

# МОНАДА И НОУМЕН. МОНАДОЛОГИЯТА НА ЛАЙБНИЦ И КРИТИКАТА НА КАНТ

Лидия КОНДОВА

## Въведение

Учението за монадите на Готфрид Лайбниц (1646-1716) не е просто метафизическа приказка, а отговор на въпроса за това кои са градивните елементи на съществуващия свят<sup>1</sup> в съответствие с естествената теология и деистичното разбиране на рационалистическата философия, че е възможно достигането до основните принципи на реалността. По този начин ядрото, единяващо многобройните и разностранни философски интереси на Лайбниц, се оказва неговата метафизика или, в късния ѝ вариант, теорията за монадите.<sup>2</sup> В ранната метафизика се определят причините за нея, а именно – незадоволителността на механистическото обяснение, взето само по себе си; както и нейните основания – да въведе в механистичния свят една аристотелиска по своя характер субстанция. Макар в *Разсъждение за метафизиката* (1686), програмното съчинение на ранната метафизика на Лайбниц, да не се достига до понятието за монада, в него се фиксират основните критерии, на които субстанцията трябва да отговаря – тя трябва да е нещо самодостатъчно, уникално, каузално независимо от всичко, освен от Бог; тези субстанции трябва да бъдат истинските единства, истинските атоми на реалността.<sup>3</sup> В *Монадологията* (1714; публикувана в оригинал през 1840) Лайбниц вече открива същностите, отговарящи на това определение, а именно – монадите като прости, нетелесни, неделими субстанции, в които няма нищо друго, освен перцепции и желание. Колкото до телата, те не се отхвърлят като поредици от усещания, както е във феноменализма, ами се мислят като агрегати от монади (*Монадология*, §2).

Като следствие от опита за помиряване на аристотелиската физика за субстанцията и механистическата философия може да се посочи необходимостта метафизиката на Лайбниц да се разглежда успоредно с

---

<sup>1</sup> Jolley, N. *Introduction in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 2

<sup>2</sup> Ibid., p. 5

<sup>3</sup> Ibid., p. 6

разгръщането на неговата физика.<sup>4</sup> Незадоволителни в сферата на физиката за него се оказват картезианският принцип за съхранението на въздействието, детерминизмът на Спиноза, метафизическите фундаменти на учението на Нютон, теорията за гравитацията и т.н. Като една по-добра алтернатива на тази механистична традиция Лайбниц вижда синтеза ѝ с последните основания, изхвърлени вследствие на ученията на Декарт и Спиноза, както и въвеждането на понятието за сила към протяжността и съответстващото ѝ учение - динамиката.<sup>5</sup> По този начин своето място в зрялата система открива и естествената теология, където се фиксират няколко класически доказателства за съществуването на Бога.<sup>6</sup> Това, което Лайбниц привнася към тях, се състои в акцента върху доказателството на логическата възможност на най-съвършеното същество в онтологическото и застъпването на една противоположна на Спинозовия детерминизъм теза, що се отнася до космологическото, а именно – че могат да съществуват неактуализирани възможности. Въз основа на това положение възниква твърдението, че действителният свят е най-добрият възможен<sup>7</sup>, където критерий за това Бог да го избере са най-голямото разнообразие на явления и най-простите закони в него. Лайбниц е едновременно не само метафизически, но и морален оптимист, като в своята морална философия помирява противоположните позиции на радикализма на Хобс и традиционното естествено право<sup>8</sup>.

От изключително голямо значение за интерпретирането на останалите след Лайбниц текстове е вниманието към специфичния начин, по който идеята за дипломатичността и помиряването на противоположностите фундамира не само биографията, но и значителна част от библиографията му. Поради тази причина, следва да се отбелязва контекстът, в който дадено съчинение или писмо е написано от Лайбниц, адресатът или неговата липса, както и специфичният общ концептуален фон на периода от научната му дейност, в който е написано. Така

<sup>4</sup>Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 270

<sup>5</sup>Jolley, N. *Introduction* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 11

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 12

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 13

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 14

например, при прочита на писмата с Турнемин неотчитането на тези детайли би могло да доведе до разбирането, че Лайбниц е склонен да отхвърли доктрината за монадите в името на утвърждаването на един субстанциален съюз.<sup>9</sup> Поради тази причина за целите на настоящото изложение е необходимо да се спомене, че *Монадологията* е написана през 1714 г. при последното посещение на Лайбниц във Виена и неин адресат е бил Франсоа-Йожен, принц на Савоя-Керинян; но съчинението не достига до него. Нещо повече, до своята смърт през 1716 г. Лайбниц оставя програмното съчинение на своята философска система непубликувано. В същото време *Монадологията* е кулминацията на системата на Лайбниц, тъй като представя точно и систематично неговото учение. По-късно съчинението става основа за редуccionистката метафизика.<sup>10</sup>

Именно по отношение на тези трудности следва да се интерпретира реакцията на съвременниците и неговите по-късни критици към Лайбниц. Преимуществената част от неговите съчинения се публикуват едва посмъртно и възниква въпросът за това кои от тях трябва да се интерпретират като достоверни, що се отнася до истинското убеждение на философа, и кои са просто следствие от нежеланието му да влиза в конфликт. В светлината на тази негова дискретност, късното публикуване на голяма част от неговите съчинения, прякото му обвързване с Кристиан Волф (1679-1754)<sup>11</sup>, както и властващия през XVIII в. емпиризъм съпротивата срещу учението на Лайбниц изглежда предопределена. Кулминацията на тази критика се открива в обвинението на Имануел Кант (1724-1804) в *Критика на чистия разум* (1781, 1787), че Лайбниц неправомерно допуска разширяването на употребата на разума отвъд границите на възможния опит.<sup>12</sup> Кант възприема Лайбниц като един от най-великите реформатори на философията на Новото време и целта на критиката срещу учението за монадите е да се извлече най-ценното от рационалистическата философия, като се отхвърлят догматичните примеси на последователите на

<sup>9</sup> Ibid., p. 7-8

<sup>10</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 132

<sup>11</sup> Jolley, N. *Introduction* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 15

<sup>12</sup> Ibid., p. 16

Лайбниц, залегнали надълбоко в Лайбниц-Волфовата система. При все това, Кант разпознава в учението на Лайбниц изложението на определени положения, които не могат да се докажат, поради антиномичния характер на разума, пример за което са детерминизмът, метафизическият атомизъм и вечността на света. Така според Кант рационалното преразглеждане на проблема за делимостта на материята не е доказателство за необходимото съществуване на монадите като нетелесни, неделими, прости фундаменти на всичко съществуващо<sup>13</sup>. Именно оттук произлиза критиката на монадологията. Един от основните проблеми във връзка с интерпретацията на Кантовата критика на учението за монадите се свързва с въпроса дали Кант пряко засяга съчиненията на Лайбниц, или черпи съдържанието за своята критика от съчиненията на Волф, Баумгартен, членовете на Берлинската академия на науките, пиетистките мислители и еkleктичните философи; въпрос, който може да получи своя отговор само в границите на едно спекулативно по своя характер изложение. Също така спорен остава въпросът доколко секцията за амфиболията на понятията на чистия разсъдък, макар и да се разглежда като пряко опровержение на монадологията, се базира на действително познание на епистемологията на Лайбниц.<sup>14</sup> Критиката на Кант е насочена най-вече към метафизическите системи, които привидно дедуцират своите теореми и въз основа на това претендират да достигат познание за интелигибилни обекти, които са отвъд емпирията. Поставяйки си за цел да отхвърли възможността за едно такова познание на Аз-а, Бога и света чрез въвеждането на понятията за ограничен обект на епистемологията и неограничен обект на морала, Кант осъществява пряка атака срещу Волфовата система, но е спорно доколко учението за монадите отговаря на това описание.<sup>15</sup>

Основни за Кантовия „критически” период са понятията „феномен” и „ноумен” (в Трансценденталната аналитика) или „явление” и „нещо само по себе си” (в Трансценденталната естетика). По този начин Кант прокарва демаркационна линия между обекта на познанието като свързване на нагледите

---

<sup>13</sup> Wilson, C. *Introduction in Leibniz's Influence on Kant in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>14</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 457

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 459

на сетивната способност и понятията на разсъдъка чрез въображението, т.е. феномена; и обекта на мисълта - ноумена<sup>16</sup>. В тази връзка неговата непосредствена критика срещу *Монадологията* е насочена към фундамента на системата на Лайбниц – монадата: „Лайбниц взе явленията за неща сами по себе си, следователно за intelligibilia, т.е. предмети на чистия разсъдък (въпреки че поради неяснотата на представите им ги нарече феномени)”<sup>17</sup>, което собствено е пример за т.нар. от Кант трансцендентална амфиболия<sup>18</sup>. В тази връзка Кант фиксира две основни грешки в учението за монадите, позволяващи му да го нарече „интелектуална система на света” – вярата, че може да се познава ноуменът, и вярата, че предметите могат да се сравняват само в чистия разум<sup>19</sup>. В тази връзка е и настояването, че реалната сила на отблъскване на телата не може да се тълкува по отношение на чисто логическия принцип за непротиворечието, т.е. да се сведе до разликата между понятие и обект.<sup>20</sup> Стъпвайки върху тази „трансцендентална илюзия” на Лайбниц, Кант открива средствата за отхвърлянето на редица базисни елементи на учението за монадите.

Сред концептите на Лайбниц, които Кант проблематизира, са монадологията, оптимизмът, принципът за достатъчното основание, *vis viva*, доказателствата за съществуването на Бога, физикотеологията, приложението на математическия метод в морала и теологията, пневматологията и т.н.<sup>21</sup> В тази своя критическа програма Кант обръща специално внимание на един от основните фундаменти на ученията на рационалистите, а именно – доказателствата за съществуването на Бога. Кант редуцира всичките им варианти и ги свежда до три основни типа – онтологическо, където се заключава за съществуването на едно абсолютно същество изцяло априори,

<sup>16</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Phaenomena и Noumena* в *Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 321

<sup>17</sup> Пак там, с. 333

<sup>18</sup> Пак там, с. 337

<sup>19</sup> Пак там, с. 337-8

<sup>20</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 458

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 457-458

космологическото, където се изхожда от един неопределен опит за дадено съществуващо, и физикотеологическото, основаващо се на специфичното устройство на света и изкачващо се до най-висшата причина по пътя на каузалността.<sup>22</sup> Доколкото онтологическото и космологическото са ясно фиксирани в *Монадологията*, а физикотеологическото е налично, дори и да се приеме, че за Лайбниц то не изпълнява функцията на аргумент; тази критика на Кант коректно може да се отнесе към системата на Лайбниц. Едно вторично доказателство за релацията между тази критика и учението за монадите е експлицитното споменаване на името на Лайбниц в рамките на нейното изложение.<sup>23</sup>

Основа за общия интерес към всички тези концепти на Лайбниц е разбирането за категориалната разлика между усещането като претърпяване на въздействие и мисълта като манипулиране на понятия, която според Кант Лайбниц не отчита.<sup>24</sup> Най-субстантивния прочит на неговата система Кант осъществява във връзка с разбирането си, че метафизиката е в застой поради сблъсъка на догматизма на Волф и скепсиса на Хюм и само една критическа философия, възстановяваща рационалните устои на науката и разграничаваща я от религията и морала, би могла да преодолее този застой.<sup>25</sup>

Необходимо е да се има предвид още и специфичната предистория на критическия обрат на Кант, доколкото последният е донякъде подтикнат да го реализира от схващанията на определени мислители. Първият от тях е Ламберт, който изхожда от разбирането, че метафизиката трябва да се обнови по модела на математиката, и критикува опита на Лайбниц и Волф да направят това, използвайки ноуменални, вместо реални дефиниции. Прекрчаването на границата на възможното знание се осъществява именно с опита да се третираат обекти, които не са дадени в непосредствен сетивен опит и които не са поместени във времето и пространството.<sup>26</sup> Вторият мислител, оказал съществено влияние

<sup>22</sup> Кант, И. *Идеалът на чистия разум в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 575-6

<sup>23</sup> Пак там, с. 583 и 585

<sup>24</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 463

<sup>25</sup> Ibid., p. 466

<sup>26</sup> Ibid., p. 458

за предприятия от Кант анти-метафизичен проект, е Кристиан-Август Крузиус, критикуващ принципа за достатъчното основание в своята рецепция на Волфовата система. Според Крузиус философията е наука за възможното и чрез нея се разкрива не каузалността на външните събития, а тя достига по-скоро до познание за човешките състояния в границите на възможния за човека опит.<sup>27</sup> В системите на Лайбниц и Волф липсват категориите за вяра и дълг – съществуването на Бога е интелектуално недоказуемо и именно вярата в него, разбирана като дълг, трябва да изразява най-ясно човешката воля. Именно по отношение на този прочит на двете системи следва да се мисли Кантовото разбиране за морала като фокус на дълга на човека, вън от всяко интелектуално изследване.<sup>28</sup>

Опровержението на Лайбницовото учение за монадите е от изключително значение за Кантовия критически проект, доколкото, както беше споменато, Кант възприема тази система като най-добрия представител на рационализма, а негова цел е извеждането на метафизиката от нейния застой като следствие от догматичността на рационалистите и скепсиса на емпириците. Но изхождайки от влиянието на множество тези на Лайбниц (монадологията, теорията за възможните светове, теорията за релативността на времето и пространството, вроденото знание и т. н.) върху философската традиция след него, следва да се отбележи, че е некоректно безкритично да се приема разбирането, че критиката на Кант унищожава философията на Лайбниц.<sup>29</sup>

Едно от най-интригуващи положения в системата на Лайбниц е неговото специфично отношение към езика, противопоставящо се напълно на общото разбиране на епохата. За Лайбниц езикът не е преграда между ума и света, ами е оптическа леща, която единствено може да направи връзката между тях възможна. Според това разбиране априорензията зависи от уменията на „оптика“ да борави с нея – езикът се издига до статуса на идеален образ на действителността. Именно в тази връзка у Лайбниц възниква стремежът към създаването на един идеален изкуствен език, който да спомогне за по-доброто

<sup>27</sup> Ibid., p. 459

<sup>28</sup> Ibid., p. 460

<sup>29</sup> Jolley, N. *Introduction in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 16

отнасяне на ума към действителността и по-хармоничното взаимодействие между хората.<sup>30</sup> Макар настоящото изложение да няма за цел пряко да анализира Лайбницовите логика и философия на езика, необходимо е да се отбележи, че този импулс за помиряването „отеква” и в най-отдалечените краища на неговата философия. В тази връзка едно условно разширяване на разбирането за езика като „оптическата леща” спрямо цялостната философска система на Лайбниц би могло да послужи за по-ясното определяне на степента, в която тази система действително бива засегната от критиката на Кант. Приемането на положението, че философските теории са само по-наклонени или по-прави призми, спрямо които се мисли действителността, би могло да породи един основен въпрос – най-правата призма ли е най-добрата и защо. В тази връзка може би е уместно споменаването на засвидетелстваното в *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* (1695) разбиране за монадологията, че „Отвъд всички тези предимства, които правят настоящата хипотеза препоръчителна, може да се каже, че тя е нещо повече от хипотеза, тъй като не изглежда изобщо възможно нещата да бъдат обяснени по друг разбираем начин”<sup>31</sup>. Настоящото изложение ще има за цел да преразгледа аргументите на Лайбниц и тези на Кант и да достигне до едно общо разбиране за това, доколко съотнасянето им една към друга може да се мисли като легитимно.

### Обща характеристика на монадите

Още в началото на своята *Монадология* Лайбниц дефинира монадата като проста субстанция (§1), аргументирайки нейното съществуване въз основа на съществуването на съставното като агрегат от прости субстанции (§2). Те са истинските елементи на природата и като такива не могат да се сведат до категориите протяжност, форма или делимост, т.е. те са нетелесни (§3). Тъй като монадата е нещо просто, тя може да започне и завърши съществуването си само изведнъж и то чрез сътворение или унищожение (§6), но като проста субстанция на нея не може да бъде въздействано нито от друга субстанция, нито от чужда

<sup>30</sup> Ibid., p. 9-10

<sup>31</sup> Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* в електронно списание за философия и култура *Philosophia*



акциденция (§7), т.е. отношенията между монадите са от идеален характер. Макар и проста, според принципа за тъждеството на неразличимите монадата трябва да притежава определени качества (§8), които да я правят уникална, също както в природата няма две идентични същества (§9). Така, макар и проста, субстанцията трябва да съдържа в себе си една качествена идентичност, изразяваща се под формата на множество едновременни модификации.

### 1. Лайбниц - „Нова система”

Едно допълнително обяснение на тези разбирания на Лайбниц за конструктивните елементи на вселената може да се открие в *Новата система*. Монадите спомагат при разглеждането на общите принципи, но не и на специфичните проблеми на природата.<sup>32</sup> Като примитивни сили монадите предоставят на природата истинската активност, а като неделими форми те са конструктивни елементи на всички неща.<sup>33</sup> Те са субстанции, тъй като, ако няма субстанциални единства, няма как да има и субстанциалност в цялото. В тази връзка, монадите са метафизическите точки – единствените, които са реални в строгия смисъл на думата и са основните конструктивни елементи на всичко съществуващо. Математическите точки са строги, но изразяват само перспективите на монадите и, поради тази причина, те са само модалности. Колкото до физическите точки – те изразяват телата и са неделими само привидно.<sup>34</sup>

### 2. Интерпретации

Разглеждането на *Монадологията* следва да започне с анализирането на един от основните проблеми в учението на Лайбниц, обстойно анализиран и устойчиво присъстващ в Кантовата критика на системата – проблемът с понятията за пространство и празно пространство. Тъй като само монадите,

<sup>32</sup> Пак там

<sup>33</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, р. 126

<sup>34</sup> Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* в електронно списание за философия и култура *Philosophia*

строго погледнато, притежават реалност, а телата са реални само доколкото са агрегати от монади, протяжността и пространството в зрялата физика на Лайбниц са само редици на съ-съществуване на реално съществуващи неща.<sup>35</sup> Лайбниц отхвърля Нютоновото разбиране за абсолютното пространство, привеждайки две доказателства от типа *reductio ad absurdum*. От приемането на абсолютното пространство следва, че позициите в него са взаимозаменяеми, така че Бог нарушава принципа за достатъчното основание при създаването на света и позиционирането му в пространството; което според Лайбниц е невъзможно. Освен това ако Бог преобърне вселената, тя би била различна от настоящата, но не би била различима от нея; т.е. Бог би действал, без да осъществява промяна; което отново е абсурдно положение.<sup>36</sup>

Проблематичен остава обаче въпросът за празното пространство, доколко позицията на Лайбниц по този въпрос в различни негови съчинения варира, макар тази динамика да може да се мисли като целенасочено развитие. Безотносително спрямо това дали е възможно ясно да се определи истинското убеждение на Лайбниц по този въпрос, все пак следва да се отбележи, че приемането на празното пространство от него води до невъзможност да се разграничат определени части от пространството и това означава отхвърляне на принципа за тъждеството на неразличимите. Тезисът за празното пространство влиза в противоречие и с друг изключително фундаментален за системата на Лайбниц принцип – принципът за достатъчното основание. В IV писмо до Самуел Кларк Лайбниц заключава по този въпрос, че Бог трябва да е всичко или нищо и, след като съществуват неща в света, той трябва да е всичко.<sup>37</sup> Този извод може да се тълкува като знак за един окончателен отказ на Лайбниц от опитите да удържи концепта за празното пространство в своята система.

Тук е необходимо да се спомене и дистинкцията между два типа отнесеност (*denomination*) при Лайбниц – вътрешна и външна. Строго погледнато, не може да се говори за същинска външна отнесеност, тъй като това положение

<sup>35</sup> Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 302

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 304

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 305

би било несъвместимо с идеята за съгласуваността на всичко в света. При все това, времето и пространството в учението за монадите трябва да се обвържат именно с външната отнесеност, тъй като изразяват единствено и само отношението на две монади една спрямо друга; но това отношение само по себе си необходимо изисква и някаква друга, вътрешна различеност между тях. Времето и пространството изискват за основа някаква вътрешна акцидентална отнесеност<sup>38</sup>, т.е. свойството на монадата да изразява своята позиция по отношение на тези на някакви други монади. Всяка монада притежава определена позиция по отношение на съ-съществуващите с нея неща във вселената; това е така, тъй като Лайбниц отрича съществуването на сътворена нетелесна субстанция, а по отношение на тялото, което управлява, монадата необходимо има определена позиция в пространството.<sup>39</sup>

Разбирането на Волф за монадологията е от изключително значение за последвалата рецепция на Лайбниц през XVIII в. Той приема аргумента на Лайбниц, че след като съществува съставно, трябва да има и някакви прости субстанции, които са нетелесни.<sup>40</sup> В същото време Волф сякаш предвещава един от основните пунктове на Кантовата критика, твърдейки, че тези прости нематериални субстанции могат да се познаят само интелектуално, не и посредством въображението.<sup>41</sup>

### 3. Кант – „Критика на чистия разум”

Едно от основните положения на Лайбниц, спрямо които Кант насочва своето внимание, е принципът за тъждеството на неразличимите. Според него този принцип стъпва върху разбирането, че от неразличимостта на качествата на две неща спрямо тяхното понятие може да се изведе, че те са тъждествени.<sup>42</sup> Тук

<sup>38</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 135

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 136

<sup>40</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 446

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 449

<sup>42</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на *Phaenomena* и *Noumena* в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 338, 344

е необходимо да се отбележи една базисна разлика между системите на Лайбниц и Кант, а именно – различното им разбиране по отношение на пространството. Докато в своята късна метафизика Лайбниц защитава една реляционалистическа позиция за пространството, а именно – че пространството няма реално съществуване<sup>43</sup> и празното пространство е нещо напълно въображаемо<sup>44</sup>; а Нютон – тезата за едно абсолютно пространство, което е напълно независимо от материята, която тя може да съдържа или да не съдържа в себе си<sup>45</sup>; Кант се застъпва за една трета позиция, а именно – че пространството не зависи от отношенията между нещата, а от отношенията между нещата и този, който ги възприема. Пространството и времето са изцяло субективни условия на нагледите на субекта<sup>46</sup>. Кант изхожда именно от перспективата на това разбиране в своята критика на учението за монадите – приемайки феномените (дадени в съответствие с чистите нагледи като необходимо условие за тяхното познаване) за ноумени (т.е. независими от пространството и времето „обекти” на чистата мисъл), Лайбниц разпростира принципа за твърдеството, който е валиден в границите на понятията на чистия разсъдък, и върху предметите на сетивата; но самите предмети в пространството са числово различни. Критиката тук е насочена срещу третирането на обекти на сетивата не с емпиричната, ами с трансценденталната употреба на разума<sup>47</sup> - като причина за тази грешка се посочва неотчитането на факта, че за разлика от мисълта, сетивният опит е винаги пространствен<sup>48</sup>.

## Перцепция и Движение

---

<sup>43</sup> Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 302

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 303

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 302

<sup>46</sup> Wilson, С. *Space and Time in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>47</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Phaenomena и Noumena* в *Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 333

<sup>48</sup> Wilson, С. *The Identity of Indiscernibles in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Отново изхождайки от съставното, Лайбниц заключава за наличието на постоянно изменение във всяка една монада, което има за основа един вътрешен принцип (§10-§12). Този вътрешен принцип е перцепцията – „преходното състояние, което обгръща и представлява едно множество в единство, респ. в простата субстанция”<sup>49</sup>. В простата субстанция има множество от движения и отношения, които се обхващат от перцепцията, но не всяка такава е осъзната. По този начин Лайбниц въвежда идеята за неосъзнатото възприятие, чието неотчитане посочва като главна причина за голяма част от заблудите на картезианците (§14).

Движението се осъществява в монадата чрез прехода от една перцепция към друга, т.е. чрез желаенето, което достига до част от представата, към която се стреми, и продължава към следващите (§15). Двамата принципа – перцепирането и изменението на перцепциите – изразяват вътрешния принцип на действие на монадата като удовлетворяваща критерия за субстанция чрез своята самодостатъчност (§18). Тези принципи не могат да се обяснят по отношение на механистическата философия, тъй като са само в простото, не и в съставното (§17).

### 1. Лайбниц - „Нова система”

Както самият Лайбниц посочва в *Новата система*, в монадите има един вътрешен принцип на действието – силата, от който следват възприятието и желанието.<sup>50</sup> Монадата е субстанция, т.е. самостоятелна и каузално необусловена от нито едно друго същество, именно по силата на вътрешния ѝ принцип на движение, благодарение на който тя е в потенциа да произведе всичките си модификации. От това следва, че тя е спонтанна,<sup>51</sup> а определянето ѝ става по силата на устойчив закон на редицата на промените, през които тя преминава

<sup>49</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 277, §14

<sup>50</sup> Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* в електронно списание за философия и култура *Philosophia*

<sup>51</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 126

безпрепятствено.<sup>52</sup> Спонтанният принцип на действие на монадата е именно това, което гарантира нейната идентичност в хода на промените.<sup>53</sup>

## 2. Интерпретации

Монадата притежава не само спонтанност, но и рецептивност. Пряко отношение към двете основни свойства на монадата – перцепцията и желанието – имат гореспоменатите два типа вътрешна отнесеност. От едната страна е отнесеността, определяща целта на действието, а от друга – определящата силата на прехода. Така за всяко едно състояние на монадата са свойствени безброй много желаня, определящи непрекъснатата ѝ прогресия към нови перцепции. Промяната е резултат от двете състояния, между които се осъществява преходът; тя е действие, когато новото състояние е по-съвършено от предишното, и страдание, когато новото състояние е по-несъвършено от предишното.<sup>54</sup>

Волф приема наличието на стремеж в монадите, но не и наличието на перцепции в тях. За него монадите не са живите огледала на света – онтологическото предшества психическото или, иначе казано, простата субстанция предшества душата и нейните репрезентации.<sup>55</sup> Едно от най-фундаменталните различия между Лайбниц и Волф се открива именно в това, че последният автоматизира съзнанието посредством една по-радикална форма на психо-физическия паралелизъм, докато за Лайбниц нетелесното Аз запазва част от своята автономност – то е единственото, притежаващо истинска идентичност и я утвърждава в достигането на вродените идеи в познанието.<sup>56</sup> От изключително значение, особено в светлината на разглеждането на Кантовата критика на монадологията, е и още една теза на Лайбниц, засилена в системата на Волф, а именно – че усещане и мисъл лежат в един континуум и са само различни степени по яснота. Необходимо е да се спомене, че Волф се аргументира, като извлича една радикална форма на това твърдение не от

<sup>52</sup> Ibid., p. 127

<sup>53</sup> Ibid., p. 128

<sup>54</sup> Ibid., p. 138

<sup>55</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 446

<sup>56</sup> Ibid., p. 447

Монадологията, а от друго съчинение на Лайбниц, автентичността на което обаче според интерпретаторите остава под въпрос.<sup>57</sup>

Анти-метафизическото настроение на средата на XVIII в. във връзка с популярността на съчиненията на Джон Лок се консолидира от Кондияк именно в една критика срещу Лайбницовото разбиране за перцепциите. Според Кондияк тези перцепции напълно погрешно се третираат от Лайбниц като реални и изразяващи външните неща, а и е невъзможно разбирането на едно понятие за проста субстанция, надарена със сила.<sup>58</sup> По този начин Кондияк, също както и Волтер, застъпва една критическа позиция спрямо метафизиката, която по-късно заляга в проблематизирането на метафизическите понятия в критиката на Кант, а именно – разбирането, че метафизиката е продукт на въображението за разлика от науката, която е съкратен регистър на сетивни преживявания.<sup>59</sup>

### 3. Кант – „Критика на чистия разум”

Критиката на принципа за тъждеството на неразличимите при Кант се основава на неговото разбиране, че Лайбниц третира мисъл и перцепция като отделни репрезентативни способности, които се различават по степента на своята яснота, а не трансцендентално<sup>60</sup> или, с думите на Кант – „Условията на сетивния наглед, които носят със себе си собствените си различия, той не разгледа като първоначални, защото сетивността беше за него само неясен начин за представяне, а не особен извор на представи”<sup>61</sup>. Въпреки че въпросът дали такава радикална позиция е свойствена за Лайбниц е спорен<sup>62</sup>, именно във връзка с това се повдига и въпросът за чистите сетивни нагледи – времето и пространството.

Тъй като разсъдъкът изисква първо нещото да е дадено, за да може след това той да го определи, Лайбниц първо приема монадите и вътрешната им

<sup>57</sup> Ibid., p. 448

<sup>58</sup> Ibid., p. 455

<sup>59</sup> Ibid., p. 457

<sup>60</sup> Wilson, C. *Perception and Thought in Leibniz's Influence on Kant in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>61</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Phaenomena и Noumena в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 337

<sup>62</sup> Wilson, C. *Perception and Thought in Leibniz's Influence on Kant in The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

способност за репрезентация, а едва след това – техните външни идеални отношения. Тук забележката на Кант е, че що се отнася до сетивата, пространството и времето предхождат опита и го правят възможен.<sup>63</sup> Лайбниц интелектуализира тези две форми на сетивността<sup>64</sup> и по този начин разглежда дори емпиричната представа само в чистия разум, безотносително спрямо това, че само по отношение на явлението може да има познание, т.е. – съответствие на понятие и наглед.<sup>65</sup>

### **Ентелехия, Душа, Дух**

Изхождайки от степента на яснота на техните перцепции, Лайбниц разграничава три вида монади. На най-ниското ниво се поставят простите монади или ентелехиите. Те перципират, но техните перцепции са прекалено неясни (§19). Като субстанции ентелехиите са в постоянно движение, т.е. те също преминават от една перцепция към друга по силата на общата за всички монади инертност (§21). Душите се различават от ентелехиите не само по това, че притежават по-ясни перцепции, но и по това, че притежават памет (§19). Паметта свързва перцепциите (§26) – въображението привежда животното в движение чрез силата или множеството на предшестващите представи (§27). Това се свързва с идеята за една вътрешна за монадата каузалност – от положението, че сегашното състояние е следствие от предишното състояние (§22), става ясно че „една перцепция може да възникне по естествен начин само от друга перцепция, също както едно движение може да възникне по естествен начин само от друго”<sup>66</sup>. Духовете се различават от душите по това, че свързването на техните перцепции не е само чрез паметта – те познават необходимите и вечни истини чрез разума (§29). Благодарение на познанието на тези истини, духът познава себе си, а по този начин – и Бога. Така духът, притежаващ най-ясни перцепции,

<sup>63</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Рхаепотена и Ноуптена в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 335

<sup>64</sup> Пак там, с. 340

<sup>65</sup> Пак там, с. 341

<sup>66</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 278, §23



достига чрез рефлексия до обектите на своя разум и чрез познаването на своята ограниченост до абсолютната субстанция (§30).

### 1. Интерпретации

В тази връзка може да се каже, че монадите се различават по степента на осъществяването си. От това, че дори най-висшите монади, т.е. тези с най-ясни перцепции, не познават всички връзки в действителността, необходимо следва, че една част от техните перцепции остават несъзнателни.<sup>67</sup> И, въпреки това, духовете са единствените, които притежават познание за Бога като център на вселената, също както познават като свой фокус индивидуалното ядро. Това, което духът търси в света, са основанията на нещата и на съставното като цяло.

### Истината

Употребата на разума при духовете според Лайбниц се регулира от два принципа, на които отговарят два различни типа истина. Първият принцип е принципът на противоречието (§31) - към него спадат истините на разума, които са необходими и тяхното отричане е невъзможно (§33). Вторият принцип е този за достатъчното основание – едно нещо съществува или е истинно само доколкото има достатъчно основание да бъде такова, дори това основание да не е известно на духовете (§32). С принципа за достатъчното основание се свързват истините на факта, които „са случайни и тяхната противоположност е възможна“<sup>68</sup>. Случайните истини също трябва да имат свое достатъчно основание, въпреки че поради разнообразието в света то не може да бъде открито; от което следва, че достатъчното основание трябва да се търси вън от редицата на многообразните случаи (§37). В тази връзка се разграничават причина и основание, където причината се разглежда по отношение на феноменалната, т.е. по отношение на редицата, а основанието – по отношение на ноуменалната реалност, т.е. по отношение на нещо, което е вън от редицата (§36).

<sup>67</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 142

<sup>68</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 280, §33

## 1. Интерпретации

Според логиката на Лайбниц едно съждение е истинно тогава и само тогава, когато предикатът се съдържа в субекта. Проблемът с това положение, проблем, забелязан и от самия философ, е че то води до утвърждаването на всяка истина като необходима, което е в разрез с критика срещу детерминизма в Спинозовата и подобните на нея системи.<sup>69</sup> Принципът за достатъчното основание е пряко следствие от това разбиране за априорната истинност на пропозицията, в която предикатът се съдържа в субекта – тази априорна връзка, налична в познанието на Бога, не може винаги да бъде открита от човека и заради това се налага говоренето за условни истини и съответстващия им принцип за достатъчното основание. Именно Бог прави възможно свързването на априорните и аналитични истини на разума и апостериорните и синтетични истини на факта. По-късно именно въз основа на принципа за достатъчното основание Лайбниц извежда космологическото доказателство за съществуването на Бога.<sup>70</sup>

Необходимо е да се обърне специално внимание на принципа за достатъчното основание, доколкото той се явява не само основа за космологическото доказателство, но и една от основните „жертви” на Кантовата критика на доказателствата за съществуването на Бога и особено – критиката срещу онтологическия аргумент. Във връзка с това трябва да се споменат доказателствата на принципа за достатъчното основание, които Лайбниц предоставя. Той извежда достатъчното основание по отношение на истината от това, че една дефиниция е истинна само когато предикатът се съдържа в субекта.<sup>71</sup> Колкото до доказателството на достатъчното основание на съществуващите неща, то се основава на дефинирането на достатъчното основание като това, което, ако бъде постулирано за дадено нещо, нещото съществува; и дефинирането на потребността като това, което, ако не бъде

---

<sup>69</sup> Jolley, N. *Introduction in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 9

<sup>70</sup> Blumenfeld, D. *Leibniz's ontological and cosmological arguments in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 365

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 373-4

постулирано, нещото не съществува.<sup>72</sup> Освен това Лайбниц дава и апостериорно доказателство на принципа – никое произведено събитие не е без причина. Според него не може да има емпирично доказателство за несъществуването на принципа за достатъчното основание, а и, от прагматична гледна точка, приемането му е нужно за епистемичните цели на човека.<sup>73</sup> Така или иначе, спорен остава въпросът доколко Лайбниц успява да докаже принципа за достатъчното основание.<sup>74</sup>

Този принцип играе съществена роля в последвалия през втората половина на XVIII в. интерес към Лайбниц, ставайки повод за множество полемични дискусии. Принципът за достатъчното основание е бил интерпретиран като налагащ избора между свободната воля и силата на Бог в провидението. Според едно тълкуване този принцип води до един езическо-стоически морал на примирението, а не до идеята за личната трансформация, налична в християнската етика. Три са алтернативите, следващи от този проблем – или застъпването на една деистическа позиция, или тълкуването на вярата в Бога въз основа на т.нар. вътрешно убеждение по модела на Якоби, или разрешаването на проблема по модела на Кант, а именно – чрез ограничаване на схващането на Бог като източник на етическата мотивация само до мисълта.<sup>75</sup>

## 2. Кант – „Критика на чистия разум”

Кант проблематизира и двата посочени от Лайбниц принципа на разума. Първо, взет не в логически, а в онтологически смисъл, принципът на противоречието е проблематичен<sup>76</sup>, тъй като наистина не е възможно да се мисли контраст между реалностите като предмети на чистия разсъдък, но при

<sup>72</sup> Ibid., p. 374

<sup>73</sup> Ibid., p. 375

<sup>74</sup> Ibid., p. 376

<sup>75</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 451

<sup>76</sup> Wilson, C. *The Principle of Contradiction in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

тези на сетивата контрастът е възможен.<sup>77</sup> В тази връзка липсата на контраст в логиката не говори за съгласуваност в природата, където една феноменална реалност може да унищожи следствието на друга. Като едно условие за този контраст в емпирията Кант посочва априорната противоположност на посоките на емпиричните противодействия в общата механиката. Кант отчита, че Лайбниц не претендира за аподиктичната достоверност на този принцип, но осъществява критиката си срещу него, тъй като от принципа се извличат нови положения.<sup>78</sup>

Колкото до принципа за достатъчното основание, от него следва, че всичко съществуващо, освен Бог, има свое основание в един предходен етап и в тази връзка Кант вижда този принцип като заплаха за свободата и морала. Според Лайбниц отделното съществуващо е по необходимост в съответствие с многообразното посредством своите желания, но вътрешната сложност на живото прави човешките действия непредсказуеми. За Кант този въпрос не може да се разреши в границите на антиномичния чист разум, но в практическия трябва да се приеме по-добрата алтернатива, каквато за Кант е не вярата в детерминизма, а вярата в морала и в това, че човекът може да въздейства на природата<sup>79</sup>.

Кант отхвърля онтологическото доказателство с твърдението, че съществуването не е предикат, чрез което се дискредитира и принципът за достатъчното основание, тъй като понятието за едно необходимо същество се фиксира като некохерентно, а ако не съществува едно необходимо същество, нито едно съществуващо няма как да има свое достатъчно основание.<sup>80</sup> Космологическото доказателство има за своя основа този принцип – трябва да има достатъчно основание за съществуването на обусловените същества.<sup>81</sup> По този начин отхвърлянето на принципа за достатъчното основание играе

<sup>77</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Phaenomena и Noumena* в *Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 333

<sup>78</sup> Пак там, с. 339

<sup>79</sup> Wilson, C. *Freedom and the Principle of Sufficient Reason in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>80</sup> Blumenfeld, D. *Leibniz's ontological and cosmological arguments* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 372

<sup>81</sup> Ibid., p. 365

централна роля в критиката на Кант, доколкото в него той вижда не само заплаха за свободата и морала, но и един неустойчив фундамент на естествената теология.

### **Първомонадата**

Последното основание на многообразието трябва да се намира еминентно в една необходима субстанция (§38) и, поради връзката между цялото многообразно, тази необходима субстанция е достатъчна (§39). Тъй като Бог няма нищо вън от себе си, което да е независимо от него, той е в най-висша степен реален (§40), а оттук – и в най-висша степен съвършен, където съвършенството се определя като степен на позитивна реалност (§41). От Бога монадите получават своето съвършенство, а несъвършенството дължат на собствената си природа, по-точно, на своята инертност (§42). По този начин на силата на Бога като източник на всичко отговаря индивидуалното ядро на монадата; на неговата мъдрост, съдържаща многообразието на идеите, отговаря способността за перцепции на монадите; а на неговата воля, избираща според принципа на най-доброто, отговаря способността за желание на монадите (§48). В разсъдъка на Бога се съдържат идеите за нещата, тъй като същностите или възможностите на нещата трябва да се съдържат в нещо съществуващо и действително като тяхно последно основание (§43), т.е. в нещо необходимо, което да включва в своята същност съществуването или, иначе казано, да бъде действително, ако е възможно (§44). Това е априорното доказателство за съществуването на Бога като Първомонада – тъй като той не включва никакви граници, в него не може да има никакво противоречие, от което следва, че неговото съществуване е част от вечните истини, истините на разума. Апостериорното доказателство за съществуването на Бога се открива в нуждата от едно необходимо същество, което да е достатъчно основание за случайните същества (§45). По този начин истините на разума имат своето последно основание в Бога, тъй като зависят от неговия разсъдък, а истините на факта имат своето достатъчно основание в Бога, тъй като зависят от неговата воля, избираща според принципа на най-доброто (§46).

Оттук следва, че Бог е Първомонадата и чрез непрекъснатото излъчване на божественото съществата придобиват своето съвършенство според

възприемчивостта на собствената си природа (§47). Така Бог при подреждането на вселената взема предвид основанията, според които да приспособи една субстанция към друга (§52). Ако едно същество е по-съвършено от друго, то действа върху другото, ако не е – то страда от другото; ако една монада има по-ясни перцепции, тя е по-съвършена от другата (§49). Отношенията между монадите са идеални, поради което едно влияние на една монада спрямо друга може да стане единствено и само чрез Бога, доколкото при подреждането на света, той взема предвид идеите за отделните монади и приспособява една към друга. В тази връзка – между монадите няма физическо влияние, но те са в отношение на зависимост една спрямо друга (§51). Това прави всяка една монада едновременно действаща, доколкото ясното в нея е основание на произтичащото в друга, и страдаща, доколкото основанието за произтичащото в нея може да се открие ясно в друго (§52), т.е. „едно творение е по-съвършено от друго, доколкото в него може да се намери a priori основанието на онова, което произтича в другото”<sup>82</sup>.

### 1. Интерпретации

Тази част от *Монадологията* е от изключително значение, доколкото представя една от последните версии на естествената теология във философската традиция. В своята система Лайбниц предоставя няколко класически версии на доказателството за съществуването на Бога – онтологическо, космологическо, доказателство от устройството и др. – и привнася във всяко едно от тях специфични елементи.<sup>83</sup> Тези доказателства са му нужни, за да може да въведе идеята за предустановената хармония, чрез която единствено може да обясни един свят, чиито фундаменти са безкрайно много монади, които са в идеална хармония и нямат реално взаимодействие.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 282, §50

<sup>83</sup> Blumenfeld, D. *Leibniz's ontological and cosmological arguments in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 353

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 354

Онтологическото доказателство има за основа разбирането, че още в определянето на нещо като абсолютно свършено вече се предпоставя неговото съществуване.<sup>85</sup> Общото разбиране на Лайбниц за онтологическото доказателство има пряко отношение към разбирането, че има два модуса на съществуването – от едната страна е условното съществуване, където противоположното е логическо възможно, а от другата страна е необходимото съществуване, чието отрицание е логически невъзможно. Условното съществуване се приписва на съществата, а безусловното – на Бога. Оттук следва, че единственото, което трябва да се докаже в онтологическото доказателство, е възможността на Бога.<sup>86</sup> Това се свързва с приемането на кохерентните дефиниции, изразяващи необходимостта от вечни истини. Следователно само от дефиницията на необходимо съществуващото може да се изведе, че то съществува. Освен това това необходимото съществуване е неограничена реалност, тъй като Лайбниц идентифицира реалността със свършенството.<sup>87</sup>

Лайбниц доказва възможността на Бога, която му е необходима за онтологическото доказателство, в §45 на *Монадологията* – от липсата на граници, отрицание и противоречие в едно същество следва неговата възможност, а в случая с Бог – това вече е достатъчно, за да се докаже, че той съществува. Така в ядрото на доказателството заляга дефиницията за едно свършенство като просто, абсолютно позитивно свойство.<sup>88</sup>

Според критиците на Волф съществуването на Бога не е въпрос на логически доказателства, а е универсална човешка догма, а човешката свобода е необходимо условие и фундамент на всяка теология и на всеки морал, доколкото те са солидни.<sup>89</sup> Именно такъв прочит на естествената теология предшества разгръщането на Кантовата критика срещу нея.

## 2. Кант – „Критика на чистия разум”

---

<sup>85</sup> Ibid., p. 353

<sup>86</sup> Ibid., p. 355

<sup>87</sup> Ibid., p. 356

<sup>88</sup> Ibid., p. 358

<sup>89</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 452

Според Кант теологията бива трансцендентална и естествена, където трансценденталната се основава само на трансцендентални понятия, а естествената – на понятията на човека за най-висшата интелигенция. Деистът допуска трансценденталната и затова Бог при него може да се определи само като притежаващ абсолютна реалност, без по-нататъшни определения.<sup>90</sup>

Онтологическото и космологическото доказателства според Кант спадат към трансценденталната теология и чрез тях се хипостазира една идея, като това хипостазиране може да се предпостави, за да се спре регресът, но не и за да се изведат от него нови положения.<sup>91</sup> Необходимостта и случайността следователно не са обективни свойства на нещата, а само субективни принципи на разума, тъй като трансценденталният идеал трябва да се търси за всяко съществуващо, за да се постигне най-голям ред в света на явленията, но не и да се допуска в емпирията като нещо безусловно или познаваемо.<sup>92</sup> В противен случай се изпада в грешката да се приема регулативният принцип за конститутивен<sup>93</sup>.

На първо място Кант разглежда онтологическото доказателство като определящо целта на стремежа на разума към абсолютното<sup>94</sup>. За него този преход от логическата възможност, т.е. непротиворечивостта на понятието, към онтологическата възможност, т.е. реалното съществуване, е нелегитимен<sup>95</sup>. Няма абсолютно необходими субекти, тъй като в едно аналитично съждение може да се избегне противоречието в отричането на предиката – такова противоречие не възниква, ако се отречат едновременно и субектът, и предикатът<sup>96</sup>. Ако съждението за съществуването на Бога се приема като аналитично, то с него не се казва нищо ново, а ако то се мисли като синтетично, отрицанието на предиката не води до противоречие.<sup>97</sup> Главният аргумент на Кант се съдържа в твърдението,

---

<sup>90</sup> Кант, И. *Идеалът на чистия разум в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 603

<sup>91</sup> Пак там, с. 592

<sup>92</sup> Пак там, с. 593

<sup>93</sup> Пак там, с. 595

<sup>94</sup> Пак там, с. 576

<sup>95</sup> Пак там, с. 577

<sup>96</sup> Пак там, с. 578

<sup>97</sup> Пак там, с. 580



че съществуването не е реален предикат, а е копулата на едно съждение.<sup>98</sup> Разграничавайки логическия предикат, абстрахиран от всяко съдържание, от реалния, който се прибавя към субекта<sup>99</sup>, Кант твърди, че съществуването на предмета не се съдържа аналитично в понятието, ами се прибавя синтетично към него, от което следва, че е невъзможно от понятието да се извлече съществуването.<sup>100</sup> Така едно аналитичното съждение за възможността въз основа на липса на противоречие в понятията не може да се опровергае, т.е. не може да се отрече едно възможно съществуване отвъд опита, но едно синтетично съждение за съществуването на абсолютната същност е невъзможно, доколкото синтезата изисква свързването на понятието с наглед. От всичко това Кант заключава, че „прочутият Лайбниц далеч не е постигнал онова, което се е ласкаел, че е постигнал, а именно да разбере a priori възможността на една идеална същност”<sup>101</sup>.

Що се отнася до космологическото доказателство, при него според Кант преходът е от едно случайно биващо, взето чрез абстрахиране на специфичните му свойства, към една необходима същност, която функционира като негова причина.<sup>102</sup> Поради липсата на каквито и да е свойства на тази необходима същност, разумът заключава, че в самото понятие за нея се включват абсолютно всички противоположни предикати, включва се понятието за най-реална същност, т.е. космологическото доказателство, поради ограничеността на изведените си от емпирията резултати, преминава в онтологическо. Кант посочва и редица други недостатъци на космологическото доказателство, като например използването на каузалността, отнасяща се до сетивното, за да се прехвърли неговата граница; смесването на логическата и трансценденталната възможности и т.н.<sup>103</sup> Но основното заключение се състои в положението, че трансценденталният обект, ноуменът, и основанието са непознаваеми за

---

<sup>98</sup> Пак там, с. 581

<sup>99</sup> Пак там, с. 580

<sup>100</sup> Пак там, с. 581

<sup>101</sup> Пак там, с. 583

<sup>102</sup> Пак там, с. 585

<sup>103</sup> Пак там, с. 585-6

човека<sup>104</sup> – те могат да се предпоставят, за да се облекчи употребата на разума, но човекът няма необходимите познавателни способности, за да може да говори с претенция за аподиктичност по отношение на тях.<sup>105</sup>

### **Най-добрият възможен свят**

От наличието на безкрайно много идеи за възможни светове в разсъдъка на Бога, следва, че трябва да има достатъчно основание той да избере действителният (§53). Такова основание може да бъде само най-висша степен по съвършенство (§54), от което следва, че действителният свят е най-добрият, който разсъдъкът на Бога може да познае, който силата на Бога може да породи и който неговата воля може да избере (§55). Критерий за статуса на действителния като най-добър възможен свят е фактът, че той е в най-висша степен на наситен с явления и, от друга страна, те са подредени спрямо най-простите възможни закони (§58). От това следва, че безкрайните на брой монади са подредени не спрямо предмета на своите перцепции, който е общ за всички – безкрайното, а спрямо яснотата на тези перцепции, ограничени така, че да не може нито една от тях да бъде божество за себе си. Още при сътворението Бог има предвид всяка една отделна монада и по силата на тяхното приспособяване една към друга, всяка една точно представя цялата вселена (§60) – монадата е „постоянно живо огледало на света“<sup>106</sup>. По този начин всяка една монада изразява единствения действителен свят според собствената си перспектива (§57), чрез което се удовлетворява критерия за избор на най-добрия възможен свят. Това е предустановената от Бога хармония в света, където всяка една монада чрез своите отношенията точно изразява всички останали (§59).

### **1. Интерпретации**

Във връзка със съвършенството на света и принципа за предустановената хармония е необходимо да се разгледа спецификата на отношенията между

<sup>104</sup> Пак там, с. 591

<sup>105</sup> Пак там, с. 590

<sup>106</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 282, §56

простите субстанции. Перцепцията на една монада обхваща едно множество в единство<sup>107</sup> и тя изразява свързаността на монадата с всички останали по силата на това, че те принадлежат към един и същи свят. По този начин всички монади в света са обединени от една необходима връзка като продукт на три вида интермонадични отношения – на позицията, на продължителността и на реципрочното действие.<sup>108</sup> Обяснението на тези отношения се осигурява от принципа за предустановената хармония – разбирането, че душата естествено изразява себе си в съответствие с едно органично тяло. Интермонадичните отношения са резултат от вътрешната случайност на монадите, които са свързани като принадлежащи към един и същи свят чрез своите перцепции. Това е възможно, тъй като монадите са свързани с тела, които се намират в пространствено-времеви и каузални отношения едно спрямо друго.<sup>109</sup> Така по силата на свързаността на интермонадичните отношения с вътрешната отнесеност на монадите въздействието помежду им е детерминирано изцяло от корелациите на техните респективни перцепции.<sup>110</sup> От това, че една и съща монада е и действаща, и страдаща, следва, че тя е хиломорфична субстанция – притежава и примитивна активна сила (ентелехия), и примитивна пасивна сила (първична материя). Тази първична материя не свидетелства за телесността на монадата, а за нейната устойчивост на промяна и за неяснотата на нейните перцепции.<sup>111</sup> Накратко, макар да са метафизически независими една от друга, възможно е състоянието на една монада да изразява по-добре друга монада, по силата на което се казва, че първата въздейства върху втората. Строго погледнато, това не е изцяло коректно изказване, тъй като отношенията между сътворените субстанции са от идеален характер; по-правилно би било да се каже, че монадите са в съответствие една с друга.<sup>112</sup> Казва се, че една монада въздейства

<sup>107</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 134

<sup>108</sup> Ibid., p. 135

<sup>109</sup> Ibid., p. 137

<sup>110</sup> Ibid., p. 139

<sup>111</sup> Ibid., p. 139-40

<sup>112</sup> Blumenfeld, D. *Perfection and happiness in the best possible world* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 396

върху друга, доколкото в първата може да се открие *a priori* основанието за случващото се в друга. Те в действителност хармонират по силата на това, че са сътворени от един и същи суверен в зависимост от едни и същи планове и изразявайки една и съща вселена и едни и същи феномени.<sup>113</sup>

Възможно основание за това тълкуване на устойчивостта на монадата спрямо промяна може да се открие в разбирането ѝ като комбинация от волеви елементи, чийто стремеж е винаги към добро, и когнитивни елементи, свързващи се с капацитета на монадата да оценява относителната доброта на отделните цели. По този начин причината за невъзможността на монадата да достигне едно съвършенство може да се открие единствено в самата нея – в обръкването на собствените ѝ перцепции.<sup>114</sup> Самото определение за съвършенството варира – то е фиксирано и като основание за подредбата на света от Бог, и още като степен на яснота на перцепциите и степен на действие на монадата, вместо на страдание. Освен това съвършенството е и степен на позитивна реалност (§41), универсална наблюдаемост и утвърдителна разбираемост.<sup>115</sup> Що се отнася конкретно до монадата, нейното съвършенство се дефинира посредством следните определения, които Лайбниц възприема като тълждествени – количество на същността на монадата, нейната степен по съвършенство, както и степента ѝ на действие.<sup>116</sup> Всяка една монада претърпява серия от промени, които се разгръщат по най-простия възможен начин – всяка една нейна перцепция обхваща едно множество в единство. Оттук именно следва, че степента на хармоничността на перцепцията като единство на простота и разнообразие е тълждествена с общата яснота на монадата.<sup>117</sup>

Основанието въобще да се говори за идеалните отношения между монадите според предустановената хармония, както и за съвършенството на съществата, се открива в теорията за най-добрия възможен свят. Бог избира

<sup>113</sup> Ibid., p. 397

<sup>114</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 141

<sup>115</sup> Blumenfeld, D. *Perfection and happiness in the best possible world* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 393

<sup>116</sup> Ibid., p. 396

<sup>117</sup> Ibid., p. 397-8

съществуващия свят чрез волята си и въз основа на определен критерий за съвършенство, но самият този волеви акт се предхожда от нещо обективно, а именно – от определянето на критерия за съвършенство от мъдростта на Бога. Този обективен критерий е в пряка зависимост от принципа за достатъчното основание, тъй като именно нуждата от достатъчно основание води до определянето на съществуващия свят като предпочетен по силата на своето съвършенство на фона на другите алтернативни светове. Тази хармония се определя като единство в многообразието<sup>118</sup>, т.е. като единяваща едновременно най-голямото разнообразие на явленията чрез най-простите закони на света. Това е най-идеалният ред и на него се стремят да наподобяват всички останали редици от неща.<sup>119</sup> Но двата елемента в критерия, а именно – многообразието и подредеността – не са противоположни и затова действителният свят не е балансиращ между тях – той е едновременно с най-голямо разнообразие<sup>120</sup> и на монадите, и на феномените; и с най-прости закони. Разнообразието се свързва с активността на перцепциите на безкрайно многото монади в света.<sup>121</sup> В същото време не е възможно и да се каже, че се прави компромис с простотата на законите, за да може да остане радикалното определяне на действителния свят като този с най-голямо разнообразие – приемането на такава позиция от Лайбниц би означавало незачитане и дискредитиране на принципа за тъждеството на неразличимото. Освен това, приемането на някоя от тези две интерпретации на двойния критерий довежда до невъзможността най-добрият възможен свят да се определи като съществуващ, доколкото за Лайбниц съществуващото е това, което е съвместимо с най-много неща. Оттук следва да се изведе, че е необходимо приемането на едно трето разбиране относно двойния критерий, което разбиране има за основа твърдението на Лайбниц, че простотата на законите е средството за достигането на най-голямо възможно разнообразие.<sup>122</sup> По този начин простотата на действието се обвързва пряко с продуктивността на самото

---

<sup>118</sup> Ibid., p. 383

<sup>119</sup> Ibid., p. 384

<sup>120</sup> Ibid., p. 386

<sup>121</sup> Ibid., p. 387

<sup>122</sup> Ibid., p. 388

действие и я определя. Тази простота на закона притежава следните специфични характеристики – тя прави закона универсален, т.е. свежда изключенията от него до минимум,<sup>123</sup> но по-важното е, че простите закони са „архитектонични”, т.е. по своята структура те са конструирани така, че да извличат най-много полза, изразходвайки най-малко ресурси. Архитектоничността на законите е необходимо и достатъчно основание за тяхната простота, а наличието на най-голяма система от такива архитектурни закони прави възможно произвеждането на най-голямото възможно разнообразие в света. Бог, който твори именно чрез такива прости закони, предоставя на действителния свят най-голямото възможно количество такива закони, които отговарят на отделните аспекти от действителността – време, пространство, движение, качество и т.н. И, доколкото простотата на законите е в пряка зависимост от тяхната архитектурност, следва да се заключи, че действително простотата на законите е единственото средство, благодарение на което може в действителния свят да се произведе неговото огромно разнообразие.<sup>124</sup>

Това разбиране на множеството прости закони в действителния свят не е в противоречие с принципа за икономията (*Бръсначът на Окам*), т.е. с принципа, според който не бива да се умножават хипотезите. Това е така, тъй като за Лайбниц този принцип се отнася до качеството на законите, а не до тяхното количество – законите не трябва да включват повече, отколкото е необходимо за тяхната ефикасност, т.е. не трябва да се усложняват; а наличието на множество такива закони прави възможно да се максимализира разнообразието в действителния свят.<sup>125</sup>

Разглеждането на §58 на *Монадология* е свидетелство, че това съвършенство на феноменалния свят спрямо критерия за простотата и разнообразието има за своя основа една хармония на ноуменалния свят – хармонията на света на монадите, възникваща при задвижването на най-голям брой монади от най-прости еволюционни закони. Така монадата притежава способността да сменя своите перцепции по най-простия и еднороден начин, който състоянието

<sup>123</sup> Ibid., p. 390

<sup>124</sup> Ibid., p. 391

<sup>125</sup> Ibid., p. 392

позволява - монадата е истинско субстанциално единство, но е и безкрайна по силата на множествеността на своите модификации.<sup>126</sup>

Въз основа на това разбиране за най-добрия възможен свят като отговарящ в най-висша степен на критерия за простота и разнообразие и на гореспоменатите варианти на определението за съвършенство, следва да се отбележат характеристиките на действителния свят като цяло. Най-общо, той е най-хармоничен, най-добре удовлетворяващ критерия за простота и разнообразие, светът с най-голямото количество позитивна реалност, с най-високата степен на универсална наблюдаемост и универсална разбираемост, с най-висока степен на постоянство и, накрая, това е най-красивият възможен свят.<sup>127</sup> Или, както се заключава в *Монадологията* (§55) – най-добрият свят, който може да се познае от мъдростта на Бога, да се сътвори от неговата сила и да се избере от неговата доброта.

Концепцията за най-добрия възможен свят е една от главните заслуги на Лайбниц във философията, доколкото тази концепция не бива засегната и унищожена от критиката на немските класически философи, а освен това е от голямо значение за философията на ХХ в, доколкото представя един впечатляващ образец за метафизическа система. Разбирането на Лайбниц, че философията има за свой предмет възможното в неговото отношение към действителното е от изключително значение за немската класическа философия. Поради това е необходимо да се има предвид ракурс, от който тази теория бива разглеждана непосредствено след смъртта на Лайбниц.

Най-съществената рецепция на учението за най-добрия възможен свят на Лайбниц през ХVIII в. се свързва с името на Волтер и то не защото тази критика е най-добре аргументираната атака срещу учението за монадите, ами защото тя придобива най-широка публичност, благодарение на три съчинения, най-популярното от които е *Кандид* (1759). Интересът на Волтер към системата се свързва най-вече с проблема за оптимизма и детерминизма и има за своя основа

---

<sup>126</sup> Ibid., p. 392-3

<sup>127</sup> Ibid., p. 394-5

непоносимостта му към всяка метафизика.<sup>128</sup> Това, за което Волтер настоява в *Кандид*, е че метафизиката и страданието са несъвместими и тяхното единение води до абсурдни резултати.<sup>129</sup>

Освен Волтер, метафизическият оптимизъм на Лайбниц като несъвместим с доктрината за вечното наказание на грешниците провокира и един спор между Еберхард и Лесинг.<sup>130</sup> Според Еберхард истинското убеждение на Лайбниц, свързващо се с негово тайно езотерично учение, е че светът постоянно се оптимизира, асимптомично нараствайки към едно състояние на абсолютно съвършенство, докато позицията за вечното наказание на грешниците е част от популярното му екзотерично учение. Лесинг, обратно, застъпва позицията, че не бива да се приписва на Лайбниц нещо, различно от това, което той изрично пише в своите съчинения. Адът и раят са състояния на индивида, а не определени места, от което следва, че по-голямо противоречие би имало между разбирането му за възвратимостта на доброто и злото и едно негово тайно учение за всеобщото спасение, отколкото между оптимизма и вярата му във вечния ад. Колкото до оптимизацията на света, според Лесинг тя следва да се мисли не в рамките на отделния индивид, а по отношение на целия човешки род.<sup>131</sup>

Учението за най-добрия възможен свят на Лайбниц е в пряка зависимост от едно доказателство за съществуването на Бога, което Кант нарича физикотеологическо. Това е така, тъй като в различни свои съчинения Лайбниц извежда от единия концепт другия и осъществява това и в двете посоки – от добротата на Бога извежда подредеността на света според двойния критерий и от разнообразието на явленията и простотата на законите на света извежда добротата на Бога.<sup>132</sup>

## 2. Кант – „Критика на чистия разум”

<sup>128</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 456

<sup>129</sup> Ibid., p. 457

<sup>130</sup> Ibid., p. 460

<sup>131</sup> Ibid., p. 461

<sup>132</sup> Jolley, N. *Introduction in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C., 2006, p. 12



Във връзка с това следва да се отбележи, че Кант посочва и още една теология освен трансценденталната, а именно - естествената теология, чиито фундаменти са понятията на човека за най-висшата интелигенция. Теистът, който допуска и трансценденталната, и естествената теология, вярва, че свойствата на най-реалната същност могат да определят по аналогия на природата.<sup>133</sup> Според Кант естествената теология, извеждаща свойствата и съществуването на най-висшата същност от реда и единството в природата, бива два вида според каузалността, върху която се основава – физикотеология и морална теология.<sup>134</sup>

Физикотеологическото доказателство се основава на разбирането, че след като в света се вижда, че съществуващите неща са подредени според един ред, отправящ към определена цел, и този ред е случаен спрямо тях, то съществува не просто една действаща интелигенция, а интелигенция, надарена със свобода. Тъй като частите на света са свързани, тази интелигенция може да е само една.<sup>135</sup> Кант приема това доказателство за най-разумно, доколкото то действително изхожда от емпирията<sup>136</sup>, но отхвърля то да извежда една необходима истина, тъй като в своята претенция за аподиктичност<sup>137</sup> преминава в космологическо и достига до хипостазирането на трансценденталния идеал едва в онтологическото, където единствено това е възможно.<sup>138</sup> Причината за това е фактът, че преходът към абсолютната тоталност е невъзможен по емпиричен път.<sup>139</sup> За Кант, за да има полза от физикотеологическото доказателство, то трябва да се сведе до вяра, която дава успокоение, но не налага подчинение.<sup>140</sup>

### Панорганизъм в природата

<sup>133</sup> Кант, И. *Идеалът на чистия разум в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 603

<sup>134</sup> Пак там, с. 604

<sup>135</sup> Пак там, с. 599

<sup>136</sup> Пак там, с. 598

<sup>137</sup> Пак там, с. 598-9

<sup>138</sup> Пак там, с. 603

<sup>139</sup> Пак там, с. 601

<sup>140</sup> Пак там, с. 599

По силата на предустановената хармония всяко едно тяло действа и търпи въздействие от всички други тела във вселената и по този начин в него може да се разчете миналото, настоящето и бъдещето на всяко едно тяло във вселената, макар една душа да може да разчете в себе си ясно само това, което представя ясно (§61), т.е. тялото, чиято ентелехия е (§62). Ако господстващата монада в едно тяло е ентелехия, тялото е живо, а ако е душа, то е животно (§63). Всяко тяло е органично и в своята най-малката част и по този начин до безкрайност, което е отличителният белег на продукта на божествената сила (§64), но материята е делима до безкрайност, тъй като отразява света (§65). Празното пространство и мъртвото са само илюзии, тъй като във всяка една част от материята до безкрайност се отразява целия свят (§66), което обяснява как във всяка част от тялото на една господстваща монада се отразява всичко съществуващо (§67). От теорията за преформацията следва, че още при зачатие е налична една господстваща монада в тялото и още тогава тя придобива възможността изключително много да го променя (§74), което е доказателство за тезата, че няма раждане или смърт, а само развитие и свиване (§73). Господстващата монада е свързана с тяло още при зачатие и само Бог е нетелесна субстанция, но тази господстваща монада може да променя своето тяло, макар и да не може да го заменя с друго (§72). Като огледало на един неразрушим свят неразрушима е не само душата, но и нейното тяло като цялост, макар и често то да се изменя (§77). Съществата като единство на господстваща монада и тяло биват наричани най-общо живи същества, по-големите животни се наричат сперматични, а един ограничен брой от тях стават човеци (§75).

### 1. Лайбниц - „Нова система”

В *Новата система* за първи път бива изказана една твърда позиция на Лайбниц по въпроса за телесната субстанция. В неговата късна метафизика последователно се отстоява позиция, че единствените истински субстанции са нетелесните единства, а телата са реални само доколкото са резултат или агрегат

от монади. Тялото е такова, доколкото множествеността му е изразявана от монадата като единство, което ѝ е подчинено.<sup>141</sup>

## 2. Интерпретации

Реалността в системата на Лайбниц се свързва с монадите, а материалните неща се разбират като добре основани феномени или агрегати от субстанции.<sup>142</sup> Доказателството на това, че телата са съставени от монади, е в традиционния за Лайбниц дух – материята е делима до безкрайност, т.е. тя е множество, но всяко множество трябва да бъде съставено от някакви истински единства, следователно телата трябва да са съставени от монади. Строго погледнато, тъй като монадите не са части на телата, а са техни фундаменти, по-коректно е да се каже, че телата са резултат от монади.<sup>143</sup> Във връзка с основната цел на Лайбниц следва да се посочи, че той се опитва да докаже, че определени свойства на телата имат като свое необходимо условие последните да бъдат резултати от монади.<sup>144</sup> Понятието „резултат”, мислено като онтологическа детерминираност, е от изключително голямо значение за разбирането на позицията на Лайбниц по отношение на тялото. От това следва, че съществуването на телата се мисли като непосредствено детерминирано от съществуването на монадите, което има отношение към настояването за идеалния характер на отношенията – телата сами по себе си не са сътворени същества, а начин, по който разумът може да познава света.<sup>145</sup>

Въз основа на всичко това може да се каже, че разбирането на Лайбниц за телата не е феноменалистично – те се редуцират, но се редуцират не до перцепции, а до монади. Материалното не е субстанция, а феномен, който е резултат от прости субстанции, които, строго погледнато, са единствените, притежаващи реалност.<sup>146</sup>

---

<sup>141</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 131

<sup>142</sup> Ibid., p. 143

<sup>143</sup> Ibid., p. 145

<sup>144</sup> Ibid., p. 146

<sup>145</sup> Ibid., p. 149

<sup>146</sup> Ibid., p. 152

Разглеждането на разбирането на Лайбниц за тялото предполага едно повнимателно проследяване на успоредното на учението за монадите разгръщане на неговата зряла физика. За тази цел на първо място следва да се посочи едно характерно разслояване на учението на две равнища. На повърхността на физиката е механистическата философия, обясняваща всичко през своите стандартни категории – размер, форма, движение, – но неспособна да даде обяснение за общите принципи на телесната природа.<sup>147</sup> Именно тази необходимост задоволява второто „разклонение” на физиката на Лайбниц, символизиращо нейното ядро, а именно – динамиката. Това учение третира понятието за сила и неделимите форми или, иначе казано, метафизическите единства, намиращи се в основата на материалното<sup>148</sup>, като именно концепта за силата въвежда реалността в света.<sup>149</sup> Именно в това следва да се търси актът на „помиряване” на аристотелистките и механистическите трактовки на основните проблеми на физиката.

От изключителна важност за това разбиране на тялото и движението е един от принципите на Лайбницовата физика – принципът за съхранението на силата, където тази сила бележи едно ново разбиране на тези понятия на фона на разпространения дотогава картезиански тезис за базисната роля на протяжността и движението.<sup>150</sup> Лайбниц се позовава на серия от аргументи, за да освободи място за едно такова понятие за сила във властващата парадигма на механистическата философия. Аргумент за отхвърлянето на протяжността като фундамент на съществуващото в света е фактът, че телата са делими до безкрайност, от което следва, че не може, строго погледнато, да имат форма – следователно, протяжността не е тяхна същност. Против механистичната онтология се предлага и един друг аргумент, а именно – че протяжното е агрегат, а всеки агрегат трябва да се съставя и да получава своята реалност от субстанции, които са истински единства.<sup>151</sup> Освен това приемането на протяжността като

<sup>147</sup>Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 283

<sup>148</sup> Ibid., p. 284

<sup>149</sup> Ibid., p. 301

<sup>150</sup> Ibid., p. 279-80

<sup>151</sup> Ibid., p. 285-6

същност на телата води до невъзможността да се мисли изменението в света.<sup>152</sup> Оттук именно се извежда необходимостта от нещо, което е свръх геометричните свойства, а именно – мисленето на телата като основани на истински единства, чиито атрибут е силата на света.<sup>153</sup>

Понятието за сила при Лайбниц функционира като формален принцип, който се прибавя към материята, за да може да се достигне до истината за телата. За тази цел са необходими не само логически и геометрически аксиоми, но и едни аксиоми, основаващи се на категориите, в които редът на света може да бъде обяснен, а именно – причина-следствие и активност-страдание.<sup>154</sup> По този начин се появяват съответно следните две дистинкции на силите: примитивни-производни и активни-пасивни. Примитивната активна сила е свойство на всяко тяло, а производната активна сила е свойствена само за сблъсъка между две тела. Примитивната пасивна сила съставя първичната, а производната пасивна-вторичната материя.<sup>155</sup> По този начин активната сила се свързва с движението, пасивната – със съпротивлението. Съществото е съставено и от примитивни активни сили, т.е. ентелехии, и от примитивни пасивни сили, т.е. първична материя.<sup>156</sup> Примитивните сили са елементи на въплътената субстанция, докато пасивните сили са по-скоро акцидентални<sup>157</sup> или, иначе казано, примитивните сили се приписват на монадите като техен вътрешен принцип на движение, а производните сили се приписват на феномените и имат отношение само що се отнася до телата.<sup>158</sup> Въз основа на това може да се каже, че динамиката, науката за силите, е обединяващото звено на физиката и метафизиката, доколкото примитивните сили бележат един метафизически фундамент на света, а производните сили правят възможно използването на един механистичен

---

<sup>152</sup> Ibid., p. 286

<sup>153</sup> Ibid., p. 288

<sup>154</sup> Ibid., p. 280

<sup>155</sup> Ibid., p. 289

<sup>156</sup> Ibid., p. 291

<sup>157</sup> Ibid., p. 292

<sup>158</sup> Ibid., p. 297

категориален апарат спрямо този свят. Колкото до активните и пасивните сили, те бележат най-общо съответно формата и материята.<sup>159</sup>

Така в учението на Лайбниц се разкрива преходът от механистичната към метафизическата концепция за света, от понятията за протяжност и движение към това за сила като обяснителен принцип на съществуващото.<sup>160</sup> Движението като смяна на позицията на тялото в пространството е относително, но чрез силата тази относителност се пречупва и става възможно говоренето за причина.<sup>161</sup> Така силата е основа не само за реалността на движението, но и за тази на неговите закони<sup>162</sup> - във всеки един от тях трябва да се допусне нещо, което е свръх физическото. Извежданите от Лайбниц закони на движението имат за своя основа метафизически принципи (принципът за равенство на причина и следствие и този за непрекъснатостта), от което следва, че тези закони имат само вероятностен характер и представят мъдростта на Бога в изборания от него най-добър възможен свят.<sup>163</sup> В тази връзка като легитимно средство за доказателство Лайбниц мисли не само експеримента, но и вярата в подредеността на света. В определени съчинения се забелязва и обратният преход, а именно - от физическите закони и метафизическите принципи, които се явяват необходимо условие за тяхната реалност, се извежда съществуването на един мъдър Бог. Благодарение на това, Лайбниц не само придобива един аргумент против системите, основани на необходимост,<sup>164</sup> но и успява да изпълни една от най-съществените цели на своята система - той успява да въведе Бога в механистическия свят.<sup>165</sup>

Лайбниц и Волф използват теорията за „доброто обосноваване” на материята посредством монадите с една и съща цел - елиминирането на

---

<sup>159</sup> Ibid., p. 293

<sup>160</sup> Ibid., p. 281

<sup>161</sup> Ibid., p. 308

<sup>162</sup> Ibid., p. 309

<sup>163</sup> Ibid., p. 319

<sup>164</sup> Ibid., p. 320

<sup>165</sup> Ibid., p. 321

последствията от нематериалния атомизъм. Но това в никакъв случай не предотвратява последвалата през XVIII в. критика към тази част от учението.<sup>166</sup>

### 3. Кант – „Критика на чистия разум”

Кант не отхвърля разбирането на Лайбниц, че материята е проявление, зависещо от перцепциите, и поради тази причина не може да бъде ноумен. Той приема също, че материалните атоми не отговарят на изложените от Лайбниц критерии за субстанциалност, а именно – уникалност и простота.<sup>167</sup> Протяжност и непроницаемост са висшите емпирични принципи за единство на явленията, но сами по себе си свойствата на материята са производни, а оттам и само условно необходими. Изводът от този анализ на материята е, че „материята и изобщо онова, което принадлежи към света, не подхожда към идеята за една необходима първоначална същност като прост принцип на най-голямото емпирично единство, а че тази същност трябва да бъде поставена извън света”<sup>168</sup>. Но тези абстрактни принципи при Лайбниц се прилагат спрямо феноменалната реалност и то независимо от чистите сетивни нагледни, поради което учението за монадите е само една платоническа представа за света, за която не е възможен какъвто и да е сетивен опит.<sup>169</sup>

### Отношението Тяло-Душа

По силата на предустановената хармония душата, действаща според принципите на крайните основания или на целите, и тялото, действащо според принципите на действащите причини или движенията (§79), като представители на един свят действат заедно така, сякаш си въздействат (§78). Тази предустановена хармония се аргументира чрез физическия закон за запазването на посоката на движението на материята и се мисли като по-добра алтернатива на оказионализма, що се касае до решението на проблема за

<sup>166</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 453-4

<sup>167</sup> Wilson, C. *Substance and “Matter” in Leibniz’s Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>168</sup> Кант, И. *Идеалът на чистия разум в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 594

<sup>169</sup> Wilson, C. *Substance and “Matter” in Leibniz’s Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

отношението между душата и тялото (§80). Така, по силата на предустановената хармония, с издигането на определени животни до човешката природа, душата също преминава на по-висока степен – тя става дух (§82). Духовете отразяват не само останалите същества, но още познават вселената като цяло и Бога и могат да имитират нещо от него, т.е. – те са „архитектонични мостри, понеже всеки дух в своята област е сякаш едно малко божество”<sup>170</sup>. Благодарение на това, Бог е за духовете не само изобретател, но и властелин, доколкото последните могат да встъпват в една общност с него (§84).

### 1. Лайбниц - „Нова система”

В *Новата система* оказионализъмът се отхвърля въз основа на това, че води до необходимостта всяко едно действие в света да се мисли като чудо. Предустановената хармония е предварително оразмерено съответствие между душата и тялото, от една страна, и между душата и всичко останало, от друга. Единственият начин, по който може да се мисли въздействието на една субстанция спрямо друга, е по отношение на изначалното им създаване в съответствие една с друга. Така в сблъсъка на две тела, тези тела страдат по силата на собствената си еластичност и собственото си движение.<sup>171</sup>

Според „хипотезата за споразумението” монадата е създадена от Бог така, че всяко едно нейно действие да произлиза спонтанно, от вътрешния ѝ принцип на действие и в същото време да бъде в пълно съответствие с всичко останало. Така хипотезата за предустановената хармония има за своя основа самата природа на монадата, доколкото последната е сътворена така, че да изразява света от своята собствена перспектива, т.е. има непосредствена корелация между случващото се в света и перцепциите на монадата.<sup>172</sup> Но предустановената хармония се наблюдава и на едно второ равнище – тя прави възможно

<sup>170</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 287, §83

<sup>171</sup> Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* в електронно списание за философия и култура *Philosophia*

<sup>172</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 130



хармоничното съответствие на перцепциите на душата и състоянията на тялото.<sup>173</sup>

## 2. Интерпретации

В своите физически съчинения Лайбниц излага аргументите си срещу оказионализма – характерното за картезианците решение на проблема за отношението между душата и тялото.<sup>174</sup> Според картезианците волята на ума може да предизвика изменение в тялото чрез посредничеството на Бога.<sup>175</sup> Причината за радикалното отхвърляне на тази хипотеза от Лайбниц се корени в неговото несъгласие с фундаменталното твърдение, около което тя е изградена, а именно – че по силата на тяхната крайност на сътворените същества трябва да се отрече способността да действат самостоятелно, от което се извежда, че само Бог като безкрайна субстанция може да бъде действителна причина за всичко. Чрез развитието на динамиката Лайбниц се противопоставя именно на това.<sup>176</sup> Идеята за инерцията като движение вътре в монадата, което е вечно от момента на нейното акумулиране, е атака именно срещу оказионализма. Аргументът, който Лайбниц използва, се свързва с разбирането, че след като същността на телата не е тяхната протяжност, то е необходимо всяко едно действие в света като действие на Бога да бъде чудо. С приемането на оказионализма се изпада в позицията на спинозиста – всичко в света е само модус на Бога.<sup>177</sup>

Според Лайбниц една монада има две представи за тялото, с което е свързана – от една страна, тя си го представя като истинска изява на нейното органично тяло и, от друга, като това, което то е само по себе си, т.е. като агрегат от монади. Проблемът се корени в опита да се открие точката на пресичане на тези две представи.<sup>178</sup> Това става възможно чрез приемането на една позиция за

<sup>173</sup> Ibid., p. 131

<sup>174</sup> Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 298

<sup>175</sup> Ibid., p. 329

<sup>176</sup> Ibid., p. 299

<sup>177</sup> Ibid., p. 300

<sup>178</sup> Rutherford, D. *Metaphysics: The late period* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 150

специфичната корелация между перцепциите на тялото (като резултат от монади) и на неговата доминантна монада; както и приемането, че само Бог е в потенция да схваща тази корелация.<sup>179</sup>

Доминантната монада в едно тяло служи като негова субстанциална форма.<sup>180</sup> В най-строгия смисъл на думата не съществува единен организъм – неговото единство може да се мисли само в душата, доколкото тя го изразява като устойчиво въплътено същество.<sup>181</sup> Също така не съществува и метафизическо въздействие между монадите, тъй като в сблъсъка на техните тела, последните придобиват движение от собствената си сила и другото тяло се явява за тях само повод и ограничение.<sup>182</sup> Монадите се определят взаимно и това взаимодействие между тях е координация, а не каузалност. По този начин предустановената хармония се явява обединително звено на останалите принципи, като именно духовното единство прави възможно хармонизирането на множеството в света.

С оглед на разбирането на последвалата критика и защита на тази концепция следва да се има предвид Волфовото разбиране за нея, доколкото именно Волф прави възможен и провокира голяма част от интереса на мислителите през XVIII в. към Лайбниц. Теорията за предустановената хармония се разглежда от Волф само като силно вероятна хипотеза, което е в съответствие с разбирането му, че общата форма на научния метод е хипотетико-дедуктивна.<sup>183</sup>

### 3. Кант – „Критика на чистия разум”

Според Кант отнемайки характеристиката сложност като приложима спрямо понятието за монада, Лайбниц им отнема всяко външно отношение.<sup>184</sup>

<sup>179</sup> Ibid., p. 152

<sup>180</sup> Ibid., p. 154

<sup>181</sup> Ibid., p. 155

<sup>182</sup> Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 324

<sup>183</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 445

<sup>184</sup> Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на *Phaenomena* и *Noumena* в Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 344

Това става възможно единствено при разглеждането на понятията за външно и вътрешно само в разсъдъка<sup>185</sup>. Поради тази причина, монадите имат само принцип за вътрешно действие – перцепциите, и са неспособни да си въздействат физически. Така се достига до необходимостта от нещо трето – една причина за всичко съществуващо, която да установява общите закони и да прави възможно говоренето за предустановената хармония.<sup>186</sup> Проблемът с принципа се състои в това, че след като душата е причина за всяко действие и то по силата на самата себе си, няма основание въобще да се приема съществуването на тялото. Поради това, Кант предлага алтернатива на принципа за предустановената хармония като решение на картезианския проблем за отношението между душата и тялото, а именно – идеята, че двете проникват едно в друго.<sup>187</sup>

### Градът на Бога

Най-съвършената държава се съставя от всички духове в природата, като по този начин се конструира едно морално царство вътре в природното. В това морално царство в най-висша степен се проявява добротата на Бога, докато мъдростта и силата му са видими навсякъде (§86). Добротата на Бога напълно съответства на неговата сила и неговата мъдрост, от което може да се изведе не само автоматичното овъзмездяване на всяко ценностно окачествимо действие на духовете (§89), но и наличието на втора хармония освен тази на целевите и действащите причини, а именно – предустановената хармония на физическия и моралния светове, на Бог като творец и Бог като монарх на вселената (§87). Доброто се определя като действие в съответствие с „предполагаемата или предшествуващата воля на бога”<sup>188</sup>, както и вяра в това, че действителният свят е най-добрият възможен, дори и духът да не е в състояние да го познае в достатъчна степен.

---

<sup>185</sup> Пак там, с. 339

<sup>186</sup> Пак там, с. 340

<sup>187</sup> Wilson, C. *Soul and Body in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>188</sup> Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, т. I, "Наука и изкуство", С. 1985, с. 287-8, §90

## 1. Лайбниц - „Нова система”

Според защитаваната в *Новата система* позиция всичко съществуващо съществува в името на това действията на духовете да се овъзмездяват според тяхната аксиологическа стойност,<sup>189</sup> тази теза е от изключително значение за последвалата критика на доктрината за най-добрия възможен свят. Духовете са несравнимо по-съвършени от всичко останало и всичко останало е създадено за тях.<sup>190</sup>

## 2. Интерпретации

Обвързвайки своите физика и метафизика, Лайбниц създава още една хармония в своето учение, а именно – тази на действащите и на целевите причини или, иначе казано, хармонията между царството на силата и царството на мъдростта. Чрез тях може да се обясни всичко в света. Създава се и едно специфично царство вътре в това на мъдростта, а именно – царството на морала. Въз основа на това може да се каже, че Бог създава света така, че чрез културата духовете да могат да го досъздават и по този начин да се осъществява постоянното нарастване на света в съвършенството.

През целия си живот Лайбниц остава не само онтологически, т.е. във връзка с учението за най-добрия възможен свят, но и морален оптимист.<sup>191</sup> Едно определение за моралното съвършенство може да се даде въз основа на противоположното му морално несъвършенство, обвързващо се със схоластическата доктрина за лишеността. Докато метафизическото зло е същинско несъвършенство в противовес на метафизическото добро като степен на позитивна реалност, а физическото зло е страданието в противовес на физическото действие, моралното зло е грехът в противовес на справедливостта, водеща до удържаното от Бога щастие на духовете. Самият творец е едновременно и справедлив, и загрижен за всички духове, успоредно с неговата

---

<sup>189</sup> Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото* в електронно списание за философия и култура *Philosophia*

<sup>190</sup> Blumenfeld, D. *Perfection and happiness in the best possible world* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, С. 2006, p. 402

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 405

онтологическа загриженост за реда в света.<sup>192</sup> Именно това провокира Волтер в съчинението *Кандид* да разкритикува теокрацията на Лайбниц като абсурдна посредством тезата, че щастието за метафизика е несъвместимо със страданията в света<sup>193</sup> или, иначе казано, че метафизическият и моралният оптимизъм са несъвместими. Тази критика би се оказала неоснователна, ако се докаже, че Бог е по-загрижен за метафизическото, отколкото за моралното; но позицията на Лайбниц по този въпрос остава неясна, доколкото в определени свои съчинения и, най-вече, в ранните той намеква за едно по-радикално тълкуване на загрижеността на Бога за моралното добро.<sup>194</sup> Определени съчинения свидетелстват и за едно друго разбиране по този въпрос, а именно – разбирането, че Бог като имащ достъп до всички възможности и притежаващ всичката сила би могъл да максимализира и метафизическото, и моралното съвършенство.<sup>195</sup> В своите късни съчинения Лайбниц се опитва да разреши противоречията на своите по-стари тези по този въпрос посредством елиминирането на две от тях, а именно – тезите, че всичко в света е сътворено за духовете и че за Бога щастието на духа е от много по-голямо значение от всичко друго. По този начин той разрешава противоречията в тази част от системата си, но все пак не се отказва от хармонията на разнообразието и щастието, т.е. от успоредното поддържане на метафизическия и моралния оптимизъм.<sup>196</sup>

По силата на общия за двамата им с Лайбниц интерес към конфуцианството, Волф застъпва една специфична позиция по въпроса за морала, а именно – че разумът на отделния човек диктува неговите норми. За Волф атеизмът не е причина за осъществяването на злини, макар сам по себе си той да отнема мотивите за определени добри дела.<sup>197</sup>

<sup>192</sup> Ibid., p. 399

<sup>193</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 457

<sup>194</sup> Blumenfeld, D. *Perfection and happiness in the best possible world* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 400

<sup>195</sup> Ibid., p. 401

<sup>196</sup> Ibid., p. 405

<sup>197</sup> Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 451

Критиците на Лайбниц от XVIII в. отхвърлят принципа за предустановената хармония и до голяма степен застъпват разбирането, че душата и тялото трябва да бъдат и метафизически, и реално обединени. Във връзка с това се отхвърля и едно друго разбиране на Лайбниц, което е от изключително значение за неговата теокрация, а именно – разбирането, че последователността на събитията е едновременно логически случайна и морално детерминирана. Въз основа на това *Теодицеята* (1710) е разглеждана като опит за помиряване на две несъотнесими системи, а именно – на една открита теология и една детерминистична, оптимистична система.<sup>198</sup> Именно въз основа на това възниква и схващането, че Лайбниц успоредно разработва две коренно различни системи, където „екзотеричната“ и популярна бива допълнена от една тайна и „езотерична“.<sup>199</sup>

### 3. Кант – „Критика на чистия разум“

В *Критика на чистия разум* се изказва положението, че теологията, основана на каузалността, има смисъл само доколкото нейните доказателства служат като ръководство за морала.<sup>200</sup> Трансценденталната теология намира своето единствено оправдание в това, че прави възможна моралната теология чрез проблематизирането на един трансцендентален идеал, чието съществуване нито може да бъде опровергано, нито може да бъде доказано, но то „увенчава цялото човешко познание“<sup>201</sup>. Именно по отношение на това трябва да се разбира Кантовата критика на принципа за достатъчното основание – чрез приемането на такава каузална зависимост между събитията се дискредитират свободата и морала, което според Кантовото разбиране е недопустимо.<sup>202</sup> Доказвайки невъзможността на едно същинско познание на интелигибилното, Кант фиксира една по-ползотворна цел на философските усилия, а именно – употребата на идеята за най-висшата същност като регулативен принцип на морала. Макар да

<sup>198</sup> Ibid., p. 452

<sup>199</sup> Ibid., p. 453

<sup>200</sup> Кант, И. *Идеалът на чистия разум* в *Критика на чистия разум*, Издателство на БАН, С. 1992, с. 607

<sup>201</sup> Пак там, с. 610

<sup>202</sup> Wilson, C. *Freedom and the Principle of Sufficient Reason in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

възприема телеологичността на света на Лайбниц като постоянно оптимизиращ се, Кант отхвърля авторитета на принципа за противоречието и така приема човека като „арена“ на сблъсък на физическите инстинкти и моралния дълг.<sup>203</sup>

### Рецепция на Лайбниц през XVIII в. след Кантовата критика

Враждебното отношение на просвещенските мислители от втората половина на XVIII в. към Лайбниц следва да се мисли като следствие от специфичната за тях сенсуалистично-сензационалистична философия, отхвърляща всяка абстракция. Трябва да се има предвид също, че по това време Лайбниц предимно е обвързван с Кристиан Волф и чак в края на века неговите съчинения започват да се разглеждат независимо от последния, а идеята за наличието на отделна система на Лайбниц възниква дори още по-късно.<sup>204</sup> В последната четвърт на XVIII в. се осъществява възраждане на Лайбниц във връзка с появата на една закъсняла реакция спрямо *Нови опити върху човешкия разум* (1704, публикувано - 1765). Именно с това става възможно разграничаването на Лайбниц от Волф, както и възникването на едно специфично анти-кантианско настроение, свързващо се с възприемането на съчинението като насочено към опознаването на една безкрайно сложна същност.<sup>205</sup> Поставянето на усещането и мисълта в един континиум, контрадикторно на интенцията на Кантовия критически обрат, както и идеята за безсъзнателните перцепции предизвикват силен интерес в контекста на романтизма и разгръщането на естетиката. Една от главните фигури на това възраждане на Лайбниц в контекста на романтизма е Еберхард.<sup>206</sup> Той подкрепя тезата на Лайбниц, че всяко действие преминава през едно състояние на мотивация, което е когнитивно, но и емоционално. Именно това е основата за разразилия се конфликт между Еберхард и Кант, тъй като за последния е недопустимо чрез изследване на емоциите да се достига до изворите на морала.<sup>207</sup>

---

<sup>203</sup>Wilson, C. *Theology and Theodicy in Leibniz's Influence on Kant* in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*

<sup>204</sup>Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century* in *The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, C. 2006, p. 444

<sup>205</sup> Ibid., p. 462

<sup>206</sup> Ibid., p. 463

<sup>207</sup> Ibid., p. 464

По този начин във връзка с романтизма става възможна една алтернатива на строгата кантианска система, а именно – изградената върху основите на позитивни конструкции философията на Лайбниц.<sup>208</sup> Според Вунд причината за преоткриването на Лайбниц в края на века е реабилитацията на Платоновата философия и отхвърлянето на схоластиката.<sup>209</sup> Именно такава алтернатива открива и Шелинг в тази философия, доколкото за него ноуменалните същности на Кант като непознаваеми обекти са само спекулативни химери, които последният, въпреки това, не поставя под съмнение. Шлегел, от друга страна, открива в съчиненията на Лайбниц едно описание на безкрайната красота на света, имащо значение и за етиката, и за естетиката. Така доктрината на Лайбниц за вечната оптимизация на света се разбира като най-истинното обяснение на християнската доктрина за откровението.<sup>210</sup> За Шлегел Лайбниц е мислителят, открил истинската посока, в която трябва да се върви, за да се достигне до една същинска християнска философия, но след намесата на Волф неговата система се превръща в схоластика и се редуцира до мъртви формули, също както и системите на Аристотел, Декарт и Кант.<sup>211</sup>

Във връзка с тази история на рецепцията на Лайбниц през XVIII в. следва да се отбележи нейната зависимост от реда на появата на съчиненията му, както и постоянното създаване и преоткриване на философа в непосредствена връзка с прагматичната цел, за достигането на която конкретният интерпретатор е използвал системата. Именно във връзка с това следва да се разбират свидетелствата на Кант и Шелинг, че само мислителите от самия XVIII век са могли да реконструират Лайбниц.<sup>212</sup> Съдейки по множеството проблеми в интерпретацията на системата, следва да се отбележи, че те по-скоро не са сполучили в това си начинание.

## **Заклучение**

---

<sup>208</sup> Ibid., p. 468

<sup>209</sup> Ibid., p. 465

<sup>210</sup> Ibid., p. 468

<sup>211</sup> Ibid., p. 469

<sup>212</sup> Ibid., p. 469



Последвалата след смъртта му рецепция на Лайбниц е необяснима извън контекста на реда, в който неговите съчинения са публикувани<sup>213</sup>, особено имайки се предвид гореспоменатия спор относно достоверността на съчиненията с оглед на това, че самият философ оставя голяма част от тях непубликувани. Невъзможно е да се разбере както критиката на Кант, така и позицията на всеки отделен рецензент на Лайбниц, когато тези рецепции се взимат чисто теоретично, извън оказващите влияние върху тях контекстуални фактори. По същия начин и фиксираният като необходим контекстуален прочит на съчиненията следва да се мисли не само като реконструиран, но донякъде и като до-конструиран, доколкото неговото възстановяване вече изисква тълкуване.

*Монадологията* несъмнено е едно специфично съчинение, доколкото според самия Лайбниц тя представя най-пълно обобщение на многобройните и разностранни аспекти на неговата философска система.<sup>214</sup> Именно въз основа на това следва да се взема предвид смисловата натовареност на всяка една част от съчинението, доколкото всички те пряко отпращат към много по-обемисти съчинения, към много фундаменти на учението и, разбира се, към множество специфични въпроси, които неговата система повдига. Доколкото според Лайбниц *Монадологията* е пълно и точно описание на неговите мисли, следва тя да се разглежда като ориентир в системата; но тя в никакъв случай не би могла да даде едно пълно, завършено и абсолютно адекватно разбиране на философията на Лайбниц, понеже предоставя само акцентите и най-основните аргументи, но не и мисловния процес, въз основа на който се достига до тях и който би могъл да разреши множество от фиксираните от неговите критици проблеми, макар и посредством създаването на нови. В тази връзка едно цялостно изследване на учението на монадите и критиката на Кант срещу него трябва да се предхожда и основава на едно завършено познание за заниманията на Лайбниц във всяка една област на науката, както и познание за динамиката на неговата мисъл, успоредно прехождаща от едно състояние към друго във

---

<sup>213</sup> Ibid., p. 442

<sup>214</sup> Ibid., p. 443

физиката, метафизиката, етиката, правото, теологията, логиката, философията на езика и т.н.; т.е. една сама по себе си почти невъзможна задача. Поради тази причина всяко едно такова изследване остава на ръба на спекулацията и неговият характер следва да се мисли по-скоро като хипотетичен, отколкото като аподиктичен. Накратко, в интерпретацията трябва да се отчита динамичността на Лайбницовата мисъл, обширността на неговата система и неговият искрен или неискрен конформизъм.

В съответствие с казаното дотук следва да се отбележи и един важен контекстуален фактор, оказващ влияние върху критиката на Кант, а именно – философската традиция в рецепцията на Лайбниц до него. В това отношение се забелязва една силна непоследователност на интерпретациите, свързваща се до голяма степен с невъзможността ясно да се отграничи системата на Лайбниц от тази на Волф. Без това по никакъв начин да се явява критика на философията на последния, действително може да се каже, че Волф „осакатява” системата на Лайбниц, доколкото отхвърля някои основни понятия и в същото време радикализира определени положения, чиято интерпретация в границите на учението за монадите остава спорен въпрос. Като пример за това може да послужи радикализирането на теорията за континуума, в който са разположени едновременно сетивност и разум като различаващи се само по степента на своята яснота, не и по своята същност; т.е. сърцевината, основната предпоставка на най-яростната атака на Кант срещу рационалистическата метафизика. Също така по силата на това свързване на двамата Лайбниц е бил възприеман като предшественик на същинската система, т.е. Волфовата, вместо, което би било по-логично, макар и също толкова спекулативно, метафизиката на Волф да се разбира като производна на тази на Лайбниц.

Безотносително спрямо всичко това, следва да се отбележи и късната публикация на голяма част от съчиненията на Лайбниц, включително неговите основни трудове в сферата на логиката, до които Кант не е имал достъп; което собствено свидетелства за фрагментарността на познанията на последния за философията на Лайбниц. В разглеждането на секцията *За амфиболията на понятията на разсъдъка, произлизаща от смешението на емпиричната употреба на разсъдъка с трансценденталната* на *Критика на чистия разум*, спрягана като най-

целенасочената и систематична критика на учението за монадите, прави впечатление и една несвойствена за стила на Кант несистематичност и непоследователност в отнасянето на критиката към обекта си. Монадологията се разглежда в нейната цялост, хомогенно, като на определени места се забелязват акценти, по-голямата част от които по-скоро третират едни крайности на системата, несвойствени за Лайбниц; и то независимо от регулярно появяващото се уверение от страна на Кант, че разграничава Лайбниц от Волф. Съмнително е и пропускането на името на Лайбниц в критика на физикотеологическото доказателство за съществуването на Бога, доколкото и в онтологическото, и в космологическото то присъства.<sup>215</sup> Свидетелство за тази изненадваща спорадичност на Кантовата мисъл е и явната трудност в опита отделните части на критиката да се отнесат към тези на монадологията – по-скоро следва да се предполага, че Кант третира една обобщена форма на учението за монадите, а не го третира в неговата конкретика. Макар една такава интерпретация да остава само и единствено в сферата на спекулацията и нейният характер да е изначално хипотетичен, тя следва да се мисли като достоверна с оглед на нейната последователност спрямо рецепцията на Лайбниц и изложените дотук основания за затрудняващите разбирането на системата външни обстоятелства.

Както вече беше отбелязано, атаката на Кант е насочена главно към аподиктичните положения в различните метафизически системи. Едно възможно обяснение за това би могло да се открие в неговото твърдение, че метафизиката, по начина, по който я разбира, т.е. като спекулативно учение, което постулира чисто рационалното разсъждение върху интелигибилни обекти като същинско познание; така-разбраната метафизика трябва да редуцира своето

<sup>215</sup>Едно алтернативно на засегнатото тук обяснение на този пропуск се свързва с интерпретирането на теорията за най-добрият възможен свят и отношението ѝ към мъдростта, силата и волята на Бога по-скоро като постулат, отколкото като аргумент. Но дори интенцията на Лайбниц да не е била да доказва съществуването на Бога по модела на физикотеологията, в своите съчинения той извлича мъдростта на Бога от архитектурноста на физическите закони, също както на определени места извлича едни хипотетични нови физически закони (изискващи все пак емпирична проверка) от неговата мъдрост. Безотносително спрямо това дали тези преходи спадат към класа на доказателствата, те са твърде близки до тематичното поле на физикотеологията и във връзка с това неспоманаването на името на Лайбниц в секцията би могло да се интерпретира като неотчитане на очевидната връзка между двете.

приложение само до сферата на практическия разум, където именно от нея могат да се извлекат положителни следствия. Това особено ясно проличава в трактовката му на естествената теология с акцент върху физикотеологическото доказателство за съществуването на Бога. В подкрепа на едно такова тълкуване на Кантовата критика като насочена срещу догматичните метафизическите учения може да се посочат и отделните места, на които философът непосредствено употребява в негативен смисъл термина „аподиктичност” в контекста на метафизиката. Един възможен подход в опита за реабилитация на учението за монадите след Кантовата критика се свързва именно с изследване на основанията, въз основа на които Лайбниц може да бъде обвинен в удържане на една догматична философия с претенция за абсолютна валидност. Най-малкото тук следва да се отбележи липсата на каквато и да е статичност в учението на Лайбниц – метафизиката му действително се стабилизира след достигането до монадите като същински фундаменти на всичко съществуващо в *Монадологията*, но донякъде философът продължава да прави опити за разширяване на своята система в най-различни посоки до края на живота си.<sup>216</sup> Въз основа на това може би би било по-коректно на Лайбниц да се припише едно убеждение за постоянното усъвършенстване на цялостната му система, аналогично на асимптомичното нарастване на света в съвършенството като част от самата тази система; а не толкова някаква догматична увереност в абсолютната истинност на положенията ѝ. Именно по такъв начин може да се тълкува и цитираното още в началото на настоящото изложение твърдение в *Новата система*, че учението за метафизическите точки (по-късно – учението за монадите) има хипотетичен характер, който обаче притежава висока степен на достоверност, доколкото Лайбниц не открива в своето време друга система, която да разрешава основните проблеми на метафизиката, сред които проблемите за най-малките конструктивни елементи на всичко съществуващо, за отношението между

<sup>216</sup> Дори тези опити да се интерпретират като следствие от нежеланието да влиза в каквато и да е конфронтация, все пак е необходимо да се изследва и възможността Лесинг да има право да твърди, че Лайбниц не толкова подлага на съмнение собствената си система в разглеждането на такива проблемни въпроси като този за субстанциалния съюз, а по-скоро се опитва да извлече от всяка една теория най-доброто, което при определени обстоятелства би могло да се включи в цялостната система като непротиворечив компонент.

душата и тялото, за въвеждането на движението в една материя, дефинираща се във връзка с протяжността, за каузалността и свободната воля и т.н. В тази връзка се въвежда и още един въпрос, отнасящ се до рецепцията на Лайбниц в Кантовата *Критика на чистия разум*, а именно – доколко легитимно една система като Кантовата може да третира едно учение като монадологията. Тук е необходимо да се отбележи забелязаното от останалите немски класически автори парадоксално разглеждане на нещото-само-по-себе-си или ноумена в критическата програма на Кант. Определяйки аподиктично интелигибилното като непознаваемо, Кант все пак влиза в едно противоречие със себе си, тъй като при тези предпоставки няма как да има и познание за непознаваемостта на това интелигибилно. Освен това е възможно и едно друго обръщане на неговите аргументи срещу собствената му система (по модела на критиката на понятието за тяло на монадологията) – няма причина да се приема въобще съществуването на ноумена, доколкото само феноменът е познаваем, и, в обратната посока – няма причина въобще да се приема съществуването на феномена, доколкото единственото, на което той се основава, е ноуменът. Като цяло демаркационната линия между явлението и нещото-само-по-себе-си е фундаментална предпоставка за системата на Кант, но сама по себе си тази демаркационна линия, отново използвайки аргументативния апарат на самия Кант, нито може да бъде доказана, нито може да бъде опровергана. В тази връзка аргументите на философския инструментариум на Кантовата критика до голяма степен са от същия интелигибилен характер, към който последният свежда (а може би дори редуцира) обектите на същата тази критика. Изхождайки от тази позиция за рационалния (или спекулативен) характер на Кантовия философски инструментариум, въпросът за това дали следва да се приеме или отхвърли критиката на Кант към монадологията би могъл да се сведе не до въпроса за това коя от двете системи е по-близо до действителността, доколкото познанието на действителното се мисли по кантиански като обвързаност на разсъдъка и сетивата посредством въображението; а до въпроса за това коя от двете системи постига повече за достигането на целта, която си поставя. И тук е моментът да

припомним, че всъщност тези две системи имат коренно различни последни основания.<sup>217</sup>

По този начин се достига до момента в изложението, когато следва да се разгледат двете философски системи от една малко по-различна перспектива от тази, която обикновено се спряга като критерий за стойността на философските учения – истината. Новият критерий, който бихме могли да приемем, е степента на осъществяване на специфичната функция, която дадено учение следва да изпълнява. Този критерий трябва да се приема не като релативизъм на истината, а като внимание към и отчитане на аисторичната интимна обвързаност на системата със своя автор и със специфичните цели, които той си поставя. В тази връзка системите на Лайбниц и Кант следва да се разглеждат като еднакво блестящи защити на две коренно различни позиции, които не могат да се обхванат от една равнина и да се противопоставят една на друга. Колкото до техните последователи или критици, в тяхна власт остава правото да избират „лещата“, чрез която да достигат в познавателния процес действителността.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Първична литература*

Кант, И. *Върху основанието за различаването на всички предмети изобщо на Ръаепотена и Ноитена* в *Критика на чистия разум*, превод от немски: Цеко Торбов, Издателство на Българската академия на науките, С. 1992, стр. 310-351

Кант, И. *Идеалът на чистия разум* в *Критика на чистия разум*, превод от немски: Цеко Торбов, Издателство на Българската академия на науките, С. 1992, стр. 560-650

---

<sup>217</sup> Както беше казано по-горе, със своята метафизика Лайбниц си поставя за цел да открие фундаментите на всичко съществуващо, както и да разчупи детерминизма и механицизма на властващата парадигма посредством възвръщането на Бога в механистичния свят. Колкото до Кант, целта на дългогодишния му критически проект е да превъзмогне затруднението, пред което е поставена метафизиката с оглед на сблъсъка на догматизма на Волф и скепсиса на Хюм. В тази връзка проблемите, пред които Лайбниц и Кант са изправени, са коренно различни и техните системи следва да се мислят по-скоро като достижения в две различни направления на метафизиката, отколкото като „снимащи се“ една в друга доктрини.

Лайбниц, Г.В. *Монадология в Антология - Европейска философия XVII - XIX век*, том I; съст. Е. Панова, И. Стефанов, С. Петканова, Л. Генева; "Наука и изкуство", С. 1985, с. 275-288

Лайбниц, Г.В. *Нова система на природата и общуването между субстанциите, както и на единството между душата и тялото в електронно списание за философия и култура Philosophia*, превод от френски: Огнян Касабов, URL = <http://philosophia.bg/%D0%BB%D0%B0%D0%B9%D0%B1%D0%BD%D0%B8%D1%86-%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B0-%D1%81%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%B5%D0%BC%D0%B0-%D0%BD%D0%B0-%D0%BF%D1%80%D0%B8%D1%80%D0%BE%D0%B4%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D0%B8-%D0%BE%D0%B1/>

#### Вторична литература

Blumenfeld, D. *Leibniz's ontological and cosmological arguments in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 353-381

Blumenfeld, D. *Perfection and happiness in the best possible world in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 382-410

Garber, D. *Leibniz: physics and philosophy in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 270-352

Jolley, N. *Introduction in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 1-17

Rutherford, D. *Metaphysics: The late period in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 124-175

Wilson, C. *Leibniz's Influence on Kant in The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/kant-leibniz/>

Wilson, C. *The reception of Leibniz in the eighteenth century in The Cambridge Companion to Leibniz*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 442-474