to materialism will be dealt with in the author's paper to be published in the next issue of the *Filozófiai Szemle*.

DAS DOPPELGESICHT DER PHILOSOPHIE VON LEIBNIZ

Anna B. Simonovits

Der Verfasser wirft die Frage auf, ob es richtig sei die Philosophie von Leibniz auf Grund von Feuerbachs Wertschätzung einfach als mechanischen Idealismus zu betrachten. Der Verfasser meint und er sucht es zu beweisen, dass in der Philosophie von Leibniz die mechanische, metaphysische Anschauung gegen die dialektische kämpft und der Idealismus von Leibniz in vieler Hinsicht in Folge der dem Materialismus gemachten Zugeständnisse inkonsequent ist. Wohl verteidigte sich Leibniz stets gegen die »Anklage«, dass er sich zu der materialistischen Ansicht bekenne, doch stand er in der Zeit 1671—1686 stark unter dem Einfluss des mechanischen Materialismus. Er schreibt 1686 seine Studie *Un petit discours de métaphysique*, die erste systematische Entwicklung seiner Monasthéorie, und von dieser Zeit an wird die dialektische Anschauung bei ihm stets stärker, aber diese Anschauung entwickelt sich auf idealistischem Boden und die materialistischen Gedanken erscheinen immer mehr als Inkonsequenzen. Nach Meinung des Verfassers, erscheinen die dialektischen Gedanken in der Philosophie von Leibniz nicht so sporadisch wie zum Beispiel bei Spinoza oder Diderot, sondern verstärkt im Kampfe gegen die metaphysische mechanische Anschauung gewinnen sie Boden, und durchsetzen die Philosophie von Leibniz. Er stellt den Kampf der mechanischen metaphysischen und dialektischen Ansichten durch die Untersuchung der Erkenntnistheorie von Leibniz und durch den von ihm angenommenen Standpunkt in den Fragen der Kausalität und der Notwendigkeit dar. Nebst der metaphysischen und idealistischen Auffassung der eingeborenen Ideen finden wir den dialektischen und materialistischen Gedanken der Neigung und der Disposition vor und der Umstand, dass letzteres obsiegt, beweist die Ansicht von Leibniz dernach die Erkenntnis ein unendlicher Prozess ist und unsere Bestimmung weit über unser gegenwärtiges Stadium hinaus weist. Von diesem Standpunkt aus ist sein folgender Gedanke sehr wichtig: nämlich dass das Bewusstsein, die Kenntnis aktiv die Welt widerspiegeln. Leibniz kann sich in der Frage der Kausalität von der mechanischen kausalen Auffassung nicht freimachen, und deshalb nimmt in seiner Philosophie die Zweckmässigkeit einen stets grösseren Raum ein. Aber in den Fragen der Zweckmässigkeit und Zufälligkeit, und in den der Zweckmässigkeit und Freiheit siegt bei ihm die Dialektik und in dieser Frage kommt er schon der Hegelschen Ansicht sehr nahe.

In der Leibnizschen Philosophie — so sehr sie auch mit dialektischen Anschauungen durchsetzt sei — können wir von einer bewussten Formulierung der dialektischen Gesetze nicht sprechen. Das Grundgesetz seiner Philosophie ist das Prinzip der Kontinuität und daraus leitet er die folgenden dialektischen Gesetze ab: 1. der gegenseitige Zusammenhang der Dinge; 2. das Prinzip der Entwicklung; 3. die Einheit der Gegensätze.

Wie wir sehen, es fehlt vollständig — wird sogar unter Hinweis auch das Prinzip der Kontinuität negiert, — dass qualitative Veränderungen möglich seien und erkennt auch den Kampf der Gegensätze nicht an.

Die in seinen idealistischen Anschauungen offenbarten Inkonsequenzen die dem Materialismus gemachten Zugeständnisse wird ein Artikel in der folgenden Nummer der »Philosophischen Rundschau« behandeln.