УДК 168.522

Ю.Д.Онипко, аспирант НПУ им.М.Драгоманова. Научный руководитель Г.И.Волынка.



Суб'єктивність як невід'ємна складова класичної новоєвропейської науки.

Субъективность, как неотъемлемая составляющая классической новоевропейской науки.

Subjectivity, as integral compound of the classical new European science.

Анотація. Дана стаття присвячена дослідженню проблеми суб'єктивності класичної новоєвропейської науки. Автором доводиться наявність суб'єктивних компонентів в структурі традиційної наукової системи епохи Нового часу. Показано, що прагнення до повного видалення елементів суб'єктивності з новоєвропейської науки є недосяжним.

Аннотация: Данная статья посвящена исследованию проблемы субъективности классической новоевропейской науки. Автором доказывается наличие субъективных компонентов в структуре традиционной научной системы эпохи Нового времени. Показано, что стремление к полному удаление элементов субъективности из новоевропейской науки является недостижимым.

Summary. Given article is devoted to the research of the problem of subjectivity of the classical new European science. The author proves presence of subjective components in the structure of traditional scientific system of an epoch of New time. It is shown that the aspiration to the full removal of elements of subjectivity from the new European science is inaccessible.

Ключові слова: суб'єктивність, наука, пізнання, cogito, монада.

Ключевые слова: субъективность, наука, познание, cogito, монада.

Key words: subjectivity, science, knowledge, cogito, the monad.

Актуальність даної статті зумовлена дослідженням суб'єктивного фактору в структурі класичної новоєвропейської наукової системи та визначенням його ролі в процесі розвитку науки XVII століття.

Метою статті є унаочнення суб'єктивної складової в західноєвропейській науці епохи Нового часу та представлення її, як невід'ємної частини цієї системи.

В сучасній філософії та історії науки широко поширена думка про те, що наука в повному розумінні цього слова сформувалася лише в XVI-XVII столітті. Що ж стосується античності, то тут мова може йти не більш аніж про аспекти, елементи науковості. Тільки в XVII столітті філософія природи та логіка природознавства, теоретична математика й емпіричне спостереження вступили в таку взаємодію, у результаті якої виникла класична європейська наука.

Для науки Нового часу стали характерними наступні визначальні риси: по-перше, новоєвропейська наука починає вибудовуватися на досвіді й експерименті; по-друге, вона стає невіддільною від математики, оскільки виражає закономірні зв'язки в природі за допомогою чисел; по-третє, нова наука починає орієнтуватися на практичну користь. Саме в Новий час наука стає продуктивною силою суспільства, оскільки за допомогою інженерної діяльності її відкриття цілеспрямовано впроваджуються у виробництво. Лише в епоху Нового часу були вироблені класичні канони науковості, які почали відрізняти науку від інших форм пізнання. До них можна віднести: об'єктивність, системність, практична націленість, орієнтація на передбачення, сувора доказовість, обґрунтованість і достовірність результатів та інші.

Серед цих канонів найголовнішим прийнято вважати саме канон об'єктивності, який полягає у прагненні до оцінки речей, осіб та подій на підставі їх точного вивчення через експеримент та спостереження, незалежно від власних пристрастей та упереджених суджень вченого. Але під час наукового дослідження вчений так чи інакше стикається з певними суб'єктивними факторами в своїй дослідницькій роботі. Ці суб'єктивні фактори найчастіше проявляються у двох вимірах, по-перше соціальному, бо наука завжди має бути людиномірною, адже вона задовольняє саме людський інтерес; по-друге внутрішньонауковому, бо дослідник не може досліджувати цілий ряд явищ і процесів, не втручаючись в них і не здійснюючи незворотних змін в досліджуваному середовищі. Таким чином, можна вважати, що канон об'єктивності як повної елімінації суб'єкта є нездійсненним, бо в науковому знанні завжди лишатиметься деякий відсоток елементів суб'єктивності.

Поглянемо на проблему суб'єктивності в ключі становлення класичної наукової системи світу XVII століття, а саме на прикладі одних із фундаторів науки Нового часу - Рене Декарта та Готфріда Лейбніца.

Свою наукову концепцію Р. Декарт починає вибудовувати з пошуку засадничих принципів власної філософської системи. Даний пошук бере початок з вимоги філософа піддати сумніву всі без винятку знання. Проголошуючи принцип радикального сумніву, Декарт прагне звільнити наукове мислення від різних хибних уявлень. В своїй праці «Першопочатки філософії» Декарт прямо стверджує наступне положення: «Людині, що досліджує істину, необхідно хоч один раз у житті засумніватися у всіх речах - наскільки вони можливі» [1].

Картезій наводить декілька аргументів, що вказують на недостовірність попереднього знання. По-перше, це аргументи, що розкривають невірогідність зовнішніх відчуттєвих сприйняттів: ціпок, опущений у воду, здається зламаним, чотирикутна вежа здалеку може здаватися круглою й так далі. Але так само оманні й дані внутрішніх відчуттів. Наприклад, люди можуть іноді відчувати біль в ампутованих кінцівках (фантомний біль). Друга група аргументів пов'язана з нерідкою відсутністю чіткої межі між дійсністю та

сновидіннями: буває таке, що пережите людиною уві сні більш яскраве та вражаюче, аніж пережите в дійсності. Аргументи, що показують невірогідність відчуттєвих сприйняттів, виявляють тим самим хиткість наших знань як про зовнішні речі, так і про наше власне тіло.

Просуваючись далі, Декарт аналізує співвідношення розумового та відчуттєвого знання. Мислитель заперечує проти перебільшених уявлень про роль відчуттєвого фактору в процесі наукового пізнання, стверджуючи, що сутності речей людина сприймає не через відчуття, але за допомогою розуму. В своєму творі «Першопочатки філософії» мислитель зауважує наступне: «Але мені здається, що обмежувати людський розум тільки тим, що бачать очі, - означає наносити йому велику шкоду» [2].

Згідно поглядам французького мислителя, в пізнавальному процесі беруть участь ідеї трьох видів – вроджені, ідеї, які походять від чуттєвого досвіду та «вироблені», тобто створені розумовою діяльністю людини. Ідеї чуттєвого досвіду мають безсумнівні переваги, їх наочність по-своєму інтуїтивна і тому вони здаються переконливими та в більшій мірі об’єктивними. Але приходиться сумніватися в їхньому тлумаченні, оскільки їх достовірність все ж слабша за розумову інтуїцію, а у випадку маревних сновидінь та неконтрольованої уяви і зовсім нівелюється. Дезорієнтація посилюється унаслідок того, що від свободної волі людини, яка сама по собі не має панувати над самими відчуттями, можуть з’явитися хибні міркування про останні, навіть у випадку цілком визначеного по своєму змісту чуттєвого досвіду. Саме тому під час наукового пізнання Декарт більшою мірою покладається на розумову діяльність, стверджуючи, що істинне, наприклад, не відчуттєве, а тільки «теоретичне» сонце і що тіла не пізнаються за допомого відчуттів.

Але філософ зазначає, що скориговані і добре керовані розумом відчуття все ж таки сприяють науковому пізнанню. Якщо ми будемо критично ставитися до відчуттів, то зможемо не тільки уникнути помилок, але й отримати за допомогою органів відчуттів чималі знання. В своїх «Метафізичних розмислах» Декарт зазначає: «Адже знаючи, що мої чуття звичайно підтверджують скоріше істину, ніж обман, відносно того, що торкається вигод або невигод мого тіла, та маючи змогу майже завжди послуговуватись кількома з-поміж них при розгляді однієї й тієї самої речі і, окрім того, скористатись пам’яттю, поєднуючи воєдино теперішні знання з минулими, і своїм інтелектом, що збагнув причини всіх моїх помилок, я можу не боятись обману стосовно речей, які мої чуття найчастіше мені являють» [3]. Мислитель характеризує відчуття як джерело знання про щаблі, які є посередніми між причинами та наслідками. На стадії наукового аналізу причини доводяться діями, а на наступній стадії наукового синтезу прослідковується зворотний рух від причин до їх дій, і без нових чуттєвих досвідів конкретні проміжні пункти цього зворотного руху знайти неможливо.

Таким чином, як ми можемо спостерігати, філософ віддає належне місце досвідному фактору у природничих науках, він неодноразово підкреслює значення досвіду в науковому пізнанні. Але наукові відкриття, на думку Декарта, відбуваються не внаслідок досвідів, якими б майстерними вони не були, а внаслідок діяльності розуму, який направляє і самі чуттєві досвіди.

Піддавши майже все попереднє знання універсальному сумніву, Декарт, однак, як не дивно, приходить до початкового пункту своєї філософії, який корініться у самому сумніві. Сумнів виражає певний стан людської думки, бо той хто сумнівається завжди мислить, вважає філософ, навіть якщо це відбувається уві сні, а якщо мислить, отже існує. Таким чином існує дещо мисляче, тобто суб’єкт, «я». В «Метафізичних розмислах»

Декарт стверджує наступне фундаментальне положення: «Здатність мислити…воно єдине не може бути відчужене від мене. Я є, я існую – це достовірно, але як довго? Стільки, скільки я мислю, бо, можливо, я перестав би нараз бути або існувати, якби перестав мислити. Тепер я не припускаю нічого, що не є неодмінно істинним; власне кажучи, я тільки річ, яка мислить, тобто розум, або інтелект, або глузд, - значення цих термінів досі мені було невідоме. Отже, я істинна, справді існуюча річ…» [4]. Звідси випливає відомий висновок Декарта: «Я мислю, отже, я існую» (Cogito ergo sum). У цій істині, на переконання філософа, ніхто вже не в змозі сумніватися. Її слід розглядати як найвищу, вихідну для всіх наших інтуїцій. Спираючись на неї, Декарт прагне внести математичну достовірність у свою метафізику, на міцному фундаменті якої будується філософська та наукова система філософа.

Аналізуючи структуру картезіанського «cogito», відомий дослідник О. Доброхотов в своїй статті «Онтологія та етика когіто» пише наступне: «Інтуїтивна очевидність та простота когіто дозволяють, тим не менш, побачити в ньому певну структуру. В ньому є момент суб'єктивності, а точніше, навіть одиничності, оскільки акт самосвідомості є невідчуженим і може бути проробленим тільки мною для мене (Ego). Є і момент об'єктивності (res cogitans), в якому при бажанні можна розрізнити ідеальну загальнозначимість та реальну субстанційність (res)» [5]. Отже, в філософській системі Декарта гармонійно співіснують об'єктивний та суб'єктивний фактор.

Декарт вперше в епоху Нового часу покладає в основу своєї теорії наукового пізнання суб'єктивно пережитий та усвідомлюваний процес, який невіддільний від мислячого суб'єкта. Філософ, як нами було показано вище, був схильний зводити до розуму майже все знання, у тому числі, думки й відчуття, тобто на свідомість він поклав завдання бути гарантом істини. Сучасна дослідниця О. Столярова у своїй статті «Гуссерль про Декарта» слушно висловлює наступне твердження: «Метафізика Декарта, побудована на принципі cogito, стає поворотним пунктом в історії новоєвропейської філософії, в якій видозмінюються й принцип, і завдання філософії: тепер питання про можливість і умови пізнання передує питанню про пізнаванність сутності речей. На перший план у філософському процесі виходить суб'єкт пізнання з його здатністю забезпечити абсолютно очевидні й надійні підстави для будь-якого знання… На факті cogito, який Декарт використовує як критерій ясних та чітких ідей, Декарт звів систему достовірного знання, «універсальну математику», всі положення якої дедукуються з первісних інтелектуальних інтуїцій. Таким чином, критерії істини Декарт виводить із суб'єктивних переживань очевидності, оскільки будь-яке положення, яке так само очевидно, як і самодостовірність власного мислячого буття, так само істинно…» [6].

Але далі з'ясовується, що Бог в системі Декарта виступає одним з найважливіших пояснювальних принципів. Він говорить, що ізольована людська свідомість не має тієї сили, що змогла б стати гарантом істини. У силі людського розуму, у світлі думки філософ вбачає прояв Божественної могутності. Тому істинність ясного й чіткого знання гарантована тим, що існує Бог і що він – найдосконаліша істота. Найважливішою властивістю Бога, згідно Декарту, є його всемогутність, завдяки чому він створив нас здатними до будь-якого достовірного виду пізнання (в тому числі і наукового), вклавши в нас природне світло розуму, або, що теж саме, ясні й чіткі ідеї, адже душа бачить ясно й чітко завдяки природному світлу розуму. Тільки завдяки всемогутності Бога, який створив свідомість, вона може бути запорукою істини. Сама свідомість у Декарта не замкнута на собі, а відкрита для Бога та для світу. Тільки завдяки цій відкритості

свідомість, або розум, у Декарта огороджена від того чисто психологічного, суб'єктивно-ідеалістичного трактування, при якому свідомість розглядається просто як вираження станів індивідуума - носія цієї свідомості. Таке трактування є цілком природним наслідком розгляду свідомості тільки як рефлексії, і Декарту добре відома небезпека суб'єктивізму й релятивізму, що породжується таким трактуванням свідомості. От що філософ пише із цього приводу у передмові до своїх «Метафізичних розмислів»: «Але я відповідаю – у слові ідея криється двозначність: оскільки воно може сприйматися як матеріальне завдяки дії мого розуму, і в цьому розумінні не можна сказати, що ідея буде довершенішою, ніж я; або ж воно може сприйматись як об’єктивне, як річ, що представлена цією дією, річ, існування якої хоч і не передбачається поза моїм розумом, яка, однак, може бути довершенішою від мене за своєю суттю» [7]. Таким чином, всемогутність Бога і його суб'єктивний корелят - принцип очевидності - от що є в Декарта запорукою об'єктивної значимості людського мислення та визначальним критерієм для наукового пізнання.

Отже, підсумуємо, що власну наукову систему Картезій возвів на базі міцної й непорушної підстави. Такою підставою, відповідно до Декарту, може бути тільки сам людський розум у його внутрішньому першоджерелі, у тій точці, з якої росте він сам і яка тому має найвищу вірогідність, ця точка - самосвідомість. Декартівське фундаментальне положення «Мислю, отже, існую» (cogito ergo sum) - от формула, що виражає сутність самосвідомості, і ця формула, як переконаний філософ, є найбільш очевидним і найбільш достовірним із всіх суджень, які коли-небудь були висловлені людиною.

Дослідження проблеми суб’єктивності в науковій системі XVII століття було продовжено в творчості видатного німецького мислителя даної епохи Готфріда Лейбніца. Однією з найголовніших особливостей філософії Лейбніца було прагнення до поєднання найбільш різних ідей та понять, напрямів та шкіл попередньої та сучасної йому філософської та наукової думки. У листі до Якоба Томазіо Лейбніц пише наступне: «Тому я не побоюся сказати, що знаходжу набагато більше достоїнств у книгах арістотелівської «Фізики», аніж у міркуваннях Декарта, настільки я далекий від картезіанства. Я насмілився б навіть додати, що можна зберегти всі вісім книг [арістотелівської фізики] без шкоди для новітньої філософії й цим самим спростувати те, що говорять навіть вчені люди про неможливість примирити з нею Арістотеля» [8].

В своїй праці «Німецька філософія епохи раннього Просвітництва» радянський вчений В. Жучков, характеризуючи філософську систему Г. Лейбніца зазначає: «Не буде перебільшенням сказати, що прагнення до універсальної гармонії, синтезу та примирення протилежностей між світом та Богом, тілом та душею, знанням та вірою, біологічними та механістичними уявленнями, віра в найкращий устрій світу, його прогресуючий розвиток до досконалості та можливість досягнення максимально повного та адекватного знання про нього – все це було вихідною та основною світоглядною настановою Лейбніца» [9].

У своєму вченні про наукове пізнання, Лейбніц намагався перебороти односторонність традиційних гносеологічних концепцій про роль суб’єктивного фактору в процесі пізнання. Раціоналізм Декарта він критикує за дуалістичне трактування мислення й протяжності як двох різнорідних і непроникних одна для одної субстанцій, що змушує Декарта залишити осторонь питання про співвідношення душі й тіла, а для пояснення можливості істинного наукового пізнання апелювати до поняття Бога, тобто приймати на віру можливість узгодження мислення з протяжністю, що приречує людський розум до повної пасивності. Тим самим процес і результат пізнання виявляються не проявом

власної активності суб'єкта, а закладеними ззовні й приналежними Богу, по відношенню до якого людський розум виступає лише ослабленою, недосконалою й пасивною копією. Аналогічний закид робить Лейбніц і Спінозі, у якого мислення як атрибут субстанції також виявляється пасивною, позбавленою сили й дії здатністю розуму, ідеї якого відносяться до протяжного тіла, як математична фігура або тіло відноситься до фізичного тіла. У цих концепціях людській активності надається лише можливість попадати в рабство пристрастям і афектам, відчуттєвим схильностям і вольовим бажанням, які найчастіше призводять нас до хибного знання.

В теорії наукового пізнання німецького мислителя, так само як і в його онтології, головним стає принцип діяльності, пізнання виступає як гносеологічний еквівалент субстанційного процесу саморозвитку монад. Тут доречно буде зазначити, що Лейбніц, на відміну від Декарта та Спінози, притримувався поглядів субстанційного плюралізму, тобто твердження про те, що в світі існує велика кількість субстанцій (монад). Уявлення про активний характер людського пізнання онтологічно обґрунтовується філософом у вченні про замкнутість монад, про те, що вони нічого не сприймають ззовні і все створюють завдяки власній діяльності. В своїй праці під назвою «Монадологія» Лейбніц стверджує: «Монади зовсім не мають вікон, через які що-небудь було б в змозі ввійти туди або вийти звідти» [10]. Ця замкнутість монад у собі була необхідна Лейбніцу не стільки для пояснення різних якостей, індивідуальної специфічності всіх речей світу, скільки для виділення особливої, ідеальної природи й сутності людської душі, її внутрішньої активності та спонтанності, а головне, для виділення специфіки її пізнавального відношення до світу, який не може бути зведений до механічних взаємодій між тілами. В даній ситуації доречно буде підкреслити, що критика Лейбніца яка була спрямована на адресу попередніх гносеологічних концепцій стосувалася їх найбільш вразливого пункту – нездатності виявити та зрозуміти специфіку пізнавального відношення суб'єкта до об'єкта.

Потрібно зазначити, що Лейбніц розрізняє прості субстанції, які поширені у всій природі та властиві всім живим істотам, і розумні духи, які властиві лише людині. Саме в останніх ідея активності субстанції, її здатності до уявлення вказує на активну, діяльнісну природу людського пізнання. Відомий радянський дослідник І.С. Нарський у своїй праці «Готфрід Лейбніц» пише з цього приводу наступне: «Але в чому ж полягає життя монад? Будь-яке життя є діяльністю, і субстанції не можуть бути бездіяльними, з іншого боку, тільки субстанції можуть мати діяльність. Монадам не властива пасивність, вони дуже активні, одні більше в потенції, інші актуально, і можна навіть сказати, що саме активне прагнення (appetitio) становить їхню сутність» [11].

Розглядаючи співвідношення розумового та відчуттєвого знання, Лейбніц у своїй праці «Про вродженні поняття» пише: «Початковий доказ необхідних істин випливає тільки з розуму, а інші істини походять з досвіду або відчуттєвих спостережень. Наш дух здатний пізнати й ті й інші, але він є джерелом перших, і, які б не були окремі досвіди, що висловлюються на користь якої-небудь всезагальної істини, у ній не можна назавжди переконатися за допомогою індукції, не пізнавши її необхідності за допомогою розуму» [12]. Разом з тим, визнаючи певний пріоритет за розумовим пізнанням, яке виступає джерелом загальних і необхідних істин і навіть пов'язуючи останні з «вищим і всезагальним духом» як «останньою основою істин», тобто з Богом, Лейбніц аж ніяк не розділяє основні настанови раціоналістичної теорії пізнання. Насамперед це стосується його критики ознак ясності та чіткості як критеріїв істинності наукового знання в

філософії Декарта. Ці ознаки, згідно Лейбніцу, відносяться лише до способу сприйняття, до ступеня його суб'єктивної вірогідності, а не до мислення, критерієм істинності якого слугує насамперед закон протиріччя: істинна та ідея, поняття якої є можливим, хибною ж є така ідея, що містить у собі протиріччя. Але особливо важливо те, що на відміну від традиційного раціоналізму Лейбніц рішуче виступає проти зведення пізнавальної діяльності розуму винятково до логічного мислення, процесу, який здійснюється у формі строгих міркувань, математичних доказів або геометричних побудов.

Однак, німецький мислитель у своїй філософії погоджувався з деякими принципами Картезія. Прямо посилаючись на Декарта, Лейбніц проголошує себе прихильником його вчення про вроджені ідеї, які нібито споконвічно присутні в нашому дусі без безпосереднього впливу інших речей на душу. Однак, погоджуючись з Декартом, що основою та першообразом ідей і істин, які відбиті в нашій душі, в остаточному підсумку є Бог і мислимі ним необхідні істини, Лейбніц тим не менш вважає, що раціоналісти зробили велику помилку, прийнявши за ніщо неусвідомлювані сприйняття й упустивши той факт, що вроджені ідеї існують у душі не у вигляді певних постулатів, а у якості джерел, з яких за допомогою уваги й при наявності відомих приводів можна вивести справжні судження. Лейбніц підкреслює, що відчуття не доставляють нам образи або ідеї чуттєвих речей, ці ідеї закладені в душі споконвічно, відчуття ж дають нашому духу лише приводи для того, щоб він звернув увагу на закладені в ньому схильності. Таким чином, зовнішній вплив відіграє у Лейбніца роль не тільки зовнішнього, але й у певному сенсі якогось потойбічного приводу або поштовху, який неначе включає внутрішню діяльність душі, пробуджує закладені в ній здатності й схильності.

Через це строго наукове, загальнозначуще, логічно необхідне й математично доказове знання, згідно Лейбніцу, не може бути дано Богом або отримано з речей які сприймаються. Воно виникає лише завдяки власній специфічній діяльності людської душі, у якій несвідомі, закладені у вигляді абстрактних задатків або потенцій ідеї повинні бути розгорнуті у виразні, загальні й необхідні знання, у ясні думки й обґрунтовані поняття. Ця діяльність є по суті еквівалентом субстанційного процесу саморозвитку монади, її прагнення до самовираження. Таким чином, пробуджуючий зовнішній поштовх у філософії Г. Лейбніца відіграє роль вихідної об'єкт-суб'єктної взаємодії як початку й передумови пізнавальної діяльності душі людини. Відомі вітчизняні дослідники В. Рижко та В. Звигляныч у своїй статті «Розвиток розуміння суб’єкта та об’єкта в філософії Нового часу» зазначають: «Нову спробу раціоналістично вирішити проблему суб'єкта й об'єкта розпочав Г. Лейбніц. У Лейбніца монади виступають і об'єктом, і суб'єктом пізнання. Людина як монада пізнає навколишній світ, що складається з монад. Оскільки монади («метафізичні точки», які є основою всього існуючого) позбавлені реальної взаємодії, то узгодження монад (зокрема , наших уявлень та зовнішнього світу) можливо, за Лейбніцем, тільки шляхом напередустановленої гармонії, тобто Божественного приречення. Саме поняття монади Лейбніца містить дуже багато містики, але важливо інше: Г. Лейбніц по суті у формі монад виражав ідею, що об'єкти пізнання різноманітні й разом з тим мають єдність. Тому завдання пізнання полягає в розгляді об'єкта в діалектичних зв'язках, відносинах» [13].

Лейбніц не розшифровує яких-небудь конкретних законів і принципів цієї наукової діяльності, вона мислиться ним як деякий процес згущення непомітних перцепцій, їхнього зв'язування, упорядкування, узгодження, підведення під закони логіки й математики. У ньому беруть участь як синтез, так і аналіз, як індукція, так і дедукція, як відчуттєво

сприйнятий зміст або дане у вигляді неясних вроджених ідей, так і логічні закони і форми мислення. Всі вони включені у нього в деякий активний процес, що дозволяє людській душі розвити свій пізнавальний зміст від неясних, бідних, несвідомих ідей і сприйняттів до логічно упорядкованої, обґрунтованої, багатої за змістом картини світу, тобто досягти рівня досить точного уявлення про універсум.

Отже, німецький філософ намагався побудувати саме пізнавальний образ світу, створити таку його наукову картину, що відповідала б всім вимогам так званого логічного ідеалу знання, а зрештою й самої універсальної математики, загальної науки, ідея розробки якої переслідувала мислителя все життя.

Підсумовуючи, треба зазначити, що поняття суб'єктивності дійсно є невід'ємною складовою класичної новоєвропейської науки, що було нами продемонстровано на прикладі філософських систем одних з родоначальників науки XVII століття - Р. Декарта та Г. Лейбніца. Незважаючи на певні розбіжності в їхньому вченні, однією зі спільних рис даних мислителів є те, що процес наукового пізнання в їхніх системах стимулюється саме діяльністю суб'єкта, який виступає неодмінною складовою об'єктивного освоєння навколишньої дійсності.

1. Декарт Р. Первоначала философии / Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. I. - М.: Мысль, 1989. – 645 с. – С. 314; 2. Там само. – С. 416; 3. Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К.: Юніверс, 2003. – 304 с. – С. 70; 4. Там само. – С. 29; 5. Доброхотов А. Онтология и этика когито / Встреча с Декартом / ред. В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. – М.: Ad Marginem, 1996. – 438 с. – С. 27; 6. Столярова О.Е. Гуссерль о Декарте. – 2004. [Електронний ресурс]. – Режим доступу до статті: http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000071/index.shtml; 7. Декарт Р. Метафізичні розмисли. – К.: Юніверс, 2003. – 304 с. – С. 13; 8. Лейбниц Г. В. Письмо к Якобу Томазию о возможности примирить Аристотеля с новой философией / Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Т. I. - М.: Мысль, 1982. – 636 с. – С. 85; 9. Жучков В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII в.). – М.: Наука, 1989. – 206 с. – С. 71; 10. Лейбниц Г.В. Монадология / Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Т. I. - М.: Мысль, 1982. – 636 с. – С. 413; 11. Нарский И.С. Готфрид Лейбниц. – М.: Мысль, 1972. - 239 с. – С. 99; 12. Лейбниц Г.В. О врожденных понятиях / Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 т.: Т. II. - М.: Мысль, 1983. – 686 с. – С. 81-82; 13. Рыжко В.А., Звигляныч В.А. Развитие понимания субъекта и объекта в философии Нового времени / Субъект и объект как философская проблема / Парнюк М.А. – К.: Наукова думка, 1979. – 303 с. – С. 23