

# РАННЬОМОДЕРНА ФІЛОСОФІЯ

*Сергій Секундант*

## ЛЯЙБНІЦ І ВОЛЬФ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ ПОНЯТТЯ СИСТЕМИ<sup>1</sup>

Порівняти поняття системи, якими послуговувалися Готфрид Вільгельм Ляйбніц (1646-1716) і Християн Вольф (1679-1754), є цікавим і важливим завданням із декількох причин. По-перше, такий аналіз важливий з огляду на проблему існування/неіснування так званої «ляйбніце-вольфівської школи». Це питання має не лише історичний інтерес. Адже від зазначеного поняття відштовхувалися практично всі історики філософії XVIII століття як до, так і після Канта. На нього багато в чому спиралися як оцінка заслуг самого Канта, так і принципи тлумачення філософських поглядів Ляйбніца і Вольфа. По-друге, цей аналіз важливий і для відповіді на інше важливе питання: чи мав Ляйбніц свою систему. По-третє, без нього неможливо адекватно зрозуміти, у чому полягав оригінальний внесок Вольфа в розвиток німецької філософії. Сам Вольф болісно сприймав будь-яку згадку про «ляйбніце-вольфівську школу». Ця назва з'явилася ще за його життя, причому досить рано. Можливо, ще до 1723 року, коли Йоахім Ланге звинуватив Вольфа в тому, що його філософія – це виклад в систематичній формі філософії Ляйбніца. Хвороблива реакція Вольфа на подібні закиди цілком зрозуміла, бо вони зводили всі заслуги Вольфа до систематизації філософських поглядів Ляйбніца. Для Вольфа це було тим більш прикро, що він вважав себе великим філософським реформатором, який зміг перетворити філософію на строгу науку і тим реалізувати мету, про яку інші філософи лише мріяли. Звинувачення à la Ланге принижувало також і заслуги Ляйбніца, бо фактично означало, що останній не мав систематичних поглядів на філософські проблеми. А для «методичного» німецького розуму це було рівнозначно визнанню того, що Ляйбніц узагалі не мав філософії або принаймні цілісного погляду на філософію. Коли врахувати, що Ляйбніц був мало не єдиним німецьким філософом, який не присвятив себе університетській кар'єрі, то подібні звинувачення могли сприйматися багатьма філософами як цілком обґрунтовані. Справді, той факт, що Вольф був університетським викладачем, а Ляйбніц, так би мовити, «вільним художником» (юристом, політиком, дипломатом, радником, бібліотекарем тощо, який вважав себе математиком і фізиком, що захоплюються філософією), не міг не накласти свого незабутнього відбитка на характер їхньої творчості. Він, безсумнівно,

---

© С. Секундант, 2020

<sup>1</sup> Ця стаття є продовженням циклу публікацій, присвячених висвітленню результатів багаторічного дослідження поняття системи в німецькій філософії XVII-XVIII ст. Зокрема див.: [Секундант 2016a; 2016b; 2017].

вплинув і на їх розуміння системи. У цій статті ми спробуємо дати відповідь на питання про те, чи мав Ляйбніц систему й що він, власне, розумів під поняттям «система».

### Багатозначність поняття системи

На багатозначність поняття системи в Ляйбніца свого часу вказав Ганс Вернер Арндт [Arndt 1971: 119], який присвятив цьому поняттю окремий параграф своєї книги. І ця багатозначність не дивує. Справа в тому, що вже за часів Ляйбніца і Вольфа поняття системи було багатозначним. Це знали не лише вони самі, але й їхні сучасники. На багатозначність поняття системи, зокрема, вказував сучасник і один з опонентів Вольфа Йоганн Георг Вальх (1693-1775). У своєму «Філософському лексиконі» він виділяє три основні значення цього поняття. По-перше, під системою розуміють зв'язок речей (Dingen), як вони існують в дійсності (приклад – вираз «система світу», *systema mundi*). По друге, під «системою» мають на увазі зв'язок певних істин, як вони дані в людському розумі. У другому сенсі ми вживаємо цей термін, коли, наприклад, говоримо про систему Аристотеля, Епікура, Декарта тощо. Нарешті, про систему кажуть по відношенню до предмета (Materie) деякої дисципліни, наприклад: система фізики, філософії, моралі тощо [Walch 1726: 2510]. Усі ці значення Вальх спробував інтегрувати у своє визначення системи. Для нього система – це «впорядковані між собою зв'язки різних речей (Dingen), або поняття про такі зв'язки речей (Sachen), що з'єднані між собою в певному порядку» [ibid.].

Наш сучасник Міхаель Альбрехт розширює кількість значень поняття системи до п'яти. (I) Воно могло означати «*systema mundi*» – сукупність пов'язаних між собою речей, що існують. (II) Похідним від цього значення він вважає погляд на систему як гіпотезу. Оскільки система розуміється як факт, що потребує пояснення, то гіпотези Птолемея, Тихо Браге й Коперніка, які пояснюють систему світу, теж є системами. У цьому сенсі поняття системи вживає Галілей в своєму «Діалозі про дві найголовніші системи світу». Альбрехт зазначає, що поняття гіпотези теж було багатозначним: воно могло означати не тільки (1) ймовірне, недоведене припущення, але також (2) справжню систему й (3) таку фікцію, що не відображає жодної реальності [Albrecht 2011: 231]. На думку Альбрехта, Ляйбніц уживав термін «система» в цьому значенні, а гіпотезу розумів у другому сенсі.

(III) У третьому значенні система розуміється як система істин. У цьому значенні розуміли систему багато університетських філософів, як схоластиків, так і їхніх супротивників, зокрема, еkleктиків. До останніх належав, зокрема, і згаданий нами вище Вальх. До прихильників такого розуміння Альбрехт відносить і П'єра Бейля (1647-1707), який висуває дві вимоги щодо кожної системи: 1) її поняття повинні бути зрозумілі й 2) вона повинна бути здатною пояснювати феномени [Albrecht 2011: 231]. Поняття системи в цьому сенсі він зближує з поглядом на систему як гіпотезу, бо в обох значеннях ідеться про систему поглядів, які мають на меті пояснення феноменів. Відмінність полягає в тому, що в другому значенні система поглядів, зокрема у еkleктиків, не претендує на істинність, у третьому ж, наприклад, у картезіанців, до яких належав і Бейль, претендує.

(IV) У четвертому значенні система розуміється як зовнішній порядок істин. У цьому значенні, за Альбрехтом, цей термін вживає Вольф, а також еkleктик Ланге, коли адресує Вольфові вищезгаданий закид. Потрібно додати, що в цьому значенні термін «система» застосовувало більшість університетських філософів, зокрема, Бартоломеус Кекерман (1572-1608) і Клеменс Тімплер (1563-1624), а також їхні супротивники, еkleктики.

(V) У п'ятому значенні термін «система» вживав Роберт Бойль в своїх працях «The Sceptical Chymist» (Скептичний хімік) (1661), «The origin of forms and qualities

according to the corpuscular Philosophy» (Походження форм і якостей згідно з корпускулярною теорією) (1666), «Physiological Essays and other Tracts» (Фізіологічні проби й інші трактати) (1661) і «A Discourse about the absolute rest of bodies» (Дискурсія про абсолютний спокій тіл). Поняття системи вживається тут в гранично широкому значенні, оскільки воно передбачає виклад істин у вільному порядку («loose tracts»), у вигляді «есе» або «дискурсії».

Однак поняття системи має довшу історію й не обмежується лише цими значеннями. У Платона й Аристотеля термін «система» мав дуже специфічне значення і лише в стоїків він набуває близьке до нашого розуміння значення. У Середні віки цей термін набув багато нових значень, активно використовуваних в університетському середовищі, особливо серед теологів і філософів традиційної орієнтації. «У Середньовіччі, – пише Губерт Фільзер, – слово “система” означало християнську церкву або доктрину, що ґрунтувалася на догматах. Воно могло також означати впорядковане уявлення про біблійні сюжети (Zusammenhänge), підбір [положень] на основі деякої керівної або впорядкованої точки зору, приведення до одного або кількох принципів, методичну завершеність і систематичну організацію положень, повноту віровчення, цілісний корпус вчення однієї або всіх наук, або єдність теоретичних дисциплін. Система також використовувалася як синонім гіпотези» [Filsler 2001: 351].

Практично в усіх авторів, які писали про поняття системи в Ляйбніца і Вольфа, йшлося переважно про термін «система» і про ті значення, в яких вони його вживали. Такі дослідження напевно мають якесь наукове значення, але невелике. Вони не розкривають, як правило, усю глибину тих сенсів, які автори вкладали в нього. Сказати, що Ляйбніц використовує поняття системи в значенні гіпотези, а Вольф розглядає систему як зовнішній порядок істин, означає майже нічого не сказати. У великих філософів ідеться не просто про різні значення одного слова. За цими словами часто стоять глибокі ідеї, які породжують нові програми наукових досліджень. Їх писали реальні люди, а за ними стояли цілі школи й напрями, які дотримувалися власних поглядів на філософію й на її цілі. Усе це становило той контекст, у рамках якого формувалося їхнє поняття системи.

### **Ляйбніц і Вольф: математика як парадигма наукового методу**

Новий час – це час революційних змін у науках, насамперед у математиці і природознавстві. Поява експериментальної фізики й математичного природознавства не могло не вплинути на філософію. У середовищі вчених виникла так звана «корпускулярна філософія», яка поставила під сумнів усю традиційну філософію, а в середовищі філософів посилюється вплив скептицизму, який заперечує необхідність метафізики взагалі. Філософи опинилися перед вибором: або наполягати на догмах традиційної філософії, або стати на бік нової філософії, з усіма негативними наслідками, що випливають з цього для релігії й моралі, або стати на шлях реформування філософії взагалі і метафізики зокрема.

Реабілітувати в очах нової наукової спільноти колишню царицю наук шляхом реформування фундаментальних основ останньої стає головним завданням для філософів Нового часу. Власне, до числа останніх слід відносити в передовсім тих, хто ставив перед собою саме це завдання. В Англії це був Френсис Бейкон, у Франції – Рене Декарт, в Голландії – Бенедикт Спіноза, в Німеччині – Готфрід Ляйбніц. Безумовно, Ляйбніц мав попередників. Це перш за все Йоахим Юнг (1587-1657), який заклав у Німеччині традицію філософування, орієнтованого на математику і природознавство, а також еkleктики, що

орієнтували філософію на критичний синтез усіх філософських шкіл і видів знання. Обидва ці напрями, визначальні для німецької традиції «методичного філософування», дивним чином не потрапили в підручники з історії філософії. Їхнього впливу зазнав і Ляйбніц. Уважний аналіз полеміки Ляйбніца з Декартом і картезіанцями, а також зі Спінозою і Локом показує, що філософія Ляйбніца не виростає з цих систем, нехай навіть як їх оригінальний синтез. Вона формується в полеміці з ними, але полеміка здійснюється з позицій, специфічних для німецької філософсько-методологічної традиції.

Хоча Вольф і Ляйбніц обидва були математиками й належали до однієї німецької традиції «методичного мислення», між ними існували суттєві відмінності. Ляйбніц виявляв інтерес до обох традицій методичного філософування: еклектичної, що прагнула до критичного синтезу поглядів найрізноманітніших філософських шкіл, так і математичної, яка прагнула реформувати філософську аргументацію в душі математики. Критичний синтез різних точок зору вимагав не тільки великої ерудиції, не тільки знання філософських традицій, що історично склалися, а також новітніх досягнень математики і природознавства, але і критичного розуму, що однаково добре орієнтується як у проблемах логіки, методології й теорії пізнання, так і в новітніх досягненнях математики і природознавства. Вольф, навпаки, був супротивником екскурсів в історію філософії, вважаючи їх марними, і пропагував застосування у філософії математичних методів міркування.

Як для Ляйбніца, так і для Вольфа математика поставала як зразок методичного мислення, але те, у чому вона повинна служити зразком, обидва філософи розуміли по-різному. Вольф із самого спочатку орієнтувався на геометричну модель математичного методу, відкрито копіюючи форму доведення, застосовану в геометрії Евкліда. Цей спосіб викладання він використовує вже в першій своїй філософській публікації, а саме в дисертації «Загальна практична філософія, написана математичним методом» (*Philosophia practica universalis, methodo mathematico conscripta*), опублікованій в 1703 р. Арндт справедливо побачив у цій праці вплив картезіанців. «Математичний (*Mathematisierende*) виклад, – вказує він, – тут усе ще залишається орієнтованим на зовнішню форму [*äußerlich-expositorisch*] і має за основу (на відміну від пізнішого поняття пізнання і його систематичного викладу) методичні вимоги картезіанської традиції й “*Medicina mentis*” Чирнгауса. Це, зокрема, проявилось у вимозі відокремлення розумного пізнання від образів здатності уявлення й переходу від загальніших і простих до конкретних і складних понять» [Arndt 2006: IV].

Подекуди захоплюючись доказами *more geometrico* замолоду, у більш зрілі роки Ляйбніц досить критично ставився до застосування такого роду доказів у філософії. На його думку, причину достовірності математики слід шукати не у формі її викладу, а в наочності і стислості її доказів. У цьому він слідував за Юнгом, про якого дізнався від свого вчителя Ергарда Вайгеля (1625-1699). Математик і логік, Юнг уперше сформулював ідею математичної логіки, закони якої були би побудовані за зразком операцій математики. Її перевагу перед силлогістикою він бачив у тому, що операції математики простіші, доступніші і зрозуміліші дітям, ніж штучні й великі за обсягом силлогізми схоластичної логіки, а її міркування коротші і наочніші [Jungius 1995: 287-302]<sup>2</sup>. Юнг чудово усвідомлював важливе світоглядне значення ідеї математичної логіки, стверджуючи, що в операціях математики найнаочніше виявляється не тільки те, як діє наш розум, але

<sup>2</sup> Юнгову промову 1629 року я свого часу видав у перекладі російською: «О пользе математики как пропедевтики философских наук». Перевидання в Україні: [Секундант 2012: 344-351].

й те, як діє сама природа. І хоча Юнг був емпіриком («почуття не обманюють, обманює розум»), його «емпіризм», вельми відмінний від емпіризму Бейкона, справив величезний вплив на німецьку раціоналістичну традицію й багато в чому саме завдяки Ляйбніцу.

Для Юнга чуттєвий досвід не може слугувати підставою достовірності нашого знання, адже йому властива невизначеність. Зробити його визначеним може тільки розум, очищений від забобонів. Ідеї очищення розуму від забобонів, висловлені ще Ф. Бейконом («вчення про ідоли розуму»), математик Юнг надав зовсім іншого, набагато глибшого змісту. Це багато в чому визначило специфіку німецької філософії, за винятком, можливо, школи еклектиків, орієнтованих переважно на Бейкона. Саме в рамках такого емпіризму зароджується раціоналістичний світогляд, орієнтований на пошук останніх підстав нашого розуму, простих понять (*proto-noemata*) і операцій розуму, які повинні стати базисом не стільки для критики традиційних теорій, скільки для побудови нових теорій, але вже на достовірній основі.

Як і багато емпіриків Нового часу, Юнг заперечував фундаментальний характер метафізики. В основі фізики та інших емпіричних наук, на його думку, має лежати система математичних наук, яку Юнг називає «протофізикою». Він вважав, що з математики має починатися навчання всім природничим наукам. Але ту роль, яку раніше виконувала метафізика, у нього виконує не математика, а «протоноетична філософія» (*philosophia proto-noetica*)<sup>3</sup>. Вона становить дедуктивну систему, в якій зі простих, не подільних далі понять (*proto-noemata*) виводяться за допомогою легітимних операцій всі інші положення, у тому числі й закони логіки. Джерелом цих найпростіших операцій і повинна стати, на його думку, математика. Згідно з Юнгом, шляхом індукції ми не можемо отримати загальних і необхідних суджень в строгому сенсі, без яких, як він вважає, природознавство залишалося б на емпіричному рівні (*gradus empiricus*) і ніколи не досягло б наукового рівня (*gradus epistemonicus*), що передбачає принаймні наявність достовірних принципів, які ведуть до достовірних висновків. З цією метою Юнг і розробляє протоноетичну філософію. Положення, отримані за допомогою найпростіших операцій розуму, постають як незалежні від досвіду аналітичні істини розуму. Але завдяки саме цим істинам і *proto-noemata* невизначений чуттєвий досвід стає визначеним, а положення природних наук набувають загального й необхідного характеру.

У Німеччині існувала й інша емпірична традиція, найяскравішим представником якої був Християн Томазій, чиї учні стали головними опонентами Вольфа. Але панівною, усе ж, виявилася орієнтована на математичне природознавство традиція, біля витоків якої стояв Юнг, а найвидатнішими представниками постали Вайгель, Ляйбніц, Вольф, Ламберт, Тетенс і Кант. Однак сутність цього «математичного» напряму не зводилося до пошуку далі неподільних понять з подальшою дедукцією з них усіх інших положень. У «Правилах для керування розумом» Декарт теж говорить про необхідність починати з аналізу й доводити його до простих понять, а потім на їх основі здійснювати синтез. У цьому він, як і багато філософів Нового часу, слідували за Галілеєм, який був дуже близьким до Падуанської школи і знайомий з трактатом Джакомо Забарелли (1533-1589) «*De methodis*» (Про методи). Викладене в цьому трактаті вчення про аналіз і синтез як основні методи наукового дослідження сягає своїм корінням до Клавдія Галена, якого в Падуанському університеті, особливо на медичному факультеті, цінували нарівно з Аристотелем. Юнг, який вступив на медичний факультет Падуанського університету, вже будучи професором математики в Гесені (1609-1613), отримав знання про

---

<sup>3</sup> Докладніше про це див.: [Секундант 2002].

ці методи безпосередньо від падуанців. Від свого вчителя Чезаре Кремоніні (1550-1631) він перейняв любов до експериментальних досліджень. З Падуї він виніс також негативне ставлення до метафізики й діалектики. Однак своєю своєрідністю німецька філософія була зобов'язана не тільки Падуанській школі й, зокрема, Забареллі, за підручниками якого вивчало логіку не одне покоління німців, але й самому Юнгу.

Юнг був би нам не цікавий, якби всі його заслуги зводилися до розробки методу аналізу і синтезу. Справа в тому, що епістемічний рівень знання Юнг не вважав найвищим. Ще вищим за останній він вважав евристичний рівень знання, який передбачає наявність методу, що дозволяє робити нові відкриття. Щоправда, метод відкриття від вельми давніх часів шукали багато філософів, але всі вони розглядали *ars inveniendi* як частину діалектичного мистецтва. Юнг же в пошуку методу відкриття звертається до математики, точніше, до алгебраїчного аналізу. Його заслуга полягає в тому, що він зміг гідно оцінити математичні праці Франсуа Вієта (1540-1603) і зробити з них глибокі філософсько-методологічні висновки. У своєму «Вступі до аналітичного мистецтва» (*In artem analyticem isagoge*) (1591) Вієт, прагнучи об'єднати арифметику й геометрію, висуває ідею числення, яке б досліджувало загальні властивості величин і чисел. На противагу числовому численню (*logistica numerosa*), яке мало справу тільки з числами, нове числення, назване формальним (*logistica speciosa*), оперує літерними символами, які Вієт називає видами (*species*) або формами речей (*formae rerum*). Ці символи мають справу з величинами. Нове числення руйнувало традиційне, що сходить ще до Аристотеля, уявлення про те, що кожна наука повинна мати свою область дослідження й не має права виходити за її межі. Відповідно, уважалося, що прогрес можливий лише в рамках кожної окремої науки й повинен обмежуватися тільки способом викладу. Ідея нового формального числення абсолютно змінювала уявлення про те, в якому напрямі має відбуватися прогрес математики. Цим напрямом почалося поглиблення підстав математики й, отже, руйнування колишніх її кордонів. Математик Декарт уловив цю думку й заклав основи аналітичної геометрії, але філософ Декарт не зміг зробити з цього потрібних філософсько-методологічних висновків. Хоча вже Вієт стверджував, що синтез був придуманий древніми математиками для приховування справжнього, аналітичного методу, який тільки й веде до нових результатів. Так синтез характеризувався як прихований вид аналізу. Утім, аналіз Вієта принципово відрізнявся від аналізу античних математиків, який був спрямований на зведення недостовірного до достовірного, і фактично використовувався як фундаментальний метод доведення. Тому не дивно, що синтетичний метод витіснив аналітичний і геометрія Евкліда стала розглядатися як зразок математичного методу. На відміну від античних математиків, аналітичний метод Вієта був спрямований на виявлення невідомих величин виходячи з їх відношення до відомих, тобто він був спрямований на пошук нових істин. Сам Вієт прекрасно усвідомлював цю відмінність. Своє вчення він називав *doctrina bene inveniendi in mathematice* («учення про те, як успішно робити відкриття в математиці»), або ж *zetetica*, бажаючи підкреслити його евристичні функції. Саме ця частина мистецтва Вієта цікавила Юнга в першу чергу. Після повернення до Німеччини він організував наукове товариство під назвою «*Societas ereunetica*», або «*Societas zetetica*», основну мету якого вбачав у очищенні наук від софістики, приведення їх до демонстративної достовірності і примноження

їхніх плодів за допомогою успішних відкриттів. Оскільки під софістикою Юнг розумів не ту чи іншу помилку в міркуваннях, а стиль філософування<sup>4</sup>, то можна тільки уявити весь революційний характер його намірів.<sup>5</sup>

Ляйбніців інтерес до мистецтва відкриття виник дуже рано. Свое «Мистецтво комбінаторики» (1666) молодий Ляйбніц уже розглядав як такого роду мистецтво відкриття. Як і багато філософів до нього, він намагався побудувати таке мистецтво на основі топіки. Його інтерес до Юнга і Юнгових архівів, як це видно з його листування з учнями Юнга, теж був пов'язаний передовсім із мистецтвом відкриття. Приблизно в цей же період у нього виникає серйозний інтерес до математики (самий початок 70-х років). На цей час припадає і його інтерес до філософії Платона. Юнг дав поштовх багатьом програмам Ляйбніца. Зокрема, програми *characteristica universalis* і *lingua universalis* мали за мету зробити наші міркування максимально наочними й однозначними. Ляйбніц також розвиває далі такі ідеї, як *scientia generalis* Юнга, *mathesis universalis* Вайгеля й інші.

Ми бачимо, що Ляйбніц і Вольф по-різному трактують математику як парадигму наукового знання. Вольф з самого спочатку орієнтується на геометрію Евкліда і, будучи університетським професором, бачить у ній зразок методу викладання матеріалу. Ляйбніца ж, як ученого, цікавить передовсім метод відкриття. Парадигмою наукового методу в нього постає алгебраїчний аналіз. Основне завдання філософії, як і будь-якої науки, він бачить у розв'язанні її завдань через виявлення необхідних і достатніх для цього умов. Для Ляйбніца, як і для Вієта, синтез і аналіз, доказ і відкриття – лише різні функції єдиного аналітичного методу, мета якого полягає у викоріненні софістики з філософії, забезпеченні основ достовірності всіх знань і демонстративної достовірності всієї системи, побудованої на цих основах, а також у сприянні відкриттю нових істин і примноженню плодів наук. У цьому він близький до Юнга. Ці мислителі принципово відрізняються лише своїм ставленням до метафізики. В Юнга воно виразно негативне. Він вбачає в ній щонайбільше прикладну науку, базовану на фізиці. Натомість Ляйбніц намагається реабілітувати метафізику.

### **Ляйбніц: коперніканський переворот у філософії як ключ до його поняття системи**

Поглядом на систему як гіпотезу ми багато в чому зобов'язані Галілеєві, а саме його праці «Діалог про дві найголовніші системи світу, Птолемеєву і Копернікову» (1632), де термін «система» вжито саме в цьому сенсі. Той факт, що Ляйбніц використовує поняття системи переважно щодо метафізики, а не філософії, не був випадковим, бо основне завдання метафізики він бачить у виробленні раціонального погляду на світ у цілому. Хоча Ляйбніц іноді й називає метафізику царицею наук, але вона вже не є фундаментальною наукою, яка дає принципи всім іншим наукам, як уважали схоласти. Ляйбніц не намагається виправдати стару метафізику, але й не відкидає її, як Декарт, а, на зразок еkleктиків, намагається її критично переосмислити. Його «нова метафізика» – і цим він відрізняється від еkleктиків – не є також лише результатом критичного синтезу всіх попередніх систем метафізики. Вона вибудовується на принципово новому фундаменті. Щоби підкреслити її революційний характер, Ляйбніц

---

<sup>4</sup> «Non propter hunc vel illum errorem, sed tota philosophandi ratio est sophistica»; цит. за: [Guhrauer 1850: 143].

<sup>5</sup> Докладніше про вплив алгебраїчного аналізу Вієта на Юнга див.: [Секундант 2008].

звертається до революції, яку Копернік здійснив у астрономії. Цим він закладає традицію філософсько-методологічного осмислення даного феномена в німецькій філософії, яка через Вольфа і Тетенса веде до Канта. Міф про «коперніканський переворот» у філософії, здійснений нібито Кантом, придумали кантіанці. Сам Кант, потрібно визнати, спочатку не підозрював про це, а свою «Критику чистого розуму» розглядав лише як мисленнєвий експеримент, тобто як свого роду гіпотезу. На перший погляд здається, що Тетенсове<sup>6</sup> тлумачення революції Коперніка, на яке спирався Кант, сильно відрізняється від тлумачення Ляйбніца. Але це тільки на перший погляд. Нижче ми покажемо, який існує зв'язок між двома згаданими тлумаченнями і яке відношення революція Коперніка має до поняття системи в Ляйбніца.

Згадку про революцію Коперніка ми зустрічаємо вже в «Дискурсії про метафізику», написаній в грудні 1685 – на початку січня 1686 року. У цьому першому короткому нарисі своїх поглядів на метафізику, написаному для Антуана Арно, Ляйбніц виклав основні положення своєї системи метафізики, які, як визнає більшість дослідників його філософії, з плином часу істотно не змінилися. Ляйбніц звертається до теорії Коперніка, коли критикує погляд Аристотеля на душу. «Аристотель, – пише він, – уважав за краще порівнювати нашу душу зі ще не заповненими дощечками, де залишено місце для писання, і стверджував, що в нашому розумі немає нічого, що не виникало б із почуттів. Це найбільше збігається із загальноприйнятими уявленнями [notions populaires]» [GP IV: 452]. Майже за п'ять років до виходу друком Локової праці «An Essay Concerning Human Understanding» (1690) Ляйбніц критикує основний принцип емпіризму *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, підкреслюючи його схожість із загальноприйнятими серед людей уявленнями про походження всіх наших знань. Ляйбніц усвідомлює, що саме в цьому збігові зі звичними для більшості людей поглядами, сформованими в повсякденному досвіді й закріпленими в природній мові, і полягає сила емпіризму. Але на цьому чуттєвому досвіді ґрунтувалося, зокрема, уявлення про те, що Сонце обертається навколо Землі, з якого виходила теорія Птолемея. Проте прийнятнішою наукова спільнота визнала не її, а саме теорію Коперніка, засновану на прямо протилежній звичним уявленням настанові. Причому це сталося не тому, що згадана теорія спиралася на якісь нові факти, а завдяки доказам, заснованим на розумі. Однак головне полягало в тому, що всі ці докази виходили з принципово іншої точки зору, витоки якої лежали винятково в розумі. Цей «інсайт» Ляйбніц пережив за п'ятнадцять років до написання згаданої «Дискурсії», тобто коли він звернувся до філософії Платона й математики (приблизно 1671 року). Він сам визнає, що переворот у його свідомості стався завдяки тому місцю «Федона», де Сократ пояснює, чому перестав цікавитися натурфілософією. Теорію Коперніка Ляйбніц сприймає крізь призму філософії Платона й у контексті полеміки між нею і традицією аристотелізму. Тому він у цьому місці зауважує: «Платон іде глибше» [ibid.].

Ясно усвідомлюючи силу звичних поглядів, закріплених у повсякденній практиці й у природній мові, Ляйбніц не вимагає від філософів відмовитися від звичних думок і звичного повсякденного слововжитку. «Але, – зауважує він, – подібного роду доксології і практикології можуть використовуватися у звичайному житті приблизно так, як ми бачимо, що люди, які слідують Копернікові, усе ж, кажуть, що Сонце сходить і заходить» [ibid.]. Ляйбніц тут зачіпає іншу важливу філософську проблему – проблему мови філософії. Питання полягає в тому, повинні ми створювати нову мову, яка

<sup>6</sup> Докладніше про тлумачення Тетенсом революції Коперніка йдеться див.: [Секундант 2012: 254-275].



би відповідала новим науковим або філософським поглядам, чи використовувати звичну? Усвідомлюючи всі ті негативні наслідки, які випливали б із перемоги словотворчого підходу (різноманіття мов філософії і непорозуміння, що випливають звідси), Ляйбніц виступав проти будь-яких неологізмів у філософії. Він вимагав «наповнювати старі міхи молодим вином», тобто зберігати традиційний слововжиток, але надавати старим словами нового змісту, який би відповідав новим поглядам. Цим пояснюється часте використання ним, здавалося б, застарілих схоластичних понять, як-от «ентелехія», «монада», «субстанційні форми»<sup>7</sup> тощо. Це стосується також і звичних нам понять, як-от поняття душі.

Торкаючись останнього, Ляйбніц зазначає, що «у звичайній життєвій практиці душі приписують лише те, що ми усвідомлюємо більш ясно і що належить нам особливо» [ibid.]. Головне завдання метафізики Ляйбніц бачить у тому, щоб, акумулювавши всі новітні досягнення науки й філософії, наповнювати наші звичайні слова новим, глибшим змістом. Аналогія з революцією Коперніка використовується ним тут для наголошування на протилежності між не просто науковою, а строго метафізичною точкою зору на світ, опертою тільки на розум, і повсякденною, заснованою на повсякденному чуттєвому досвіді. А також – для доведення примату першої над останньою і необхідності зміни наших звичних уявлень. З огляду на загрозу матеріалізму й атеїзму, яку несла із собою нова, механістична філософія, завдання «нovoї метафізики», за Ляйбніцем, поставало принципово важливим. Це стосувалося передовсім нашого поняття душі, з якого, власне, і почався Ляйбніців шлях до монадології. Уже в цьому першому нарисі своєї метафізики Ляйбніц сформулював її основну ідею. «Зі строго метафізичної точки зору, – пише він, – дуже важливо визнати весь обсяг і всю незалежність нашої душі, яка простягається нескінченно далі, ніж думають звичайні люди» [GP IV: 452].

В історії філософії всі вчення можна поділити на два класи: одні віддалялися від точки зору буденного розуму (Парменід, Платон, неоплатоніки, схоластики, Райнгольд, Фіхте, Шелінг, Гегель та інші), другі поверталися до неї (натурфілософи, Аристотель, емпірики, Кант, Фріз, позитивізм та інші). Висунувши вимогу чітко відмежувати метафізику від повсякденних поглядів, Ляйбніц відкрито стає на позиції супротивників орієнтування філософії на повсякденний досвід. Однак філософський сенс «коперніканської революції» в нього не зводиться лише до захисту метафізичної точки зору, інакше автор «Монадології» виглядав би як звичайний ретроград. Окрім того, не ясно було б, яке відношення вона має до поняття системи. Між тим ішлося про пряме відношення. Справа в тому, що вже в «Дискурсії про метафізику» Ляйбніц представляє «строга метафізичну точку зору» як систему гіпотез, точніше, гіпотетичних принципів, в якій один принцип випливає з іншого. Добре відомо, що центральним поняттям будь-якої метафізики, зокрема і своєї власної, Ляйбніц вважав поняття субстанції. Та, усе ж, не гіпотезу субстанції, а гіпотезу передвстановленої гармонії він називає «системою», бо саме ця гіпотеза приводить нас до її творця, якого Ляйбніц іноді отожднює зі світовою гармонією. Бог у нього постає як останній принцип його системи та всіх знань людини, бо лише він впливає на нашу свідомість. З цього цент-

---

<sup>7</sup> На жаль, історики філософії й філософська спільнота пішли легшим щодо розуміння, але хибним шляхом. Вони вважали за краще займатися тлумаченням нових термінів, а не пошуком того не просто нового, але і глибшого сенсу, який міститься у звичних словах філософів. У результаті в «класики» потрапили ті філософи, які займалися словотворчістю. Хоча не слід заперечувати, що в цих нових словах часто закріплювався той новий сенс, який вже сформувався раніше.

рального положення своєї метафізики, яке дістає в нього епістемологічне обґрунтування, Ляйбніц виводить усі інші її положення. «У строго метафізичному сенсі, – пише Ляйбніц, – (1) немає жодної зовнішньої причини, яка діяла б на нас, окрім самого Бога, і лише Він один безпосередньо спілкується з нами в силу нашої постійної залежності від нього. Звідси випливає, що (2) немає жодного зовнішнього предмета, який стосувався б нашої душі й безпосередньо впливав би на наше сприйняття. (3) І ми маємо в нашій душі ідеї всіх речей тільки в силу безперервної дії на нас Бога, тобто внаслідок того, що будь-яка дія висловлює свою причину, і (4) тому сутність душі нашої є певний вираз, певне наслідування або відображення суті, думки й волі Бога й усіх ідей, які в них полягають. Отже, можна сказати, що (5) сам лише Бог є нашим безпосереднім об'єктом поза нами і що (6) ми бачимо всі речі завдяки йому» [GP IV: 453]. Гіпотеза передвстановленої гармонії й система передвстановленої гармонії – це не одне й те ж. Гіпотеза передвстановленої гармонії є однією з гіпотез, які, у силу їхнього внутрішнього зв'язку, утворюють систему. Гіпотезу він доводить за схемою *modus tollendo ponens*, де альтернативами постають гіпотеза фізичного впливу й оказіоналізм. Її перевагу він бачить у тому, що вона краще за інші пояснює взаємодію не тільки душі і тіла, але й усіх феноменів.

Та навіть визнання того, що Бог – гранична основа його системи, не проливає світла на самі поняття метафізичної системи Ляйбніца. Важливішим є те, як ми розуміємо Бога. І в цьому виявляється принципова відмінність Ляйбніца від інших філософів. Якщо інші, від Отців Церкви до оказіоналістів, визнавали примат божественної волі над божественним розумом, то Ляйбніц, як за ним і Вольф, наполягає на приматі розуму Бога над Його волею. Хоч і наділяючи Бога властивостями, відсутніми в людей, наприклад, здатністю бачити сутність речей безпосередньо, Ляйбніц не використовує ці властивості при обґрунтуванні своєї метафізики. Бог для Ляйбніца – ідеал розумності. Хоча Ляйбніц говорить про «розум узагалі», цей «розум узагалі» є свого роду чистим практичним розумом. Він практичний, оскільки воля і розум Бога нерозривно пов'язані<sup>8</sup>. Як видно з наведеної вище цитати, ідеї містяться у волі й розумі Бога (пункт 4). Окрім того, Божій розум не тільки містить істини розуму, але й оприявнює себе у вигляді вимог, що набувають форми нормативних принципів. Він чистий, оскільки навіть воля Бога не може порушити їх (саме в силу своєї розумності). Примат розуму над волею не заперечує єдності цих понять, навпаки, передбачає її. З цієї причини Ляйбніц не розмежовує чистий теоретичний і практичний розуми, хоча, слідуючи традиції, розділяє теоретичні і практичні науки. Це не антропоморфний чистий розум Канта або «розум взагалі» Тетенса. Ляйбніц посилається на Бога (що забороняв робити Тетенс, а за ним і Кант, оскільки нам відомий тільки людський розум) винятково для підкреслення загального, незалежного від людини й людства характеру «розуму взагалі». Саме цей розум постає в Ляйбніца відправним пунктом «строго метафізичної точки зору», критерієм розумності не тільки метафізичних, а й наукових теорій.

<sup>8</sup> Для Тетенса, як і для Канта в «Критиці чистого розуму», розмежувати волю і розум було принципово важливою справою, адже обидва досліджували знання з точки зору здібностей, що лежать в основі цих знань. Саме на цьому ґрунтувався критицизм зазначених авторів. Це привело до плутанини в Канта, який приписує нормативні функції категоріям, які він розглядає як чисті поняття теоретичного розуму. Адже визнання єдності волі і розуму не дозволило б категоріям обмежити теоретичний розум рамками досвіду, що було основною метою критичних програм Лока, Тетенса й Канта. Критична ж програма Ляйбніца, як ми побачимо нижче, не тільки не вимагала цього, але й, навпаки, базувалася на єдності волі й розуму.

За три роки Ляйбніц знову звертається до теорії Коперніка, але вже в іншому контексті. Перебуваючи 1689 року в Римі, він дізнався (з журналу *Acta eruditorum* за 1688 р.), що 1687 року в Лондоні були опубліковані «Математичні принципи натуральної філософії» Ньютона. Ляйбніцевою реакцією на цю працю стала низка критичних нотаток щодо деяких основоположень фізики Ньютона. У цих нотатках розвинуто ідеї динаміки, що, як намагався довести їхній автор, мають ряд переваг перед фізикою Ньютона. Зокрема, в одній із нотаток цього періоду («*Phoronomus seu de potentia et legibus naturae*») перевагу власної версії динаміки Ляйбніц вбачає в спроможності примирити прихильників і супротивників теорії Коперніка, засудженої 1616 року католицькою церквою при папі Павлові V. Ляйбніц тут говорить про можливість підійти до вибору теорій з двох боків і у зв'язку з цим торкається поняття розумності гіпотези. Якщо до цього підходити з точки зору обмеженого людського розуму, то найдоречніше, за Ляйбніцем, обирати зрозумілішу (*intelligibilior*) гіпотезу. Звідси, істинність гіпотези постає винятково як її «зрозумілість»<sup>9</sup>: «*neque aliud esse veritatem Hypotheseos, quàm ejus intelligibilitatem*» [Leibniz 1903: 591]. З практичної точки зору, або з точки зору самих речей, з якими нам потрібно мати справу, «одна гіпотеза може бути більш розумною, ніж інша, і відповіднішою поставленій меті» (*una Hypothesis aliâ sit intelligibilior et scopo proposito convenientior*) [ibid.]. Фактично він говорить тут про теоретичний підхід, з точки зору гносеологічного суб'єкта, і про практичний, коли йдеться про практичну користь теорії в науковій або повсякденній діяльності. З цього контексту вже ясно видно, що Ляйбніц не протиставляє ці два підходи, а розглядає як дві сторони єдиного цілого. Найбільш зрозуміла для обмеженого людського розуму теорія і є найбільш розумною. Однак ця її розумність і, отже, істинність виявляється в порівнянні її з усіма іншими гіпотезами.

Головний мотив Ляйбніца полягає в доведенні того, що причина конфлікту між науковою спільнотою і церквою – у різниці підходів. Учені дотримувалися теоретичного підходу, а церкву хвилювали більше метафізичні і практичні наслідки вчення Коперніка. Ляйбніцева стратегія аргументації – довести, що теорія Коперніка не тільки не руйнує релігійної картини світу, але, навпаки, зміцнює її. Ляйбніца аргументує так: оскільки гіпотеза Коперніка, пояснюючи рух планет, дивовижно просвітлює дух (*illustret animus*) і прекрасно розкриває гармонію речей водночас із мудрістю творця, а інші гіпотези обтяжені незліченними непорозуміннями й усе заплутують, то слід сказати, що погляд Коперніка є найістиннішою (*verissimam*) теорією, «тобто найбільш зрозумілою і єдино здатною до <пояснення>, [що задовольняє ум]» (*id est maxime intelligibilem et solam <explicationis> sacrasem [quae menti satisficiat]*) [op. cit.: 591-592]. Розумність «найістиннішої» теорії визначається порівнянням з іншими теоріями на підставі певних критеріїв, які можна назвати критеріями розумності.

Якщо аргументи на кшталт: «вона дивовижно просвітлює дух» і «прекрасно розкриває мудрість творця» можна віднести до риторичних, то аргумент «вона прекрасно розкриває гармонію речей», хоч і відповідає релігійній картині світу, є епістемологічним. Ляйбніц заперечує як можливість фізичного впливу матеріальних тіл на душу,

<sup>9</sup> Латинські терміни «*intelligibilitas*» і, відповідно, «*intelligibilis*» є неоднозначними. Традиційно вони використовувалися у філософській літературі у двох значеннях «зрозумілість» / «зрозумілий» і «умоосязність» / «умоосязний». Відповідно до запропонованих Ляйбніцем двох підходів до гіпотези (теорії), я перекладаю ці терміни як «зрозумілість» / «зрозумілий» (суб'єктивний підхід, точка зору людського розуму, монади) і «розумність» / «розумний» (об'єктивний підхід, відповідність певним критеріям).

так і можливість вийти за межі душі, і визнає, що людині безпосередньо доступний тільки світ феноменів, за якими не прихована жодна «річ сама по собі». У нього пізнання «природи речей» здійснюється тільки через відносини, які стосуються винятково світу феноменів, але доступні лише розуму. Тож Ляйбніц змушений відмовитися від кореспондентської теорії істини, заснованої на теорії фізичного впливу й інших хибних теоріях, тісно пов'язаних із нею, наприклад, на теорії існування матеріальних речей самих по собі, не даних у нашому досвіді, властивій емпірикам, зокрема, Локові. Тому в Ляйбніца, як і в Платона, в якості основної постає когерентна теорія істини, різновидом якої є аналітична теорія істини. Розумність (*intelligibilitas*) гіпотези служить ознакою не тільки її достовірності, а й істинності.

Відповідно до двох підходів до розумності гіпотези Ляйбніц розмежує два аспекти розумності – суб'єктивний (точка зору суб'єкта) і об'єктивний (об'єктивні переваги гіпотези). У першому сенсі гіпотеза є достовірною й істинною, якщо є більш зрозумілою (*intellegibilis*) для цього суб'єкта, ніж інші, у другому ж вона є істиною, якщо є більш розумною (*intellegibilis*), тобто оприявнює світ більш гармонійним. Ляйбніц вважає, що вчені можуть вільно слідувати за Коперніком, не зашкоджуючи авторитетові цензорів, «якщо тільки вони визнають разом із нами, що за істинність гіпотези слід приймати тільки більшу її розумність бо вона інакше не може бути розпізнана (*veritatem Hypotheseos non aliter quam pro majore intelligibilitate accipi debere, imò nec aliter accipi posse*), так що відтоді не буде вже відмінності між тими, хто надає перевагу Коперніковій системі як більш відповідній інтелектові<sup>10</sup> гіпотезі, і тими, хто обстоює її як істинну» [op. cit.: 592].

Ляйбніц не є конциліаториком<sup>11</sup>, оскільки він не примирює дві супротивні точки зору, а долає їх, переходячи на третю, більш глибоку, де протилежні точки зору виявляються тотожними. Критичний сенс цього розмежування полягає в тому, що воно обмежує поле інтерпретації істини новими епістемологічними принципами, які визнають легітимною тільки когерентну концепцію істини, а всі інші розглядають як похідні від неї. «Раз природа цієї справи така, – робить висновок Ляйбніц, – що обидві позиції постали б як одна й та ж [*idem*], то нам не слід би було тут шукати більшої чи іншої істини. І раз припустимо надати перевагу системі Коперніка як простішій гіпотезі, то було б також припустимо саме в цьому сенсі стверджувати, що вона є істинною» [*ibid.*].

Описане ототожнення розумності й істини надає когерентній концепції істини конкретнішого змісту. Коли Ляйбніц має справу з теоріями, які претендують на правильне пояснення дійсності, він не обмежується критерієм суперечності, а використовує інші критерії, джерелом яких є розум. До таких критеріїв Ляйбніц відносить принцип простоти, згідно з яким «розум вимагає, щоб ми уникали множинності в гіпотезах або принципах, подібно до того як в астрономії завжди віддають перевагу простішій системі» [GP IV: 430]. З цієї точки зору, теорія Коперніка тому здобула перемогу над теоріями-конкурентами, що була простішою. Характеристика принципу простоти як нормативного принципу «розуму взагалі» дозволяє нам глибше проникнути в поняття метафізичної системи Ляйбніца. Для нього це не просто система гіпотез, а система, заснована на нормативних принципах розуму. Отже, цей принцип можна застосувати не тільки до наукових теорій, а й до будь-яких інших систем знання, у тому числі й до метафізики. Ляйбніц захищає не всяку метафізику, а тільки таку, що

<sup>10</sup> У цьому місці рукопису Ляйбніц закреслив слово «*intelligibiliorum*» (більш зрозумілою) і вписав натомість «*intellectui convenientiorum*» (більш відповідною інтелектові).

<sup>11</sup> Про конциліаторику й еклетику докладніше йдеться в: [Секундант 2017].

ґрунтується на принципах чистого розуму. Принцип простоти вимагає, щоб «нова метафізика» виходила з єдиного принципу і становила собою найпростішу систему.

Та, усе ж, засадничим для Ляйбніца є не принцип простоти, а принцип досконалості, або гармонії, з якою іноді він отожднює Бога. Бог постає як вершина архітектонічної системи принципів, і в цьому сенсі є її фундаментальним принципом. З нормативної точки зору, цей принцип включає в себе дві вимоги – простоту в засобах (принципах) і максимальну різноманітність в цілях. За Ляйбніцем, Бог тому і є найдосконалішою істотою, що його воля завжди виконує розпорядження розуму. Тому Богові все доступно, на відміну від філософа, який «створює гіпотези, щоб побудувати свій виображений світ» [ibid.]. Оскільки для Ляйбніца світ філософа – це завжди виображений світ, то всі його теорії – це гіпотези, а реальність, яку вони описують, – лише проекція нашого розуму. Жодна інша реальність людині не доступна. Тому Ляйбніц у листі до Вольфа (1715) отожднює розумність із позитивною реальністю [Leibniz, Wolff 1963: 161].

Принцип досконалості не є метафізичним принципом в традиційному, схоластичному розумінні слова. У Ляйбніца він постає, з одного боку, як критерій розумності й, отже, істинності гіпотез, з іншого ж – як конкретизація принципу розумності. Гіпотеза вважається розумною, якщо вона, виходячи з найменшого числа принципів, пояснює найбільше число феноменів. Оскільки розумність має ступені, то саме принцип розумності визначає ступінь розумності й, отже, досконалості теорії. При порівнянні теорій, що конкурують, він постає основним критерієм, на підставі якого ми надаємо перевагу тій чи іншій гіпотезі. І оскільки, з точки зору Ляйбніца, немає іншого вищого й надійного критерію для визначення переваги гіпотез, цей принцип також постає і як критерій їхньої істинності й реальності. Щоправда, ця істина не є абсолютною й одну теорію може змінити інша, але саме принцип досконалості гарантує, що зміна теорій наближає нас до істини. За обмеженості можливостей людини, це єдиний критерій того, що нова система ближча до істини й реальності, ніж попередні, адже вона досконаліше висвітлює світ феноменів. Найдосконалішою вважається та система, яка висвітлює світ (всі різноманіття феноменів), виходячи з єдиного вищого принципу.

### **Фізика і метафізика. «Реальна метафізика» як система евристичних принципів**

Якби Ляйбніц, прийнявши на віру гіпотезу Бога, робив із неї висновки, його метафізична система мало чим відрізнялася б від інших богословських систем (хіба розумінням Бога й деякими специфічними висновками). Такі спроби робилися багаторазово й усі вони, попри деякі відмінності, вели приблизно до одних і тих самих наслідків, малокорисних у дослідженні природи. Але ідея «реальної метафізики», як і вся Ляйбніцева програма реабілітації метафізики, орієнтувалася саме на доведення реальної користі метафізики для наук узагалі, передовсім для фізики. У «Новій системі природи» (1695), де Ляйбніц уже публічно намагається лаконічно й тезово викласти основні принципи своєї системи, він прямо вказує на недостатність «строга метафізичної точки зору». «Абсолютно справедливо, – пише Ляйбніц, – що, висловлюючись у строго метафізичному сенсі, не існує реального впливу однієї створеної субстанції на іншу, а всі речі зі всіма їхніми реаліями невпинно виробляються силою Бога. Але для розв'язання проблем недостатньо користуватися загальною причиною й удаватися до того, що називають *Deus ex machina*. Бо раз це робиться без подальшого пояснення, яке можна було б видобути з області вторинних причин, це означає по суті вдавання до чуда. У філософії слід прагнути знаходження основи, пояснюючи, яким чином речі виробляються божественною премудрістю, згідно з поняттям того, про що йде мова» [GP IV: 486].

За Ляйбніцем, фізика – самостійна дисципліна, яка розв’язує свої завдання, має свій предмет і свої методи дослідження, а тому не потребує метафізичного обґрунтування. Її область дослідження обмежується світом феноменів, а її предметом є вторинні причини. Фізик орієнтується на прагматичну теорію істини й тому не має жодної необхідності виходити за межі світу фізичних феноменів. Фізик у світі феноменів шукає підстави, необхідні й достатні для розв’язання своїх завдань. Більше того, Ляйбніц, як ніхто інший, ясно усвідомлював, що завдання фізики не обмежуються поясненням феноменів. Його філософія науки з самого початку орієнтувалася на науково-технічний прогрес. З точки зору доказовості своїх положень, фізика не потребувала метафізики. У спробах пояснення явищ природи тільки за допомогою метафізичних принципів Ляйбніц бачив головну ваду схоластики.

Головна ідея «реальної метафізики», яка визначає генеральну стратегію аргументації Ляйбніца щодо реабілітації метафізики, зводилася до доведення корисності останньої для фізики. Велика частина його аргументів розрахована була на фізика-прагматика. Але чимало аргументів мали значення і для метафізики. Уже Аристотель у «Метафізиці» вказує, що для фізики цілком достатньо дослідження «вторинних причин», щоб отримати корисні знання. Більше того, він визнає, що дослідження «перших причин» (цільових, формальних) марне, з точки зору фізики. Тому Аристотель порушує питання про те, навіщо потрібне нам знання перших причин, і дає відповідь: «для розуміння». Ця думка Аристотеля, якою нехтували, як правило, його коментатори, не промайнула повз увагу Ляйбніца. Хоча філософ, на його думку, ніколи не вийде за межі своїх гіпотез, які є плодом його виображення, метафізика, усе ж, виконує важливу роботу: вона задає раціональний погляд на світ. Цілісний і системніший погляд на світ слугує глибшому розумінню того, що відбувається у світі. Він відкриває нові перспективи для дослідження явищ природи. Але не тільки до цього зводиться значення метафізики.

Обмежуючись дослідженням світу фізичних феноменів, фізика дістає твердий ґрунт під ногами, але одночасно виявляється обмеженою передумовами, які неявно впливають на хід її досліджень. Основне завдання філософії Ляйбніц бачить у поглибленні основ фізики, у пошукові прихованих принципів, які неявним чином впливають на дослідження фізичних явищ. Це дало підставу Гегелю в лекціях з історії філософії звинувачувати метафізику Ляйбніца в тому, що вона швидше нагадує фізичну гіпотезу, ніж філософію. Справді, Ляйбніц розглядає метафізичні поняття і принципи як гіпотези, що отримують обґрунтування своєї корисності й реальності переважно завдяки фізиці. Зокрема, вони можуть використовуватися у фізиці як евристичні принципи й вести до відкриття нових понять і принципів фізики, не претендуючи при цьому ні на статус фундаментальних принципів фізики, ні навіть на пояснення явищ.

Однак не в цьому полягає головна функція архітектонічних принципів метафізики. Основна стратегія Ляйбніца – не в доведенні лише корисності архітектонічних принципів для відкриття нових явищ. Вона полягає в обґрунтуванні можливості реальної метафізики. Це обґрунтування у нього полягає в доведенні того, що архітектонічні принципи метафізики уможливають закони фізики. Як зауважує Карл Іммануель Гергардт, видавець творів Ляйбніца й видатний знавець його філософії науки, однією з основних проблем Ляйбніца протягом всього життя була проблема обґрунтування законів динаміки, і ці його дослідження завжди тісно пов’язувалися з філософськими спекуляціями [Gerhardt 1888: 566].

У нотатці, датованій 1689 роком, Ляйбніц указує на недостатність математичних принципів для обґрунтування динаміки. Оскільки, на відміну від геометричних величин, сили не доступні виображенню, то для їхнього пояснення ми змушені вдаватися до ідеальних принципів метафізики (*rem virium per se imaginationis non subjici, sed idealibus quibusdam metaphysicae principiiis iuniti*) [Gerhardt 1888: 575]. Звідси Ляйбніц робить висновок, що принципи динаміки частково залежать від творця всіх речей. Між метафізичними і фізичними принципами Ляйбніц виділяє цілий пласт принципів і понять, які фізики неявно визнають, але не включають їх у корпус фізичних принципів.

Саме ці принципи він використовує, зокрема, для критики атомізму, законів руху Декарта і вчення Ньютона про гравітацію. Ляйбніц відкидає атомізм на тій підставі, що вчення про порожнечу веде до припущення стрибків у природі, що, у свою чергу, унеможлиблює закони природи. Тому він вимагає визнання принципу безперервності фундаментальним принципом фізики. Також він критикує закони механіки Декарта, зокрема закон збереження руху, вимагаючи введення поняття сили та пропонуючи замість нього закон збереження сили. Теорію гравітації Ньютона він називає нерозумною, бо вона веде до менш оптимального світу [Archambault 2017: 12]. Замість неї він пропонує свою, зрозумілішу теорію гравітації [GP VII: 342].

Завдяки такого роду «прокладкам» Ляйбніц обґрунтовує реальність метафізичних принципів. Але він це робить не індуктивно, а керуючись принципом заглиблення в підставу, притаманний алгебраїчному аналізу Вієта. Саме в цьому аналізі слід шукати витoki так званого «трансцендентального методу». Виявлення підстав фізичних принципів робило метафізику незалежною від фізики й одночасно відкривало для неї нові галузі досліджень. І хоча ці принципи уможлилювали закони фізики, вони не набували статусу фундаментальних принципів фізики і не переставали бути гіпотезами. Адже Ляйбніц, який добре розбирався в логіці, уважав, що такого роду доказ не є строгим. Окрім того, претензії на абсолютну істину, на які страждав не тільки Декарт, але й «класики німецької філософії», він, подібно до еkleктиків і фізиків, розглядав як ознаку догматизму.

### **Методологічні й епістемологічні основи системи метафізики Ляйбніца**

Попри те, що принципи метафізики у Ляйбніца отримували свою реальність завдяки фізиці, Гегель помилявся, уподібнюючи його метафізику гіпотезі фізиків. Сказане Ляйбніцем щодо фізики, стосувалося й інших наук. До принципів «розуму взагалі» Ляйбніц відносив також принципи суперечності й достатньої підстави, які відрізнялися від архітектонічних принципів метафізики тим, що не потребували обґрунтування своєї реальності. Вони уможлилювали раціональний дискурс взагалі, а тому лежали в основі будь-якого доведення. Принцип суперечності разом із принципом тотожності Ляйбніц відносив до «істин розуму». Вони визначали область можливого, яку Ляйбніц розглядав як головний об'єкт дослідження математики й математичного природознавства (перевсім механіки, бо вона спрямована не стільки на пояснення явищ, скільки на створення машин). Принцип тотожності, до якого Ляйбніц зводив принцип суперечності, містився в основі аналітичних істин: усі ці істини становили собою тавтології. Останні, утворюючи систему, причому відкриту, нічого не говорили про дійсність, але в міркуванні вони виконували важливу функцію законів логіки, тобто таких правил, які завжди гарантували отримання істинних висновків з істинних засновків.

Якщо принципи тотожності й суперечності поставали і як теоретичні, що лежать в основі системи істин розуму, і одночасно як нормативні, то принцип достатньої підстави виконував винятково нормативні функції. Згідно з Ляйбніцем, цим принципом

повинен керуватися навіть Бог, який нічого не робить без достатніх підстав<sup>12</sup>. Сфера дії цього принципу не обмежується тільки тим, що можливо, але поширюється й на царину наук, які мають справу з дійсністю. Функції принципу достатньої підстави також не зводяться до пояснення того, чому певна річ радше існує, ніж не існує, і чому вона радше така, ніж інша. У Ляйбніцевій філософській системі цей принцип виконує роль свого роду «нитки Аріадни», яка повинна привести нас до останніх підстав не тільки будь-якого знання, але й буття. Саме він приводить до висновку, що Бог є *останньою* ланкою ланцюга, яка завершує процес пізнання низки причин (тільки з метафізичної, або онтологічної, точки зору Бог постає як *перший* принцип).

Однак функції принципу достатньої підстави ще багатогранніші. Вимога шукати достатню підставу означає не тільки поглиблення підстав, але й обмеження цього процесу для наук, які мають свій предмет дослідження, свої цілі й завдання. Це стосується всіх наук, не тільки природних, а й гуманітарних. На це Ляйбніц вказує вже в «Дискурсії про метафізику»: «... як геометру немає потреби ускладнювати себе знакомитим заплутаним питанням про структуру безперервності [de la composition du continu] і як філософові-моралістові й ще менш юристові або політикові немає потреби боротися з великими труднощами примирення свободи волі й Божественного провидіння, – бо геометр може привести до кінця всі свої докази, а політик – завершити всі свої роздуми, не торкаючись вищевказаних дискусій (які, проте, вельми важливі й необхідні у філософії й теології); так і фізик може пояснити свої досліди або за допомогою вже зроблених простіших дослідів, або шляхом геометричних і механічних доказів, не потребуючи загальних теорій, що відносяться зовсім до іншої області» [GP IV: 435]. Ця практична спрямованість наук на досягнення своєї мети, відкриває величезні можливості для метафізики й багато в чому визначає її універсальний характер. Бо тільки вона прагне шукати останні підстави всякого знання й тим більш послідовно, аніж інші науки, реалізує принцип систематичного мислення. Для Ляйбніца «строга метафізична точка зору» – це точка зору систематичного розуму.

Принцип достатньої підстави в рамках філософії Ляйбніца виконує також важливі критичні функції. Він вимагає без достатньої підстави не приймати й не відкидати жодного положення. Цей принцип є яскравим втіленням ідеї єдності синтезу та аналізу, висловленої ще Віетом. Справді, заглиблення в підстави й відсіювання положень, достатніх підстав позбавлених, веде до загальніших точок зору, у межах яких долається протилежність колишніх, обмеженіших. Метафізика Ляйбніца претендує на подолання протилежності матеріалізму й ідеалізму, реалізму і номіналізму та інших «ізмів». Причому це робиться не механістично, як у «класиків німецької філософії», які запозичили у конциліаториків тріаду «теза – антитеза – примирення», замінивши «примирення» на «синтез», а конкретно і предметно, де кожен конфлікт розв'язується по-різному й виходячи з різних підстав.

Методологічними принципами метафізики, яка претендує на експлікацію прихованих основ не тільки природних, а й гуманітарних наук, у Ляйбніца постають архітектонічні принципи, що складають основу його «практичної логіки». Згідно з цими принципами побудована його метафізика. На підставі їх формується й центральне поняття його метафізики – поняття субстанції як монади. Це поняття в Ляйбніца отримує

<sup>12</sup> Тому «розум узагалі», з яким Ляйбніц іноді ототожнює Бога, можна назвати чистим практичним розумом, позбавленим будь-якого антропоморфізму.



не тільки методологічне, а й епістемологічне обґрунтування. Епістемологічні принципи, на яких будується Ляйбніцеве поняття субстанції, можна розбити на дві групи.

До першої належать принципи, що стосуються чуттєвого пізнання. Почуття не обманюють, але мають суб'єктивний та невизначений характер. Речі не такі, якими нам здаються. Немає жодних підстав розглядати відчуття як результат впливу матеріальних речей на чуттєвість. Подібна гіпотеза веде до припущення можливості впливу матеріального на нематеріальну душу. Почуття не дають нам знання не тільки про речі поза нашою свідомістю, а й про відношення. Вони не слугують навіть матеріалом для нашого пізнання, їхня функція – просто пробудити наш розум до діяльності.

До другої можна віднести принципи, що стосуються розумового пізнання. Людський розум не здатен інтуїтивно осягнути сутність речей або «речі в собі». Пізнання зовнішнього світу здійснюється через пізнання відношень, що створюються розумом й доступні тільки розумові. Інтуїтивному пізнанню доступні тільки найпростіші відношення типу  $A=A$ . Усі істини розуму є аналітичними<sup>13</sup>. Зовнішній світ пізнається за аналогією й тому всі наші знання про нього («дійсність») мають більш-менш імовірнісний характер. Достовірними є тільки знання відношень, які стосуються світу можливого. Та оскільки дійсність містить у собі можливість, через ці відношення ми пізнаємо дійсність. Пізнання індивідуального постає як нескінченний процес.

Епістемологічного обґрунтування системи метафізики взагалі й поняття субстанції зокрема вимагав принцип достатньої підстави. Саме ці епістемологічні принципи Ляйбніца не тільки зумовлюють гіпотетичний характер поняття субстанції, але й, разом із принципом досконалості, доводять його як найдостовірнішу з усіх гіпотез. З іншого боку, вони роблять цю систему відкритою для вдосконалення, результатом якого має стати більш раціональний погляд на світ.

### **Система, систематизація і класифікація**

Тепер варто з'ясувати, чому Ляйбніц не застосовує поняття системи до філософії. Справа в тому, що він, як і багато його сучасників, розумів філософію як комплекс універсальних наук, які, на протигагу історії, що має справу з одиничними речами, вивчають загальні властивості речей [Couturat 1901: 524]. Такого роду комплекс наук було би безглуздо систематизувати, бо кожна дисципліна мала свій предмет, свої цілі і принципи.

Ляйбніц фактично вимагає розрізняти систему, систематизацію і класифікацію. Останню він розглядав як різновид систематизації. Ляйбніц розрізняв два підходи до систематизації. Перший він називає номіналістичним. «Номіналісти, – за його словами, – думали, що існує стільки ж наук, скільки є істин, що потім, згідно з тим, як їх розташовують, утворюють Цілісності [des Touts]» [GP V: 505]. Цей підхід фактично отожднює систематизацію з класифікацією. Філософії як комплексові дисципліні, що мають свій предмет дослідження, пасував тільки такий тип систематизації, тобто класифікація. До систематизації в строгому сенсі він відносить другий підхід, який я б назвав голістичним. Прихильники цього підходу розглядають знання як єдине ціле, що його, на зразок океанських вод [ibid.], можна ділити на різні частини. Систематизація передбачає певне свавілля у виборі точки відліку, оскільки від намірів суб'єкта залежало, яким чином потрібно систематизувати.

---

<sup>13</sup> «Для Ляйбніца в самому визначенні істини закладено, що всі істини – це аналітичні істини» [Rescher 2001: 149].

У рамках цього погляду Ляйбніц також виокремлює два головних підходи до систематизації (він уживає термін *disposition*, «розташування») всіх наукових істин, заважаючи, що кожен із них має свої переваги. Одне розташування було б «синтетичним і теоретичним, ранжуючи (як це роблять математики) істини згідно з порядком доказів, так, щоби кожне положення [*proposition*] йшло за тими, від яких воно залежить. Інше – аналітичним і практичним, починаючи із мети людей, тобто з благ, вищим із яких є щастя, і шукаючи, згідно з ладом, засобів, що служили би набуттю цих благ або уникненню протилежних їм лих» [ор. cit: 506].

Ці два види систематизації Ляйбніц використовує у своїй класифікації філософії, розділивши її на теоретичну і практичну частини. Вийшло так, що майже кожній теоретичній дисципліні відповідала практична. Це торкнулося навіть логіки. Величезний інтерес до розробок Ляйбніца в галузі теоретичної логіки став причиною того, що його практична логіка виявилася непоміченою. Натомість він був переконаний в можливості й навіть корисності комбінування обох цих логік. Так само він чинить і в метафізиці. У статті ми зупинилися здебільшого на малодослідженому практичному боці його системи, оскільки вона більшою мірою розкриває творчий аспект його системи. У «Монадології» Ляйбніц використовує синтетичний метод систематизації, коли намагається, у стилі Спінози, вивести з поняття монади інші її властивості. Той факт, що він робить це наприкінці життя, може свідчити про те, що він, як і Віст, уважав синтетичний метод зовнішнім, менш творчим і більш поверховим.

Нарешті, розглянемо головне питання: чи була в Ляйбніца система метафізики? У шкільному (наприклад, Вольфовому) розумінні, такої системи Ляйбніц, безумовно, не мав. Він не створив ні підручника логіки, ні підручника метафізики, ні підручника раціональної психології або теології – нічого з того, що ним зазвичай відносилось до «Енциклопедії»<sup>14</sup>. Але він залишив таку силу-силенну міркувань на ці теми, що на їх підставі не складно було б реконструювати систему його вчення й по тому таки написати підручники з метафізики, раціональної психології, теології тощо. Ляйбніц зробив набагато більше, ніж від нього чекали. Він не просто найглибше обгрунтував поняття субстанції й показав, як із нього можна було б вивести наслідки, що дають відповіді на всі найголовніші питання метафізики. Він дав філософії нормативний принцип достатньої підстави й показав, як із його допомогою слід обгрунтовувати наявні й відкривати нові істини, долати суперечності обмежених точок зору й досягати останньої основи всякого знання, щоби потім, спираючись на цю основу, критично оцінювати все зі «строга метафізичної точки зору», тобто з точки зору найбільш послідовного систематичного розуму.

Цей принцип давав можливість не тільки побудувати найобгрунтованішу систему метафізики, але й постійно її вдосконалювати. Від честолюбних і амбітних філософів, на кшталт Вольфа, Канта й інших «класиків німецької філософії», Ляйбніца відрізняла риса, що називається *modestas*. Подібно до еkleктиків, він розглядав пізнання істини як історичний і колективний процес, а будь-які претензії на абсолютну істину або революцію у філософії – як прояв догматизму і нескромності. Тому жодної замкненої системи у вигляді енциклопедії шкільних наук у нього не було й бути не могло. Проте для розвитку поняття системи Ляйбніц дав більше, ніж будь-хто до нього. Він відкрив систематичний розум і показав деякі принципи його діяльності. Не тільки філософія Вольфа, а й уся «німецька класична філософія» після Канта була частково свідомим, частково несвідомим поверненням до Ляйбніцевих принципів системи.

<sup>14</sup> Під «Енциклопедією» Ляйбніц тут розуміє Науку загалом, «інтелектуальний світ», розподілений на «три великих провінції»: фізику, мораль і логіку [GP V: 504, 505].

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Секундант, С. (2002). *Philosophia protonoetica* Иоахима Юнга. К проблеме становления методологических принципов философии модерна. *Sententiae*, 5(1), 10-21.
- Секундант, С. (2016а). Формирование философского понятия системы: Бартоломей Кеккерман. *Sententiae*, 34(1), 80-94. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.080>
- Секундант, С. (2016б). Формирование философского понятия системы: Клеменс Тимплер. *Sententiae*, 35(2), 41-56. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.041>
- Секундант, С. (2017). Концилиаторика й еклектика: філософія на шляху до поняття відкритої системи. *Sententiae*, 36(1), 31-50. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.031>
- Секундант, С. Г. (2008). Математические парадигмы в философско-методологической рефлексии XVII века. «Scientia generalis» Иоахима Юнга. *Эпистемология и философия науки*. 18(4), 224-234.
- Секундант, С. Г. (2012). *Критика та метод. Ідея критичного методу в німецькій філософії XVII – XVIII ст. (збірка наукових статей)*. Київ: Дух і Літера.
- Albrecht, M. (2011). De differentia intellectus systematici & non systematici: Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand. *Aufklärung*, 23, 229-302.
- Archambault, J. (2017). Leibnizian Intelligibility. In R. Pisano, M. Fichant, P. Bussotti, & A. Oliveira (Eds.), *Leibniz and the Dialogue between Sciences, Philosophy and Engineering, 1646-2016. New Historical and Epistemological Insights* (pp.1-19). London: The College's Publications.
- Arndt, H. W. (1971). *Methodo scientifica pertractum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Teorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, & N.Y.: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110844900>
- Arndt, H. W. (2006). *Einleitung in: Wolffs Gesammelte Werke: Bd.4. Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Hildesheim: Georg Olms.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan.
- Filser, H. (2001). *Dogma, Dogmen, Dogmatik: eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theoretischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*. Münster: Lit.
- Gerhardt, C. E. (1888). Zu Leibniz' Dynamik. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1(4), 566-581. <https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.4.566>
- Guhrauer, G. E. (1850). *Joachim Jungius und sein Zeitalter*. Stuttgart, & Tübingen: Cotta.
- Jungius, J. (1995). De propaedeutico mathematicum usu. In G. Hübner (Hrsg.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Joachim Jungius. Edition der Tragödie Lucretia und der Schul- und Universitätsreden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leibniz, G. W. (1880-1882). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Bd. 7). (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Berlin.
- Leibniz, G. W. (1903). Phoronomus seu de potentia et legibus naturae. In G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*. (L. Couturat, Ed.). Paris: Alcan.
- Leibniz, G. W., & Wolff, C. (1963). *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Hildesheim: Olms.
- Rescher, N. (2001). Contingentia Mundi: Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana*, 33, 145-162.
- Walch, J. G. (1726). *Philosophisches Lexicon*. Leipzig: J.F. Gleditschen.

Одержано 01.10.2019

REFERENCES

- Albrecht, M. (2011). De differentia intellectus systematici & non systematici: Über den Unterschied zwischen dem systematischen und dem nicht-systematischen Verstand. *Aufklärung*, 23, 229-302.
- Archambault, J. (2017). Leibnizian Intelligibility. In R. Pisano, M. Fichant, P. Bussotti, & A. Oliveira (Eds.), *Leibniz and the Dialogue between Sciences, Philosophy and Engineering, 1646-2016. New Historical and Epistemological Insights* (pp.1-19). London: The College's Publications.

- Arndt, H. W. (1971). *Methodo scientifica pertractum. Mos geometricus und Kalkülbegriff in der philosophischen Teorienbildung des 17. und 18. Jahrhunderts*. Berlin, & N.Y.: de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110844900>
- Arndt, H. W. (2006). *Einleitung in: Wolffs Gesammelte Werke: Bd.4. Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*. Hildesheim: Georg Olms.
- Couturat, L. (1901). *La logique de Leibniz d'après des documents inédits*. Paris: Alcan.
- Filser, H. (2001). *Dogma, Dogmen, Dogmatik: eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theoretischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*. Münster: Lit.
- Gerhardt, C. E. (1888). Zu Leibniz' Dynamik. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1(4), 566-581. <https://doi.org/10.1515/agph.1888.1.4.566>
- Guhrauer, G. E. (1850). *Joachim Jungius und sein Zeitalter*. Stuttgart, & Tübingen: Cotta.
- Jungius, J. (1995). De propaedeutico mathematicum usu (1629), In G. Hübner (Hrsg.), *Aus dem literarischen Nachlaß von Joachim Jungius. Edition der Tragödie Lucretia und der Schul- und Universitätsreden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leibniz, G. W. (1880-1882). *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (Bd. 7). (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Berlin.
- Leibniz, G. W. (1903). Phoronomus seu de potentia et legibus naturae. In G. W. Leibniz, *Opusculum et fragments inédits*. (L. Couturat, Ed.). Paris: Alcan.
- Leibniz, G. W., & Wolff, C. (1963). *Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolff*. (C. I. Gerhardt, Hrsg.). Hildesheim: Olms.
- Rescher, N. (2001). Contingentia Mundi: Leibniz on the World's Contingency. *Studia Leibnitiana*, 33, 145-162.
- Secundant, S. (2002). Joachim Jungius' Philosophia Proto-noetica. To the Problem of Formation of the Modern Philosophy Methodological Principles. *Sententiae*, 5(1), 10-21. [In Russian].
- Secundant, S. (2016a). Formation of the Philosophical Concept of System: Bartholomäus Keckermann. *Sententiae*, 34(1), 80-94. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent34.01.080>
- Secundant, S. (2016b). Formation of the Philosophical Concept of System: Clemens Timpler. *Sententiae*, 35(2), 41-56. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent35.02.041>
- Secundant, S. (2017). Conciliatorics and eclecticism: philosophy on the way to a concept of open system. *Sententiae*, 36(1), 31-50. [In Russian]. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.031>
- Secundant, S. G. (2008). *Mathematical paradigms in 17<sup>th</sup> Century Philosophical and Methodological Reflection. "Scientia generalis" by Joachim Jung. Epistemology and philosophy of science*, 18(4), 224-234. [In Russian].
- Secundant, S. G. (2012). *Criticism and Method. The Idea of a Critical Method in 17-18<sup>th</sup> Century German Philosophy*. Kyiv: Duh i Litera. [In Russian].
- Walch, J. G. (1726). *Philosophisches Lexicon*. Leipzig: J. F. Gleditschen.

Received 01.10.2019

## Sergii Secundant

### Comparative Analysis of the Leibniz' and Wolff's Concepts of System

If Wolff from the very beginning was strongly influenced by Cartesianism, and his concept of system was guided by the geometric model of scientific method, Leibniz relies on the German tradition of "methodological thinking", originated by Joachim Jung. Leibniz's conception of system focuses mainly on algebraic analysis. The application of the term "system" mainly to metaphysics can be explained by the fact that it is this science that deals with synthetic principles and is designed to develop a rational view of the world. Based on the idea of "real metaphysics", Leibniz justifies these principles as such that make possible the laws of physics and rational discourse in

general. Leibniz does not provide a system of philosophy in the sense of traditional school philosophy. He considers metaphysics as the most consistent expression of a systematic mind and indicates heuristic principles for the construction and improvement of reasonable hypotheses.

---

*Сергій Секундант*

### **Порівняльний аналіз поняття системи в Ляйбніца і Вольфа**

Якщо Вольф від самого початку потрапив під сильний вплив картезіанства, а його поняття системи орієнтувалося на геометричну модель наукового методу, то Ляйбніц спирається на німецьку традицію «методичного мислення», біля витоків якої стояв Йоахім Юнг. Ляйбніцеве поняття системи орієнтується переважно на алгебраїчний аналіз. Застосування терміна «система» переважно до метафізики можна пояснити тим, що саме ця наука займається синтетичними принципами й покликана виробити раціональний погляд на світ. Спираючись на ідею «реальної метафізики», Ляйбніц обґрунтовує ці принципи як такі, що уможливають закони фізики й раціональне міркування взагалі. Ляйбніц не дає системи філософії в сенсі традиційної шкільної філософії. Він розглядає метафізику як найбільш послідовне вираження систематичного розуму і вказує евристичні принципи побудови й удосконалення розумових гіпотез.

---

*Sergii Secundant, doctor of sciences in philosophy, professor, I. Mechnikov Odessa National University.*

*Сергій Секундант, д.філос.н., професор Одеського національного університету ім. Іллі Мечнікова.*

*e-mail: [sergiisekundant@gmail.com](mailto:sergiisekundant@gmail.com)*

---