

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ СУБ'ЄКТИВНОСТІ В НІМЕЦЬКІЙ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ

¹Київський національний університет імені Тараса Шевченка²Національний медичний університет ім. О.О.Богомольця

У статті розкриваються підходи до проблеми суб'єктивності, які реалізуються в німецькій традиції філософування. Особливу увагу звернено на теорію суб'єктивності І.-Г. Фіхте, його обґрунтування понять «суб'єктивність», «самосвідомість», «самість» та ін.

Вступ

Сьогодні Україна – це розбудова громадянської держави, що вимагає особливої уваги до формування внутрішнього світу людини, її емоційної сфери, її думок та мрій. Вочевидь, проблема суб'єктивності й виявляється сьогодні однією з найголовніших проблем філософії. ХХ століття, яке розвивалося від феноменологічної філософії до філософії суб'єктивності, виявило підхід до суб'єктивності як конкретної, у розмаїтті людських переживань. Йдеться про співвідношення трансцендентального і фактичного Еґо. Окрім того, найважливіший методологічний аспект, який реалізувався в трансцендентальній філософії у 20-30-х роках і який принципово змінив її методологічну основу, по-різному висвітлювався у пізній феноменології Е.Гуссерля, фундаментальній онтології М.Гайдеггера, критичній метафізиці М.Гартмана, а також у деяких працях Генігсвальда, Зіммеля і Кассірера.

Метою статті є дослідження підходів до проблемного поля суб'єктивності в працях німецьких філософів минулого і сучасності – І.Канта, Г.В.Ф. Гегеля, І.-Г. Фіхте, М. Брелага, Д.Генріха, К.Ф. Гетманна, М.Франка, В.Шульца.

Основна частина

Поняття «суб'єкт» репрезентує не формально-семантичне а ргіогі, а є свого роду новоєвропейським винаходом. І на це вказали ні М.Фуко і Ж.Дерріда, а Шеллінг і пізніше – М.Гайдеггер. Саме М.Гайдеггер відстежує «народження» суб'єктивності в філософії Нового часу, розпочинаючи з Р.Декарта, особливо з його праці «Пристрасті душі». Це «народження» відбувається всередині історії й М.Гайдеггер бачить у ній послідовне розкриття тієї ідеї, що виникає у Парменіда, в його введенні поняття «буття» у філософське мислення. Що стосується російської філософії початку ХХ століття, то в ній ми теж можемо побачити неабиякий інтерес до історії понять. Відомий російський філософ Г. Шпет характеризує не поняття «суб'єктивність», а поняття «суб'єкт». Він зазначає: «Джерелом теоретичного забобону є звичка, що породжена сучасною філософією, мислити суб'єкт як такий, що нібито він був співвіднесеним до «об'єкту»; більше, ніж інші, очевидно, зробив для вкорінення цього забобону Фіхте... Хоча термін «суб'єкт», взагалі, визначається тепер як співвідносний з «об'єктом», тим не менше, іноді він виступає в своєму абсолютному значенні... Першопочаткове, середньовічне значення терміну

«суб'єкт» вказує саме на підмет, тобто на те, про що йдеться. Тільки із середини ХVІІІ століття у німецькій філософії (вочевидь, вперше у Баумгартена) термін отримує нове, більш вузьке і у деяких відношеннях, безпосередньо зворотне до попереднього, значення. За часів Канта, слово «суб'єкт» постає необхідною приналежністю філософської мови» [9, с. 170 – 171]. На думку Г.Шпета, історія поняття «суб'єкт» не надає ґрунту для його суто епістемологічного («співвіднесеного» Г. Шпет) розуміння. Навпаки, російський філософ вважає, що суб'єкт як такий проявляється у своєму абсолютному значенні – у самосвідомості. Фактично, нова філософія й розпочинається з аналізу свідомості в філософській спадщині Р.Декарта, але, на думку Г.Шпета, істинними началом суб'єктивності є трансцендентальна філософія І.Канта й І.-Г. Фіхте.

Г. Шпет вважає, що вирішальний поворот до суб'єктивності відбувається на початку Нового часу. Проблема суб'єктивності тут пов'язана із загальною проблемною ситуацією новоєвропейської філософії та науки. Головною темою стає дослідження природи, яке ґрунтується на впевненості в тому, що раціональність є головним фактором науки і що вона виникає з привілеїв систематичного, об'єктивованого пізнання перед знанням повсякденним. Але наука прагне теоретично і фундаментально обґрунтувати такий стан речей. Наука розкриває те, як людському знанню так вдається оволодіти пізнанням природи, що вслякий початок, що залишається іншим, гетерономним людському пізнанню, проявляється як своєрідне позбавлення могутності суб'єкта (І. Кеплер, І.Ньютон) і, в кінці кінців, як спроба порушити впорядковану структуру, картину світу, що ґрунтується на цьому суб'єкті, який пізнає. Виходячи з цього, можна сказати, математизованого поняття «знання», в якості його головного завдання, формулюється пошук необхідної самодостовірності. В цьому й виявляється прагнення до суб'єктивізації філософії.

Ця суб'єктивізація й розпочинається тоді, коли у Р.Декарта, вперше в історії філософії, «уявлення» усвідомлюється не ейдетично, в смислі «ідеї» Платона, а ноематично, як саморефлексивне, що належить певному суб'єкту або як самодостовірне. Його класичне формулювання є у «Розмислах про метод» Р.Декарта, де він зазначає, що оскільки саме суб'єктивна достовірність є значущою для будь-якого пізнання, остільки «я мислю» постає

основою, «fundamentum inconcussum» всілякого наукового пізнання. Р.Декарт обґрунтовує свою думку наступним чином: «І помітивши, що істина я мислю, отже я існую, настільки є твердою та вірною, що найбільш шалапутні уявлення скептиків не можуть її поколивати, й я виявив, що, без зусиль, можу прийняти її за перший принцип філософії, яку я прагну віднайти» [2, с. 269].

Важливим є те, що для Р.Декарта уявлення ноєматично в тому сенсі, що воно репрезентує собою діяльність «я», яке представляється. Репрезентація висвітлює очевидність у формі першого лица одиничного числа, у формі «cogito». Безперечно, ми не можемо говорити про змістовну теорію суб'єктивності у Р.Декарта, тому що для французького мислителя такий підхід до теорії пізнання ще можливий без того, щоб аналізувати сутність суб'єкта, який пізнає.

Іншими словами, суб'єкт або уявлення «я мислю» – це тільки висхідна очевидна точка, з якої розпочинається дедуктивне виведення достовірності всього іншого пізнання, своєрідний полюс ідентичності [3, с.85]. Але саме в такий спосіб і з'являється суб'єкт – цей перший латинський переклад з грецької мови «гіпокейменон», який стає основою єдності світу, «fundamentum inconcussum» всілякого істинного уявлення. Відома гегелівська передмова до «Феноменології духу» тільки підтверджує це значущі зміщення філософії до проблеми суб'єктивності через вказівку необхідності розуміння Абсолютного не тільки як субстанції, але й як суб'єкту [1].

Таким чином, суб'єкт ідентифікується з формою «я» і, в такий спосіб, він й стає предметом розгляду трансцендентальної філософії. Перехід від суб'єкта уявлення до персоніфікованого «я» і пов'язаного з ідеєю саморефлексії уявлення, що детально аналізує М.Фуко в праці «Слова і речі», яка розкриває логіку переходу від проблеми уявлення до антропологічної проблематики. Слід також зазначити, що вперше цю персоніфікацію займенника першого лица одиничного числа, виходячи з рефлексії, можна знайти у Г.Ляйбніца в §34 «Розмислів про метафізику» та в §14 «Начал природи та благодаті...». У першому випадку Г.Ляйбніц пише про особливу «здібність душі мислити про саму себе», що є, на його думку, головною відмінністю розумної людської душі. І далі він зазначає: «Але розумна душа, яка знає, якою вона є, і яка може сказати «я»... зберігає власне існування не тільки в метафізичному відношенні... але залишається такою ж самою у моральнісному смислі та складає тотожну особистість» [5, с. 105 – 106]. У другому випадку Г.Ляйбніц розкриває творчі здібності розумних людських душ у аспекті можливостей не тільки сприймати, але й відкривати істини, завдяки яким Бог облаштував світ [6, с. 335]. Тобто, йдеться про визначення особистості через здатність до рефлексії.

Цієї дефініції дотримується І.Кант, який ідентифікує «самість» із саморефлексією. На думку німецького філософа, жодне уявлення неможливе без того, що активна діяльність розсудку, який підводить множинність під принцип єдності, не

стикався би з уявленням «я мислю», яке, на думку І.Канта, повинно супроводжувати усі наші предметні уявлення. У §16 «Трансцендентальної дедукції чистих понять розсудку» І.Кант зазначає: «Повинна існувати можливість того, що «я мислю» супроводжувало всі мої уявлення; в іншому випадку, мені уявлялося би щось таке, що, взагалі, неможна мислити... Все розмаїття наочного уявлення має, в такий спосіб, необхідне ставлення до явлення «я мислю» того самого суб'єкта, в якому це розмаїття знаходиться» [4, с. 98 – 99]. І.Кант називає це уявлення «я мислю» – «чистою апперцепцією» або «самосвідомістю» – діяльністю, яка створює уявлення «я мислю», що супроводжує всі інші уявлення і яке залишається тотожним у свідомості. В такий спосіб, свідомість, у смислі «апперцепції» Г. Ляйбніца, або саморефлексії уявлення, водночас репрезентує собою і об'єднуючу, синтезуючу спонтанність, і самосприйняття цієї спонтанності. Завдяки цьому і проясняється, чому «я мислю» може водночас розумітися і як саморефлексія свідомості, і як предметне уявлення про щось. «Я мислю» або самосвідомість тоді міститься у непорушній подвійності свідомості, яка сприймає зовнішній предметний світ, і рефлексії цієї свідомості на саму себе, тобто мислення. В одній і тій же формі акту «я мислю» відтворюються ці дві самостійних дії.

І.Кант продовжує метафізичну традицію Г.Ляйбніца – К.Вольфа і називає онтологічний стан «чистого я» – «personalitas transcendentalis», на відміну від «personalitas psychologica», емпіричного, тимчасового «я». Емпіричне «я» існує тільки за умовою існування «чистого я», від інтелегібельності якого воно й одержує власну визначеність, хоча сама його фактичність може бути наданою в спогляданні, але не інтелектуально редукованою із «чистого я». В зв'язку з цим І.Кант зазначає: «Таким чином, я існую, як інтелігенція, яка усвідомлює тільки здатність поєднання, але у відношення розмаїття, яке вона повинна поєднати, вона підкорена обмежуючій умові, що називається внутрішнім почуттям і яке реалізується в тому, що це поєднання вона може зробити наочним тільки згідно до відносин часу, що знаходяться поза так званими поняттями розсудку...» [4, с. 119].

Отже, «чиста апперцепція», «я» як суб'єкт мислення та умова можливості об'єктивності не може бути предметом психології, оскільки не може бути предметним суцям, поруч із речами світу. Цей підхід І.Кант також обґрунтовує і в практичній філософії, в її етичному плані – «чисте я» – це «personalitas moralis» може бути тільки метою, але ніколи ані засобом, ані предметом. «Я» у філософії І.Канта – це не субстанція в тому вигляді, у якому є субстанціональними «res cogitans» Р.Декарта або «монади» Г.Ляйбніца. Його визначальною характеристикою є інтелектуальність, пізнавальна діяльність, але не присутність речі. Саме цю, вирішальну характеристику для проблеми суб'єктивності пізніше обґрунтує І.-Г. Фіхте, для якого «я» або «самість» – це діяльнісне начало, але не метафізична субстанція. «Чиста апперцепція» – уявлення «я мислю» – це не виключно формальне

визначення, оскільки вона прагне до онтологічного визначення суб'єктивності (як суцього). Тобто, «чиста апперцепція» вказує мені не на те, що я є, але на те, що є я.

В цьому зв'язку виникає проблема, щоб указати самосвідомості, яка нерозривно пов'язана з поняттям «самості» (у розумінні І.Канта), на такий спосіб пізнання, який би мав принципово відмінний характер від способу пізнання предметного уявлення. У філософії І.Канта існує тільки поняття «предметного уявлення» («предметної свідомості») та його саморефлексії, яка, у свою чергу, визначається лише як уявлення уявлення, тобто, як похідне поняття.

Складність ситуації, в такий спосіб, виявляється у відсутності самостійного поняття для висвітлення цієї непредметної саморефлексії свідомості. Таким чином, у тематичне поле суб'єктивності входить амбівалентність, смисл якої міститься в тому, що свідомість мислить саму себе як «чистого суб'єкта», що надано їй в уявленні тільки як об'єкт. Всілякий акт свідомості, всіляке уявлення є уявленням про щось інше, ніж власне «я».

Але, якщо свідомість описувати за цією репрезентативною моделлю, то тоді свідомість постає своїм власним «предметом», і на місці цього предметного «щось» виникає непредметне уявлення про саму себе. Таку оберненість свідомості на саму себе філософська традиція, розпочинаючи з Гегеля, його праці «Феноменологія духу», іменує «досвідом свідомості» або рефлексією [1]. Отже, можна говорити про рефлексивну модель самосвідомості.

Водночас, слід зазначити, що в філософській традиції присутня й інша складність щодо рефлексивної моделі самосвідомості. Будь-яке пізнання – це уявлення про об'єкт, який є відмінним від самого уявлення. Але, якщо об'єкт є відмінним від уявлення, тоді практично неможливо розкрити, що одночасно він може й не відрізнитися від самого уявлення. А саме це й є головним завданням рефлексивної моделі самосвідомості, де свідомість, а не яке-небудь зовнішнє до неї предметне суще, є для себе самого своїм власним предметом. У цьому випадку виникає своєрідний парадокс «непредметного предмету», у нашому випадку – суб'єкта. І тоді проблематичною стає репрезентативна модель суб'єктивності. Саме цей парадокс прагнув подолати І.Г.Фіхте. Його філософія повністю концентрується на проблемі суб'єктивності. У праці «Досвід нового викладу науковчення» він зазначає: «Якщо вірною є кантівська теза про те, що кожне предметне уявлення (уявлення про щось) має своєю висхідною передумовою уявлення про себе, тоді абсолютно очевидно, що для того, щоб пізнати свою власну свідомість я повинен зробити її «предметом» певної нової свідомості. І, таким чином, я ніколи не прийду до самосвідомості, оскільки це процедура подвоєння, що рухається у нескінченність» [7, с. 554]. І далі І.Г. Фіхте робить висновок, що сама модель, згідно якої всіляка свідомість протиставляє себе своєму об'єкту, постає непридатною. А тому залишається протилежне рішення – суб'єктивний і

об'єктивний моменти, як форма і зміст, є неподільними і вони створюють єдність [7, с. 557]. Ця неподільна єдність устанавлюється в третій інстанції – в «абсолютному я», або самосвідомості, яка містить у собі розрізнення суб'єктивного принципу форми і об'єктивної матеріальної множинності й яка передує як «чиста діяльність» («Tathandlung») цьому епістемологічному розрізненню. «Я», яке має самосвідомість – це не тільки «я», яке знає про себе, але яке відірване від емпіричної даності. У цьому і міститься смисл «чистої діяльності» абсолютної суб'єктивності або самосвідомості. Справа полягає в тому, що «абсолютне я» – це безперервна діяльність, яка тому й не застигає у речевій субстанціональності суцього, як «я» у філософії Р.Декарта.

Відомий німецький дослідник В.Шульц присвятив свою працю народженню проблеми суб'єктивності у новоевропейській філософії. Він характеризує це положення І.-Г. Фіхте наступним чином: «Буття об'єкту та пізнання, що об'єктивується призводять до єдиного кореня. Об'єкти є об'єктиваціями, що означає, що їх можна пізнати тільки виходячи із чистої суб'єктивності» [15, с.140]. Фактично, з цього й розпочинається німецька філософська традиція аналізу проблемного поля суб'єктивності. Інший відомий німецький дослідник К.Ф.Гетманн характеризує принциповий перехід від декартівсько-кантівської аналітики свідомості, яка бачила в ній рівень предметний та рівень рефлексивний, до проблеми самосвідомості як народження ідеї буття. К.Ф.Гетманн наголошує: «В такий спосіб, на головне питання пізнання відтепер може відповісти тільки теорія апіорної синтези (яка вперше стала можливою) у суб'єкті цих двох розподілених начал – пізнання і предмету. При цьому сама ця апіорна синтеза повинна бути відтепер осмислена тільки як буття суб'єктивності взагалі» [11, с. 79].

І.-Г. Фіхте першим показав, що так сформульоване питання про суб'єктивність імпліцитно передбачає певне поняття буття, а вже на ґрунті цього поняття призводить до невирішених апорій. Діяльність, що «знаходиться в основі всілякої свідомості є єдиною, яка робить її можливою» [8, с.73], є самопокладанням абсолютного «я», що висвітлено у положенні Фіхте – «я покладає я» [8, с. 75 – 77]. Таким чином, буття існуючого «я» та його покладання співпадають в ідентичності абсолютного «я». І.-Г. Фіхте зазначає: «Таке буття, сутність якого є єдино в тому, що воно покладає самого себе як суще, є Я, як абсолютний суб'єкт» [8, с. 79]. І далі: «Покладати себе самого і бути – це твердження, які є абсолютно однаковими щодо Я» [8, с. 81]. Оскільки буття суб'єкта («я є я») виступає як покладання, остільки буття всілякого суцього взагалі є покладанням у «я»: «Усе те, що є, є лише остільки, оскільки воно покладено в Я, поза Я немає нічого» [8, с. 82]. І саме звідси з'являється категорія «реальності»: «Те, що покладається одним тільки покладанням якої-небудь речі (чогось, що покладене у Я), складає в ній реальність, є її сутністю» [8, с. 82].

В такий аргументації І.-Г.Фіхте слід відмітити, що в своїй основі її неможливо спростувати. Важливим,

на нашу думку, є те, що і М.Гайдеггер йде тим же шляхом, коли запитує про буття суцього через аналітику поняття «Dasein». Але саме ця аналітика як своєрідна теорія суб'єктивності у Фіхте не виявляється. Щодо буття «я», яке є покладанням завдяки «я», то воно виявляється достатньо розмитим і залишається питання: чи є буття власним покладанням і це покладання є тотожністю нерозрізнених? Фіхте стверджує лише, що «я» є покладеним. Якщо буття «я» покладене самим «я», то чим воно є, це самопокладене «я-буття»? Вочевидь, можна тільки вважати, що ця над-єдність є якоюсь символічною структурою, яка є подібною (als-Struktur) до буття та покладання, яка як така ніколи не тематизується, а скоріше слугує свого роду інтуїтивно ясним висхідним пунктом для тематизації буття і покладання, в їх окремішності. Зміст цієї складності точно розкриває німецький філософ В.Шульц: «Але філософське самопосвідчення, про яке постійно говорить Фіхте, є дуже проблематичною подією. Я є безумовним, незалежним від даності. Воно покладає самого себе. Я є діяльністю. Але її неможливо виразити в поняттях, зрозуміти, виходячи із пізнання, яке мислить. Це ніщо інше, як коло: Я перед всіляким актуальним покладанням уже повинно передбачати себе як само-покладальне» [15, с. 141].

Висновки

І.-Г. Фіхте не вдалося позбутися складностей у рефлексивній моделі самосвідомості. Він розрізняє акт свідомості і діяльність споглядання, але йому не вдалося висвітлити їх єдність у формі рефлексивного поняття. Єдність свідомості й споглядання може бути виражена лише символічно, через структуру подібності – «я бачу» або «знаю про «щось» як «щось»». По суті, це й відбувається у відомій формі «інтелектуального споглядання», яке описує те ціле, в якому суб'єкт і об'єкт повинні бути осмислені як абсолютно неподільні. Залишається відкритим питання про задовільність такого рішення: наскільки ця символічна структура подібності, що складає основу самосвідомості, є інтелегібельною, а не містичною інтуїцією? Німецький вчений М.Франк аналізував історію виникнення та розвитку поняття «самосвідомість» і він вважає, що «інтелектуальне споглядання» є саме інтелегібельною, а не містичною діяльністю суб'єкту і об'єкту [14, с. 34]. Ця проблема й примушує Фіхте до переосмислення свого раннього підходу в праці «Науковчення». Тепер вирішення цієї проблеми можна досягти за допомогою символічної структури подібності: ««Я» покладає себе як само-покладене. Свідомість, про яку тут йдеться, є покладанням себе як (als) покладеного і це не чисте покладання...» [7, с. 556].

Така структура подібності (als-Struktur) означає – «я», яке покладає себе, тлумачить себе одночасно як таке в діяльності покладання. Коли «я» покладає себе, воно знає, що самого себе покладає, а знаючи про це, й покладає себе саме як знання. «Я» як самосвідомість є водночас і спогляданням, і поняттям, а в цілому – їх синтезом. І хоча ця формула І.-Г.Фіхте й вирішує проблему обґрунтування самосвідомості, але й виявляє розщеплення «я». «Я» відомо про покладання самого себе і «я» бачить себе у своїй генезі і водночас – бачить сам спосіб бачення. Це розщеплення важко осмислити, якщо тільки не припустити існування інтуїтивно ясної основи, що передує «я», що виникає для об'єднання всіх тих розрізень, що виходять із діяльності «я».

Список літератури

1. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа. / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1992. – 435 с.
2. Декарт, Р. Рассуждения о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках / Декарт Р. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 250 – 296. [654 с.] Серия: Философское наследие (Т.106)
3. Декарт, Р. Правила для руководства ума / Декарт Р. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 77 – 153. [654 с.] Серия: Философское наследие (Т.106)
4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
5. Лейбниц, Г.В. Рассуждения о метафизике / Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. – Пер. Э. Радлова. – М., 1908. – С. 105 – 106.
6. Лейбниц, Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме / Лейбниц Г.В. Избранные философские сочинения. – Пер. Э. Радлова. – М.: Изд-во Сабашникова, 1908. – С. 335 – 380.
7. Фихте, И.Г. Опыт нового изложения наукоучения / Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 547 – 562.
8. Фихте, И.Г. Основа общего наукоучения / Фихте И.Г. Сочинения в 2-х т. – Т. 1. – СПб.: Мифрил, 1993. – С. 65 – 337.
9. Шпет, Г.Г. Сознание и его собственник / Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев в Киеве и Москве 1891-1916. Статьи по философии и психологии. – Москва, 1916. – С. 156 – 210.
10. Brelage, M. Studien zur Transzendentalphilosophie. / M. Brelage. – Berlin De Gruyter Verlag, 1995. – 312 s.
11. Gethmann, C.F. Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext. / C.F. Gethmann. – Berlin – New York: De Gruyter Verlag, 1993. – 356 s.
12. Heinrich, D. Selbstbewusstsein. Kritische Einleitung in eine Theorie / Hermeneutik und Dialektik: hrsg. v. Bubner R. Tübingen, 1970. – P. 257 – 284
13. Heinrich, D. Fichtes ursprüngliche Einsicht. / D. Heinrich. – Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann, 1967. – 234 s.
14. Frank, M. Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen ueber Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer «postmodernen» Toterklaerung. / M. Frank. – Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1986. – 131 s.
15. Schulz, W. Der gebrochene Weltbezug. Aufsätze zur Geschichte der Philosophie und zur Analyse der Gegenwart. / W. Schulz. – Stuttgart: Neske, 1994. – 286 s.

Л.Г. Конотоп., И.В. Васильева

МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

В статье раскрываются подходы к проблеме субъективности, которые реализуются в немецкой традиции философствования. Особое внимание обращено на теорию субъективности И.-Г. Фихте, его обоснование понятий «субъективность», «самосознание», «самость» и др.

L Konotop, I. Vasylieva

RESEARCH METHODOLOGY SUBJECTIVITY IN THE GERMAN TRADITION OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

The article describes approaches to subjectivity, marketed in the German tradition of philosophical thought. Particular attention is paid to the theory of subjectivity I.-H. Fichte, his justification of the concepts of «subjectivity», «identity», «selbst» and others.

