

## ЛЯЙБНІЦ ПРО МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ ЕМПІРИЗМУ

*Розглядається можливість обґрунтування принципу емпіризму та вимоги наукового методу щодо емпіричного пізнання світу в метафізиці німецького філософа XVII ст. Г. Ляйбніца.*

Приводом для написання цієї статті стала досить-таки незвична, ба навіть провокаційна думка російського філософа XIX ст. С. Трубецького про зв'язок емпіризму з філософською метафізикою, висловлена ним у відомій праці «Підстави ідеалізму» [1]. Підкреслюючи той безперечний факт, що емпіризм міцно укорінено в науці, що значення цього принципу не підлягає сумніву, російський філософ розглядає цей факт як серйозну проблему для метафізики. Вона має довести свою істинність не за рахунок ігнорування цього факту, а шляхом його обґрунтування, виправдання з позицій самої метафізики. Як слушно зауважує філософ: «метафізика, яка не визнає правди емпіризму і не обґрунтовує його собою, є хибною метафізикою» [2]. А відтак цілком логічно постає запитання: як можлива метафізика, не тільки сумісна з принципом емпіризму, а й така, що обґрунтовує його? Чи маємо ми в історії філософської думки приклади такої метафізики? Запитання не випадкове, адже, на перший погляд, вся попередня історія філософії свідчить про протилежне, а саме про те, що емпіризм і метафізика виключають одне одного.

Метафізика традиційно вважається принципово уможливленим знанням, пізнанням деякої надчуттєвої реальності, що виходить за межі чуттєвого досвіду. В розширенні наших суджень за межі всякого можливого досвіду, на думку Канта, якраз і полягає її головне завдання [3]. Емпіризм, навпаки, обмежує пізнання межами досвіду, заперечує можливість розуму самостійно, без опертя на цей досвід формулювати наукові істини. І якщо звернутися до історії філософії, то можна побачити, що послідовний розвиток емпіризму, власне, і полягав у послідовному вилученні із наукового пізнання елементів метафізики. Про це свідчить, зокрема, еволюція британського емпіризму, в якому цей принцип набуває класичних форм свого вираження. Філософські вчення Д. Локка, Д. Берклі, Д. Юма, послідовність яких репрезентує цю еволюцію, демонструють щораз радикальнішу критику фундаментальних метафізичних понять, таких як субстанція, причина, необхідність тощо. З іншо-

го боку, метафізика, з її претензіями на пізнання надчуттєвої реальності, у тій-таки філософії нового часу була, як відомо, пов'язана з протилежним емпіризмові методологічним напрямком — раціоналізмом. Творці класичних метафізичних систем: Декарт, Спіноза, Ляйбніц водночас є представниками новоевропейського раціоналізму. І якщо емпіризм відкидає метафізику, то раціоналізм навпаки потребує її.

Річ не тільки в тому, що метафізика, як висловлювався Кант, є природною схильністю розуму, а її проблеми, власне, і є завданням, яке ставить перед собою цей розум за межами досвіду, річ також у тому, що метафізика, з іншого боку, слугує необхідним обґрунтуванням раціоналістичної методології. Ця методологія, як відомо, була досить честолюбною спробою засобами самої тільки логіки, без апеляції до чуттєвого досвіду побудувати всеосяжну систему достовірного знання, вивести його з деяких загальних принципів або, інакше, всю науку представити як єдину, дедуктивно побудовану систему. Ясна річ, що таке розуміння науки і природи наукового методу було досить сильною ідеалізацією і, отже, потребувало солідної філософської (метафізичної) підтримки або, як зараз модно висловлюватися, легітимації засобами філософії. Скажімо, раціоналізм Декарта, його вчення про метод, залегає у повітрі, втрачає під собою ґрунт без опертя на відповідну метафізику. Правила методу Декарта без опертя на самодостовірність *Cogito i*, далі, на правдивість Бога втрачають значення правил об'єктивного пізнання світу. Головна передумова раціоналізму — принцип тотожності мислення і буття, логічних і онтологічних зв'язків, сформульована з класичною ясністю Б. Спінозою у його відомому положенні про те, що «порядок ідей той самий, що і порядок речей», потребувала саме метафізичного обґрунтування, оскільки містила в собі певні онтологічні припущення. Вона торкалася не стільки психологічних і формально-логічних аспектів пізнавальної діяльності, на чому, до речі, завжди роблять акцент представники емпіризму, скільки змістовних, пов'язаних із самою

сутністю досліджуваної реальності. Декарт, Спіноза, Ляйбніц, кожний по-своєму, давали таке метафізичне обґрунтування. І головну роль у них, як відомо, відіграє Бог: правдивість Бога у Декарта, вчення про єдину субстанцію-Бога у Спінози, принцип наперед установленної гармонії у Ляйбніца. Все це — різні варіанти такого обґрунтування, без якого вся раціоналістична конструкція світу та його пізнання стає недійсною. Звідси, до речі, стає зрозумілим, яке значення можуть мати для позитивної науки всі ці «божественні предмети», як іронічно про них висловлювався К. Маркс у своєму нарисі історичного розвитку нової філософії.

Однак без подібної метафізики важко було б пояснити, чому, приміром, той, досить-таки парадоксальний образ природи, який було створено сучасним природознавством на протигагу аристотелівській фізиці, має більше прав на існування, ніж вона. Хоча саме остання більшою мірою відповідала емпіричним спостереженням і досвіду. Галілею, приміром, довелося докласти чимало зусиль, аби всупереч ґрунтованим на досвіді поглядам довести істинність принципу інерції (досвід доводив протилежне: тіло без застосованої до нього сили припиняє рух). Природа як предмет математизованого природознавства, оптики, механіки взагалі вже не є чуттєвою, якісно багатоманітною природою, вона — абстрактний, математичний предмет, багатоманітні якості якого редуковані до суто кількісних визначень. Це — радше мислимий предмет, аніж предмет безпосередніх емпіричних спостережень.

Однак раціональна діяльність мислення, здійснювана ним логічна реконструкція об'єкта пізнання мала сенс лише за умов, що сам цей об'єкт раціонально влаштований, що така реконструкція відповідає його власній природі. Основу таких припущень утворювали певні метафізичні ходи теоретичної думки, які й обґрунтовували їх правомірність. Без такого метафізичного обґрунтування важко було б пояснити здатність розуму, спираючись на самі лише математичні розрахунки і логічні міркування, розвивати наукове пізнання. Фізики і зараз ще пишуть про «незбагненну» ефективність математики у фізичному пізнанні природи, особливо в тих галузях, які виходять за межі, доступні звичайному досвіду [4]. Все це досить відомі речі, про які чимало сказано. Однак сучасна наука, широко використовуючи математичні й логічні методи, так само потребує і досвідного пізнання. Науковий метод, властивий сучасному природознавству, органічно поєднує застосування математичного аналізу, логічних засобів, з одного боку, і емпіричне, експериментальне дослі-

дження природи, з іншого. В цьому суть сучасної науки. Однак чи потребує якогось обґрунтування принцип досвідного пізнання? Чи існує якийсь зв'язок принципу емпіризму з метафізикою? Чи має сам емпіризм якийсь метафізичне підґрунтя?

Емпірична філософія, приміром позитивізм, як відомо, заперечує такий зв'язок. З точки зору класичного позитивізму фізика — сама собі філософія і не потребує для свого обґрунтування виходу до якоїсь «антинаукової» метафізики. Але чи так це насправді? Чи не є це лише виявом обмеженості позитивістської філософії? Адже філософії без метафізики не буває, вона може лише набувати несвідомих, а інколи деградованих форм. Принаймні, як зазначає той-таки С. Трубецької, емпіризм збігається з метафізикою хоча б у тому пункті, що природа як предмет наукового пізнання є лише *явищем*, що досвідна наука має справу лише з *феноменальним* буттям. Феноменалізм, яким в особі Юма завершилась еволюція класичного емпіризму, є лише абсолютизацією цього факту, що теж може розглядатися як своєрідна метафізика, її зворотний, негативний бік. Але якщо послідовний емпіризм відкидає метафізику і заперечує претензії розуму мати самостійне пізнавальне значення (саме в цьому суть емпіризму як принципу, а еволюція класичного емпіризму, як зазначалося, і полягала у все більш послідовному застосуванні його до пізнання), то раціоналізм, навпаки, демонструє в процесі власної еволюції значно більшу гнучкість.

У своєму власному розвитку класичний раціоналізм виявляє протилежну тенденцію: від суворого і безкомпромісного раціоналізму, уособленням якого була філософія Декарта, він поступово приходять до визнання не тільки безумовно достовірного знання логіко-математичного типу, а й знання ймовірного, емпіричного. Ляйбніц, приміром, будучи раціоналістом, піддає критиці принципи емпіризму, але водночас визнає і його правомірність, говорить про відносну «істину емпіризму». Таке визнання, зокрема, знайшло своє вираження у вченні філософа про «істини розуму» та «істини факту». Ляйбніц намагається уникнути однобічності в інтерпретації традиційних гносеологічних концепцій, знайти компроміс між ними, урахувати позитивні моменти, властиві цим протилежним течіям. Виступаючи прихильником раціоналізму, він, однак, не погоджується з радикальною позицією Декарта, схильною відкинути все чуттєве, досвідне знання як лише ймовірне, і, отже, сумнівне. Ляйбніц проти зведення пізнання до самих лише логічних процедур, математичних доказів, геометричних побудов. Це пізнання, на

думку філософа, обов'язково містить у собі й чуттєві сприйняття, воно спирається також і на чуттєвий досвід. «Думка, ґрунтована на імовірності, — зазначає він, — можливо, також заслуговує назви знання; інакше мало б відпасти майже все історичне пізнання і багато іншого. Але, не вдаючись у суперечку про слова, я вважаю, що дослідження ступенів імовірності було б також дуже важливим і відсутність його утворює велику прогалину в наших працях з логіки» [5].

У цьому пункті треба зробити деякі пояснення. Декарт також був не проти досвіду. Навіть більше — сам активно займався експериментальними дослідженнями і вважав, що наше пізнання природи просувається тим далі, чим далі ідуть наші досліди. Однак досвід не може бути джерелом достовірного знання, а лише достовірне знання, на думку Декарта, може бути включено до системи науки. Власне, науковою істиною таке знання і стає, лише будучи засвідчене розумом, тобто логічно доведене в межах цієї системи. Отже, не зовнішнє виправдання, а внутрішні критерії логічної доведеності, розумової ясності і чіткості стають головними при побудові науки. Спираючись на власні інтуїції (очевидності) і використовуючи засоби логічної дедукції, розум сам, без опертя на досвід має побудувати систему наукового знання, в якій можна було б вивести раціональне пояснення всіх без винятку явищ природи. І розум здатен це зробити. За переконанням Декарта, «все доступне людському знанню однаково впливає одне з одного... і немає нічого настільки далекого, чого б не можна було досягти, і нічого прихованого, чого б не можна було відкрити» [6]. Отже, на думку Декарта, наукове знання дорівнює дедуктивно збудованій системі, яка може бути створена зусиллями самого тільки розуму, навіть більше, саме за цих умов воно є системою істинного, достовірного знання. Потрібний для задоволення життєвих потреб, для досягнення певних практичних цілей, досвід в принципі не потрібний для пізнання істини. Він навіть перешкоджає цьому пізнанню. Декарт повсякчас закликає відкинути застарілу звичку спиратися у пізнанні речей на нього, на відчуття і образи уяви. Зовсім інший підхід у Ляйбніца.

Як уже зазначалося, він відходить від безкомпромісного картезіанського раціоналізму і визнає значення не тільки логіко-математичного знання як знання безумовно достовірного, доказового, а й знання ймовірного, емпіричного. Для нього поряд із логіко-математичним знанням мають місце і такі емпіричні науки, як історія, географія, біологія, раціональні методи яких не тотожні методам математики або механіки (математичної фізики). Однак це означає, що в ме-

жах раціоналістичної парадигми вони мають бути якось виправдані. Або інакше, виявлені Ляйбніцом особливості раціоналізму, який визнає відносну істину емпіризму, повинні мати якийсь підґрунтя і в його метафізиці. Отже, постає питання про метафізичні засади принципу емпіризму в філософії Ляйбніца.

Відразу зазначимо, що такі засади емпіризму у німецького філософа пов'язані передусім з визнанням онтологічного статусу випадковості. Для раціоналізму Декарта і особливо Спінози випадкове позбавлене онтологічного значення. «В природі речей немає нічого випадкового», — стверджував Спіноза [7]. Для нього уявлення про випадковість є результатом недосконалість нашого пізнання і виникає виключно через незнання необхідних причин. Такою недосконалістю характеризується якраз чуттєве, досвідне знання. Саме на чуттєвому рівні, вважав Спіноза, досягається знання про випадкові і минулі речі, модуси. Але у відриві від їхньої субстанційної основи вони не дійсні, не істинні. І тому перехід від невпорядкованого досвіду до розуму є водночас подоланням уявної випадковості і розкриттям істинної необхідності речей. На відміну від чуттів, розум і є пізнанням цих речей під формою необхідності. Необхідність, про яку веде мову Спіноза, це каузальна необхідність, яка, однак, дорівнює необхідності логічній, оскільки модуси впливають із субстанції так само, як висновки із засновків. Йдеться, звичайно, не про знання окремих причин (таке знання може дати й досвід), а про весь ланцюг каузальних зв'язків, про всю систему природи. «Якби люди ясно запізнали весь порядок Природи (totus ordo Naturae), вони б знайшли все так само необхідним, як і все те, чому вчить математика» [8]. В кінцевому підсумку (з метафізичної точки зору): необхідність дійсного, фактичного світу дорівнює у нього логічній або математичній необхідності.

Розкриття цієї необхідності — завдання розуму. І так само, як досвід порівняно з ним не має цінності ґносеологічної, випадковість порівняно з необхідною природою речей не має цінності онтологічної. Ляйбніц, власне, так само розглядає розум як джерело необхідних істин, а досвід — як джерело істин випадкових. Полемізуючи з Д. Локком, він підкреслює, що сам по собі досвід дає лише «прикладні» (окремі, випадкові факти). І в цьому головна вада чуттєвого досвіду. Люди тим і відрізняються від тварин, які, за висловом філософа, є «чистими емпіриками», що, маючи розум, здатні формулювати загальні істини і, отже, виявляють здатність до «наук, ґрунтованих на логічних доведеннях». Натомість тварини «керуються лише приклада-

ми» і «ніколи не доходять до утворення необхідних суджень» [9]. Позиція Ляйбніца в цьому питанні, здавалося б, нічим не відрізняється від його попередників. Він так само надає перевагу наукам, побудованим на основі логіки і математики, для яких досвід не має принципового значення. «Ці науки можна створити у своєму кабінеті навіть із заплюшеними очима, не навчаючись ані від зору, ані навіть від дотику необхідним для цього істинам» [10]. Але ж, як зазначалося, ці науки не вичерпують собою всього комплексу наукових знань, а крім істин розуму, існують ще істини факту, які, на думку Ляйбніца, відіграють важливу роль у науковому пізнанні. Їх значення полягає в тому, що далеко не все може бути пізнане засобами самої тільки логіки, що існує чимало істин, які не можуть бути виведені із загальних принципів розуму і потребують для свого встановлення емпіричних досліджень. Ці істини не мають характеру логічної необхідності, з точки зору логіки, вони — випадкові. Однак якщо у Декарта або Спінози ця випадковість має бути відкинута (як сумнівна, недостовірна), то у Ляйбніца вона має бути досліджена.

Вона має бути досліджена тому, що такою є фізична природа речей, необхідність якої не тотожна необхідності логічній. Ляйбніц розрізняє логічну (власне метафізичну) необхідність і фізичну. Останню він називає гіпотетичною. Перший вид необхідності має логічний характер і ґрунтується на логічному законі суперечності: саме лише припущення протилежного тут призводить до логічної суперечності і, отже, є логічно неможливим. Саме тому цей вид необхідності заперечує випадковість. Гіпотетична необхідність, навпаки, не тільки не заперечує випадковості, «в самій собі, — зазначає філософ, — вона випадкова» [11]. Припущення протилежного тут не веде до логічної суперечності, а тому для з'ясування істини самої логіки виявляється недостатньо. Завтра може бути дощ, але так само можливо, що буде ясно. Яка з протилежних можливостей буде реалізована? Це залежить від збігу обставин, про що можна лише будувати гіпотези, робити припущення, істинність яких доводиться не логікою, а фактами. Правомірність істин факту, таким чином, ґрунтується на визнанні реальності випадку, на розумінні того, що цей випадок є важливим аспектом самої дійсності.

З точки зору модальності Ляйбніц розрізняє дійсне і можливе. Можливе співвіднесене із сутністю, а його пізнання ґрунтується на законах логіки. Воно досягається шляхом логічного аналізу понять, змістом яких і є ця сутність. Відтак можливе визначається як логічно несуперечливе: можливе все, що не суперечить сутності, закону, що логічно впливає із свого поняття. Та-

кою є природа аналітичних істин. На відміну від можливого, дійсне — не тільки сутність, а й існування. В дійсності (в процесі здійснення) до сутності має додатися існування, а разом з ним і випадковість. Для звичайних (природних) речей існування не належить до сутності, не збігається з нею і тому має випадковий характер. Лише існування Бога необхідне і тому може бути логічно виведене із поняття про Нього. Власне, Спіноза, який ототожнив Бога і природу, намагався здійснити її пізнання шляхом такого виведення. Але якщо створювана Богом природа відмінна від Нього, її не можна пізнати за допомогою самої тільки логіки. Логіка може довести лише можливість її, але не дійсність.

Звідси розходження, незбіжність між дійсністю, фактичним станом речей і логічно побудованою структурою світу. Навіть більше, таких структур може бути безліч. Стосовно реального фізичного світу однаково можливі різні і прямо протилежні висновки. Наявність таких альтернатив з практичної точки зору відкриває простір для свободи (не тільки божественної, а й людської). З теоретичної, пізнавальної робить необхідним емпіричні дослідження. Законом, що регулює ці дослідження, Ляйбніц вважав сформульований ним закон достатньої підстави. Цей закон — загальний методологічний принцип логіки, який виражає одну з головних її рис — доказовість. Однак у Ляйбніца він має не тільки логічний, а й онтологічний сенс, адже водночас є вираженням закону причинності. Згідно з цим принципом жодна річ не виникає (не приходить до дійсності) безпричинно, але все існує через певні підстави.

У Ляйбніца цей принцип стає критерієм фактичних (випадкових) істин. Річ у тім, що «випадкове» у нього зовсім не є безпричинним. Кожна випадкова подія має свої причини, хоча каузальна детермінація для них і не тотожна логічному виведенню. Філософ долає властиве новочасній метафізиці ототожнення випадкового з недетермінованим. У листі до Коста від 19 грудня 1707 року він, зокрема, зазначає, що випадкове є синонімом того, що «стається фактично», а тому питання реальних причин для нього зберігає своє значення. У відповідності з вимогами раціоналізму Ляйбніц намагався довести тотожність логічних підстав і реальних причин, але повного ототожнення логічного і реально-фактичного у нього все-таки не відбулося [12]. Реально-фактичне містить у собі щось логічно недоказове, таке, що не має логічних підстав, хоча й зумовлене певними причинами.

Випадкове, яке з логічної точки зору є недоказовим, у реальній дійсності існує принаймні у двох аспектах. По-перше, наш світ у цілому

випадковий, оскільки є одним із можливих (логічно несуперечливих) світів. А це означає, що можливі й інші, фізично інакше влаштовані світи. І, по-друге, наш власний світ, який уже відбувся, з логічної точки зору не є до кінця визначеним, оскільки не все можливе в ньому вже реалізовано. Реалізація ця, як зазначалося, зумовлена певним збігом обставин, а тому фізична (фактична) структура світу містить у собі випадковість і не може через це бути ототожнена з деякою логічною структурою. Відсутність логічної необхідності залишає, однак, місце необхідності фізичній, а та, як зазначалося, робить необхідним учасником процесу її пізнання досвід, аналіз емпіричних фактів. Лише такий аналіз дозволяє розкрити реальні причини, відмінні від логічних підстав.

Все це створювало певні труднощі для раціоналістичної методології, адже свідчило про відхід від властивих їй принципів. Зокрема, подібний висновок суперечив встановленому самим Ляйбніцом логічному критерію істини, згідно з яким будь-яке істинне судження повинно бути логічно необхідним або логічно несуперечливим (тотожним собі). А це можливо тоді, коли його предикат уже закладено в суб'єкт судження. Інакше кажучи, кожне необхідно істинне судження має бути аналітичним. Істини факту, однак, такими судженнями бути не можуть. Що фактично стається у фізичному світі, не закладено у логічній структурі понять про нього.

Для подолання цих труднощів, щоб якось обґрунтувати правомірність фактичних істин, Ляйбніц вводить існування певного безконечно-го інтелекту, світового розуму або Бога, в мисленні якого вже дана вся сукупність підстав (причин) фактично існуючого. З погляду безконечно-го інтелекту відмінність між логічним і фізичним, необхідним і випадковим зникає. Можна сказати, що таким чином випадкове, фактичне підноситься до рангу необхідного логічного. Адже, створюючи цей світ, Бог уже має у своєму розумі загальне поняття світу, в якому імпліцитно міститься все, що в ньому має статися. В кінцевому підсумку (з точки зору Бога) всі істини є логічно необхідними (аналітичними). Проте для людини через обмеженість її розуму відмінність між фактичним і логічним зберігається і вона змушена вдаватися до емпіричного пізнання. Не маючи повного поняття світу, вона не може покладатися на саму тільки логіку.

Але ж у такому випадку ситуація нагадує ту, що була описана у Спінози: фактично-випадкове виникає через недосконалість нашого пізнання. Проте у Ляйбніца справа не тільки в цьому. Адже випадковість характеризує не лише процес реалізації (здійснення) можливостей нашого

світу, а й вибір самого цього світу. Як зазначалося, за Ляйбніцом, наш світ лише один із можливих. Створюючи його, Бог має у своєму розумі: безконечну множину логічно несуперечливих світів. Який з них приводиться до існування? Відповіді на це запитання логіка дати не може. Адже Бог створює світ вільно, керуючись у своєму виборі не логічними підставами, а моральними. І тому в кінцевому підсумку основу фактичного або реального світу становить не логіка, а відмінна від логіки мораль. З точки зору логіки, вибір Бога має довільний і випадковий характер, але морально він необхідний. За своєю природою, переконує Ляйбніц, Бог не може не прагнути кращого. Для Ляйбніца, як і для Спінози, свобода Бога збігається з необхідністю, але не з логічною, а з моральною. А тому зворотним боком такої необхідності-свободи є реальна, а не уявна, як у Спінози, випадковість. «Кажучи метафізично, — зазначає німецький філософ, — Він міг би обрати або вчинити те, що не буде найкращим; але Він не міг цього зробити, кажучи морально» [13]. Інакше кажучи, Бог у принципі міг би вчинити й інакше, а те, що відкинуто Ним з моральних міркувань, в принципі залишається можливим.

Таким чином, достатньою підставою існування світу, крім логічної можливості, є й морально необхідний, хоча з метафізичної точки зору довільний, вибір Бога. А це означає далі, що навіть досконале знання всіх підстав не змінює випадкової природи фактичних істин, не перетворює їх на логічно необхідні істини розуму. Звідси пізнання світу не може бути зведене до самих лише логічних міркувань, а істинні судження про нього — до суджень суто аналітичних.

Отже, основу світобудови, за Ляйбніцом, становить принцип вільної творчості, свободи. Бог творить світ вільно, хоча й у відповідності з моральною необхідністю, законом морального добра. Який з багатьох можливих світів привіз до існування Бог, це ми наперед знати не можемо, навіть якби мали знання (поняття) всіх можливих світів, що містяться в його безконечному інтелекті. Логіка не може дати відповіді на це запитання. Для цього нам потрібна додаткова інформація. Аби проникнути у задум Бога, людина має здійснити емпіричні дослідження. Принцип емпіризму, таким чином, виявляється необхідним елементом наукового пізнання.

Насамкінець варто зазначити, що ці висновки Ляйбніца цілком відповідають християнській традиції, яка утворює основу всієї європейської культури, традиції, згідно з якою наш світ створено розумно і вільно. Ці дві обставини врешті-решт і утворюють підґрунтя зазначених вище особливостей науки: опертя, з одного боку, на

розум (логіку), а з іншого — на досвід. Зв'язок сучасної науки з цією традицією, хоч би як сама вона ставилася до нього, зберігає своє значення для неї. Про значення цього зв'язку, приміром, ідеться в статті Ю. Шрейдера [14]. Те саме можна сказати і про метафізичні засади науки, в то-

му числі и властивого їй принципу досвідного пізнання. Цей принцип спирається на певні метафізичні припущення, завдяки яким набуває законного, філософськи обгрунтованого характеру. Метафізика Г. Ляйбніца є спробою такого обгрунтування.

*Трубецкой С.* Основания идеализма // Учение о логосе в его истории. — М., 2000.

Там само. — С. 516.

*Кант І.* Критика чистого розуму. — К., 2000. — С. 41.

*Голод П. І.* Про «незбагненну ефективність» математики у квантовій фізиці // Наукові записки НаУКМА. — Т. 19. Фізико-математичні науки. — К., 2001.

*Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. — М, 1983. — Т. 2. — С. 379.

*Декарт Р.* Рассуждение о методе... // Избр. произведения. — М., 1950. — С. 272 — 273.

7. *Спиноза Б.* Избр. произв.: В 2 т.— М, 1957.— Т. 1,— С. 387.

8. Там само. — С. 301.

9. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. — М., 1983. — Т. 2. — С. 50.

10. Там само. — С. 79.

11. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. — М, 1982.— Т. 1. — С. 136.

12. Докладніше про це див.: *Нарский И. С.* Западноевропейская философия XVII века. — М, 1974. — С. 292—297.

13. *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. — М, 1989. — Т. 4. — С. 292.

14. *Шрейдер Ю.* Истина як передумова свободи, свобода як передумова знання // Дух і Літера. — 1998. — №№ 3, 4.

*V.I. Gusiev*

## LEIBNIZ ABOUT METAPHYSICAL BASES OF EMPIRICISM

*The opportunity of a substantiation of a principle of empiricism and requirement of a scientific method concerning empirical knowledge of the world in metaphysics of the German philosopher Leibniz is considered.*