

В'ячеслав Циба

**СОЛІПСИЗМ:
межі очевидності «Я»**

Філософська думка. – 2012. - № 2 (Само(свідомість)). – С. 47-57.

Особливість соліпсизму полягає в обстоюванні твердження, що сфера пізнання вичерпується виключно вірогідністю суб'єктивних переживань. Соліпсист редукує необхідний характер знання до змістів власних уявлень, критерієм яких є самоочевидність. До цього підштовхує низка закономірних для нього пресупозицій: по-перше, істинним є тільки досвід сприйняття; по-друге, критерієм істинності кожного типу досвіду є його безпосередність; по-третє, досвіди інших осіб (свідомостей) можна припускати, але пізнати їх неможливо. Так між суб'єктивною очевидністю та об'єктивним знанням постає епістемічний розрив.

Своєю метою я вважаю з'ясування того, наскільки соліпсизм укорінений в рефлексивній «очевидності самосвідомості», а також чи веде усунення граматичних засад цієї очевидності до усунення загрози соліпсизму. Виходячи з двохщаблевості соліпсизму — а) «Я» є до будь-якого досвіду і б) «Я» є передумовою мовлення, я інструментально розрізняю менталістську та лінгвістичну його версії. У статті я дотримуватимуся таких тез:

1. Самоочевидне «Я» не є безумовним підґрунтям свідомості, а виникає у процесі рефлексивної обробки досвіду.

2. Вилучення самосвідомості з філософської теорії не призводить ні до заперечення свідомості, ні до натуралізації пізнання. Продуктивність теорії «свідомості без власника» генерує перехід

від класичного ідеалізму до некласичного розуміння свідомості, руйнуючи засади соліпсизму.

Підхід, який я обстоюю, полягає у тому, що джерелом соліпсистської очевидності є використання хибної Я-граматики, що виводить опис суб'єктивних уявлень поза межі семантики. Перша теза піддає критиці ту модель самоопису, згідно з якою самосвідомість є передумовою будь-якого досвіду. Друга теза розриває позірне коло залежності між пасивною свідомістю та активною самосвідомістю. Побіжно зауважу, що надалі терміни «Я» та Ego будуть уживані як синоніми.

Природа соліпсизму

Розглянемо два типи визначення соліпсизму, кожен з яких тлумачить його як прихований релятивізм. Перший з них І. Кант ототожнив з обстоюванням істинності чуттєвості і протиставив його трансцендентальному ідеалізму, що визнає істинним тільки поняттєве мислення — [Кант, 2005: с. 99]. Інше визначення сутності соліпсизму запропонував Френсіс Бредлі, на думку якого соліпсизм є неможливістю розв'язати суперечність природи досвіду, що його започатковує усвідомлення себе, яке водночас унеможлиблює значущість суджень про предмет [Bradley, 1908: р. 248]. Отже, соліпсист рухається від безумовно даного «Я» до конкретних відчуттів, які мають підтверджувати цю безумовність.

Вказівка на існування внутрішнього зв'язку між ментальними станами ще не означає, що центром їх єдності є Я, адже принцип тільки обґрунтовує можливість уявлення, але не робить його збагненним. Тому під «досвідом» слід розуміти не сукупність уявлень, а їхній зв'язок у судженні. В актах пов'язування відбувається розрізнення між предметами та ментальними об'єктами (образами), коли акт А стає об'єктом для іншого акту В, а також між самими ментальними об'єктами. Тим самим пізнаваним є досвід,

нескінченний у своїх рефлексивних модифікаціях. Надалі називатимемо первинний тип досвіду актом/усвідомленням першого рівня, а вторинний — актом/усвідомленням вищого рівня.

Очевидність уявлень і місце «Я» у сприйнятті

Розглядаючи різні аспекти досвіду, слід визнати, що його осередком є певна *єдність*, яка надає свідомості подвійних гарантій: структурі свідомості — цілісності, її актам — осмисленості. Статус цієї єдності викликає дискусію, але я спиратимуся на її тлумачення як не емпіричної даності, а логічної передумови досвіду. І. Кант ототожнює цю єдність з первинною самосвідомістю, аналітик П. Стросон знаходить її у здатності включати у предикацію акт приписування ментальних станів

48

усім особам класу [Strawson, 1995: р. 98]. Як бачимо, Кант і Стросон згодні у тому, що єдність не може бути продуктом досвіду і має надперсональний характер. У цьому контексті розглянемо співвіднесення перцептивного та рефлексивного аспектів свідомості. Чуттєвий досвід є нерелективним і водночас свідомим. Так, під час ранкової пробіжки, коли я згадую вчорашню зустріч, відволікаючись від докільця, на яке мимоволі натрапляє мій погляд, чи не набуваю я досвіду бігу? Рефлексія зазвичай «наздоганяє» нас в актах другого рівня — у пригадуванні, в міркуванні, в уточнювальному перепитуванні.

Оскільки між відчуттям та образом існує зв'язок, свідомість як здатність усвідомлювання потребує постійного насичення образами. Образ саме і є опосередкуванням між афектацією чуттів та витвореним уявленням. Так, між образом собаки та псом на вулиці є онтологічна різниця: з образом я вільний робити все, що завгодно: можу «замінити» псові масть, «деформувати» частини тіла, скажімо, довжину вух, і при цьому образ

залишатиметься живим у моїй уяві. Образи не є замкнутими, готовими уявленнями, з якими свідомість вступає у взаємодію. За будь-яких трансформацій образів головний принцип лишається незмінним — *тільки значущий для суб'єкта ментальний об'єкт зазнає видозмін в актах мислення*, не значущий перебуває немовби у стані консервації, як пляма, що поступово вигоряє. В образі предмет дається фрагментарно, як «уривок» зі спектра його можливих сприйнятів. Сила уяви надає образу багатозначності, тому він підпадає під дію рефлексивних структур свідомості.

Тепер звернемо увагу на зміну (модифікований стан) образу. Коли я бачу знайомого пса, у якого зламана лапа, я розумію, що ці два образи — здоровий пес і пес зі зламаною лапою — позначають один предмет, а тому мій новий образ стає наслідком модифікації попереднього уявлення (мати образ і значить знати щось про предмет). Зміна сприйнятів засвідчує існування за ними об'єкта, незалежного від суб'єктивної здатності уявляти. Такі накладання образів на образи не сприймалися б як нові, якби сама свідомість породжувала їх, — але саме протилежне й намагається довести соліпсист.

Очевидність сприйняття є нерелективною тому, що модифікація уявлень відбувається надшвидко і непомітно для нас, при цьому передумовою усвідомлення є наша здатність робити зміст акту об'єктом рефлексії. Самосвідомість не бере участі у сприйнятті; вона позначає ареал рефлексивного аналізу попередніх актів. Про себе ж я починаю міркувати тоді, коли сумніваюся у тому, що раніше вважав безсумнівним. «Я» постає в актах рефлексії як спільний для них внутрішній темпоральний континуум. Тож мій перший висновок такий: хоча свідомість не є повсякчас рефлексивною, її дії є завжди усвідомлювані. Відтак в актах свідомості

усвідомлення «себе» відбувається тоді, коли їхні змісти є неочевидними (неправильно модифікованими).

Розбираючи вже відомий приклад із живою істотою, підкреслимо, що «спостереження», «сприйняття», «упізнавання» тощо відбуваються без згадки про мою присутність у цій ситуації, адже мене цікавить сам об'єкт. Отже в аутодескрипціях критерієм тотожності минулих та актуальних уявлень є отримане знання, яке завжди є предметним. Щоправда, рефлексивний самоаналіз також є предметним — цим предметом є сама свідомість. Це означає, що структурний зв'язок між послідовністю актів (А, В, С...) набуває чіткості в акті вищого порядку (D). Аналіз обертає цю послідовність до типу здійснюваного акту і дає замість фрагментів цілісне знання як результат нового — рефлексивного акту (D). Останній буде вторинним актом щодо наступного рефлексивного обернення. Це і є процедурна формула «єдності свідомості», яку я назву формально-змістовою, позаяк сполучення уявлень за принципом «предмет — акт — об'єкт — комплекс актів» передбачає поглинання рефлексивними актами інших актів. Саме тому, що знання про себе будується на обернених актах (аналіз, спогад), воно є неточним знанням.

Картезіанська самоочевидність Ego та її критика у Канта та Вітгенштайна

У картезіанській філософії очевидність, з якої виводиться існування мислячого суб'єкта, дається у вигляді вродженої ідеї, яка відсилає до свого джерела, Бога. Р. Декарт з цього приводу зазначає у «Медитаціях»: «Вона [самосвідомість] так само не чисте породження або вигадка мого розуму... вона як ідея мене самого породжена й сформована разом зі мною, відколи мене створено» [Декарт, 2000: с.44—45]. Оскільки інтелект генерує безумовність очевидності себе, припускається, що причиною безумовності є Божественний інтелект, що в акті судження діє спільно зі мною [Декарт, 2000: с. 51]. Отже, Картезіє виводить істинність з очевидності: «істинні всі речі, які я осягаю цілком чітко й виразно» [Декарт, 2000: с. 35]. Проте наразі

стикаємося з проблемою, адже Декартів «доказ» від очевидності, як і обґрунтування вродженого знання, можна заснувати хіба що на безумовності Безумовного (Бога), а це підважує «науковість» картезіанської метафізики.

Критику картезіанського методичного соліпсизму ми знаходимо у Канта, який відмовляє *cogito* у претензії на самоочевидність з кількох міркувань. По-перше, «Я» у виразі «мислю/існую» є не поняттям, а судженням, здійсненим з порушенням правил предикації. По-друге, в актах свідомості «існувати» є функцією єдності судження взагалі (В 406) [Kant, 1904: S.266], коли існування предмета засвідчує зв'язка у судженні. Крім

50

того, картезіанське Ego проектує повноту буття на себе, постаючи лише як формальна єдність. Відповідно *cogito ergo sum* є безпредметним знанням, отриманим з логічної хиби (паралогізм розуму). Тому, по-третє, якщо думку про себе вважати змістовним знанням, це знання буде нічим іншим як «сліпим уявленням» без предмета. Кантів компроміс з рефлексивним методом Декарта обмежується тим, що існування «Я» не є досвідом і його замало для здатності судити, проте наявність у структурі судження суб'єкта свідчить про апріорне походження самосвідомості.

Доведення, що є рефлексивним і спрямованим проти іншого рефлексивного доведення, збагачує іманентну критику проблеми, але упускає з поля зору до-рефлексивну безпосередність мовлення. Це упущення дає соліпсистові змогу оперувати термінами, які відокремлюють мислення від вираження, так само як він штучно відокремлює самосвідомість від емпірично змінюваної і визначуваної досвідом свідомості. Зважаючи на це, аргумент Канта має бути посилено за рахунок аргументу проти приватної граматики. Такий підхід не можна уявити без розгляду Вітгенштайнової критики соліпсизму.

Сучасні тренди спростування соліпсизму перебувають під впливом «пізнього» Л. Вітгенштайна, щоправда, у своїй філософській еволюції

Вітгенштайн зробив перехід від менталістського (трансцендентального) соліпсизму до його методологічної версії саме завдяки критиці Я-граматики. Розуміння соліпсизму у «Трактаті» безпосередньо пов'язане з питанням про роль логічної необхідності в елементарних пропозиціях. Логічний синтаксис вважається абсолютною інстанцією сенсоутворення (5.631) [Вітгенштейн, 2011: с.176]. Виводячи суб'єкта за межі реальності світу, розглядаючи його як осібну «метафізичну точку», Вітгенштайн усе ж пом'якшує менталістський соліпсизм за рахунок того, що вони обидва — власний світ суб'єкта і факти світу — перебувають у логічному «перетині» мови. Між тим, питання про виведеного поза межі світу суб'єкта веде до питання про автономну логічну субстанцію, чинність якої знімає тягар суб'єктивної епістемологічної компетенції.

Відмова Вітгенштайна від трансцендентального соліпсизму була зумовлена, як бачимо, загрозою приватної вірогідності. Соліпсистові бракує вірогідних¹ критеріїв самоопису, адже самоочевидність він хибно тлумачить як апріорну засаду [Вітгенштейн, 1994: с. 354, 359]. Якщо ми скористаємося метафорою границі «Я» та світу, вірогідне увійде у простір приватного розуміння саме за допомоги граматики. Це і є *парадокс приватної*

51

значущості висловлювань соліпсиста: вірогідність, що робить знання значущим, впливає з діапазону тих психологічних предикатів, якими описують уявлення. Логічно припустити, що ментальні стани, які я приписую собі, можуть у принципі бути приписані іншим. Але соліпсист ігнорує це логічне правило, приписує змісти своїх станів усім іншим, не проводячи розрізнення між умовою переживання і типом переживання. Якщо ментальний стан соліпсистові не відомий, він вважає його неможливим, оскільки такий стан є непізнаваним для нього. Отже, захисник приватної

¹ Вітгенштайнові йдеться саме про вірогідність (*Gewißheit*), що набувається в соціальних практиках, натомість очевидне є суб'єктивною впевненістю (*Sicherheit*). Це розрізнення типово для його пізніх праць.

мови наважується на відхилення від радикального соліпсизму — він не заперечує існування інших суб'єктів, але їхній статус для нього є цілком невизначуваним. (У цьому розумінні він постає соліпсистом «за Бредлі».) Згаданий парадокс показує, що мова привласнюється лише колективним суб'єктом, складаючи лінгвістичний капітал для окремих індивідуальних привласнень.

Спокуса граматики полягає у перетворенні усвідомлення себе на спосіб структуризації ментальних станів. Граматичний критерій дає нам ключ до кращого визначення соліпсиста: «Людина, яку ми називаємо соліпсистом і яка каже, що лише її власні уявлення реальні, цим самим не виражає незгоди з нами щодо конкретного фактичного питання... Соліпсист... не висловлює свого переконання, ось чому він упевнений у тому, що каже. Він відчуває нездоланну спокусу використовувати певну форму вираження, але ми ще повинні зрозуміти, чому він це робить» [Витгенштейн, 2008: с.97]. Таким чином, для соліпсиста реальним є лише описуване зрозумілою йому мовою. Це і є лінгвістична специфічність соліпсизму. Отож мовну гру соліпсиста можна подати як складний силогізм:

А. Якщо тільки один індивід знає свої уявлення, то інші не можуть мати пізнаваних уявлень.

В. Якщо хтось один знає свої уявлення, то існує лише індивідуальний критерій знання.

С. Свої уявлення знаю тільки я.

Д. Якщо я кажу, що тільки я знаю власні уявлення, я повідомляю про це мені одному зрозумілою мовою, що містить критерій знання.

Е. Розмовляти індивідуальною мовою і пізнавати за приватним критерієм означає бути в комунікації лише з собою.

Ф. Комунікація «я → я» позбавлена сенсу.

Силогізм дає змогу виснувати, що: 1) індивідуальна мова не є передумовою індивідуального уявлення; 2) з індивідуальних уявлень не впливає приватної мови їх опису.

Проте навряд чи означена позиція забезпечена надійним захистом. З досвіду, що для нас є завжди приватним, не впливає необхідної приватності дескриптивної мови. Фактично соліпсист обирає той варіант вираження уявлень, правила якого не передбачають їх повторного опису. Але

52

й цей епістемологічний козир він втрачає у разі вимоги пояснити поняття «правило гри» у рамках власної мови. Відмова подібного «суб'єкта мовлення» від загальних термінів призводить до відмови від принципів досвіду на користь випадкової асоціації, і тоді уявлення не будуть вже «моїми», а виглядатимуть як мітки A, B, C... Z у певній послідовності.

Вважати значущим те, що робить «мою» свідомість центром світу, є природною схильністю людини [Wittgenstein, 1953: p. 81, 88], подібною до потреби у метафізиці, згідно з Кантом. Схильність індивідуалізувати мову нав'язана, вочевидь, реченнєвими функціями особових займенників [Витгенштейн, 2008: с.106]. З одного боку, «я» є суб'єктом пізнання, а з іншого — цей суб'єкт повинен мати змогу стати об'єктом самопізнання. Проте відмінність між типами пізнання фіксує не інтерес особи, а напрямки семантичної відповідності між здійснюваною референцією та її предметом. Візьмемо за основу два речення: 1) «Сьогодні я постарішав на рік» і 2) «Я гадаю, що дощу не буде». Оскільки в першому випадку автореференція вилучає мене з-поміж решти речей як особливу річ, а напрямок референції у другому спрямовано на речі поза свідомістю, підтвердження чи спростування матиме (просторовий) напрямок відповідності від «Я» до світу. Натомість в акті ідентифікації займенник першої особи однини надає словам напрямок відповідності, яким позначає об'єкт невіддільно від часового моменту досвіду. Те, що ця відмінність дається нам у граматичній структурі нечітко, свідчить про те, що ми довіряємося очевидності обіжної мови. Так само в менталістському та лінгвістичному соліпсизмі докази нерелективної очевидності самосвідомості походять з граматичної ілюзії. Натомість, як

було показано, «Я» є комплексом актів свідомості, що відображають функційну підрядність сприйнятів рефлексивним актам, самоочевидність яких є *притисуваною*.

Неєгологічна свідомість як альтернатива

Слабкі боки єгологічної проблематики вимагають постановки питання про її доцільність як такої для філософської теорії свідомості. Разом з цим постає питання про продуктивність звільненого від метафізичного залишку єгології підходу до опису структури свідомості, відомого як «безособова теорія» досвіду (далі — БОТ). Звісно, безособовість знання є умовною і вказує передусім на те, що суб'єкт для опису власного досвіду оперує загальними логічними константами. Якщо в емпіризмі таке рішення долає радикалізм Д. Г'юма, то в рамках трансцендентальної (наприклад, феноменологічної) теорії подібний крок не позбавляє чисту свідомість особливої царини, дослідження якої не зумовлене інтересом «я». У структурі феноменологічної свідомості «Я» не є ні ноємою, ні неозою,

53

ні принципом, ні категорією, а лише трансцендентним феноменом, не суміщуваним зі свідомістю як суб'єктом судження, що переконливо довів Ж.-П. Сартр у полеміці з Е. Гусерлем [Сартр, 2003]. Так чи так, але, щоб виявити умови єдності свідомості, трансцендентальній логіці достатньо опису умов предикації, яка їх відображає. Гадаю, думка Вітгенштайна про те, що «якби якась свідомість (існувала) поширювалася на всі людські тіла, тоді не було б жодної спокуси користатися словом «ego» [Wittgenstein, 1968: р.282] є у цьому річищі цілком доречною.

Питання про конкретність досвіду суб'єкта впливає з нерозуміння того, що суб'єкт досвіду не використовує свою свідомість як знаряддя, а сам є нею. Для суб'єкта формальна єдність усвідомлювань виявляє спектр їхніх

можливих змістів. Зміна переживань, навпаки, підкреслює партикулярний як для принципової єдності характер Ego. Це спонукає припустити, що ego відіграє роль «дублера» свідомості як базової форми людського існування. «Дублювання» здійснюється для того, щоб переживати свої стани як значущі для себе, що навряд чи гарантоване формальністю самосвідомості. Раніше я визначив свідомість як здатність до набуття уявлень, тепер можна чіткіше провести розрізнення між поняттями свідомості та рефлексії. Якщо свідомістю вважати первинну єдність ментальних актів, то рефлексією є необхідне співвіднесення цієї єдності із загальними умовами знання, тобто поняттєва конкретизація цих актів в актах другого рівня. До поняття *структури* свідомості я включаю її значущість для всіх суб'єктів пізнання. Оскільки ж рефлексія перетворює відчуття та уявлення на поняття, то суб'єктом досвіду є та свідомість, яка фактично концептуалізує їх *зараз* і щодо даного *тут* і саме *так* об'єкта. Відповідно, я розмежовую суб'єкт знання і суб'єкт досвіду за критерієм здійснюваних здатностей: досвід є моїм, а знання є колективним; відтак індивідуальний досвід є необхідною умовою знання. Досі йшлося про суб'єкта первинного досвіду. Натомість суб'єктом рефлексивного досвіду (знання про знання) є окрема свідомість, що спрямовує рефлексію на свої ментальні стани. Відповідно первинна ментальна єдність характеризує свідомість узагалі, а рефлексивна єдність визначає конкретну свідомість, свідомість *цього* суб'єкта досвіду.

«Свідомість без власника»: casus Стросон

Звернемося до доказу проти соліпсизму, який моделює в своїй праці «Індивіди» П. Стросон. Засадовим для нього є тлумачення пізнання як виробництва розпізнавань, що надає референції та предикації комплементарності. Соліпсист питома не розрізняє акти свідомості і предмети, дані в них, відтак виникає питання про позадосвідну підставу суміщення змістів сприйнятів зі структурою цих актів. У пошуку

відповіді Стросон вдається до логічного експерименту, який має показати неможливість сприйняття звуків у просторі, де відсутні матеріальні об'єкти [Strawson, 1959: р. 64—86]. Експеримент повинен з'ясувати природу соліпсистського уявлення про досвід: по-перше, термін «акустичний досвід» вказує на здатність схоплювати перцептивний об'єкт безпосередньо; по-друге, цей тип уявлень не обов'язково відсилає до предметного досвіду. Обидва питання експлікують засади, на які необачно спирається соліпсист. На прикладі мелодії Стросон демонструє, що схоплювати звуки у послідовності можна тоді, якщо відомі умови їх взаємоузгодження [Strawson, 1959: р. 79]. Неізолюваність звуків у постійному (сказати б, логічному) просторі (звучання) є критерієм цілісності мелодії.

Оскільки опис у вакуумі не відбудеться, передбачається, що простір уже містить критерій розпізнавання об'єктів — матеріальні тіла. Тому логічний експеримент Стросон доповнює доказом, що в аналітичній епістемології за аналогією з кантівськими аргументами має назву трансцендентального і власне обґрунтовує БОТ. Трансцендентальний доказ як такий висновує *універсальну значущість* досвіду з його умов, а форма доказу має збігатися з формами можливого досвіду, що, своєю чергою означає ізоморфність логіки та структури світу. Відповідно засновки такого доказу є тотожними умовам можливого досвіду. За формою доказ Стросона є таким: повинно мати місце певне y , якщо x ; $y \rightarrow x$; x , отже y є його необхідною умовою. Тобто подія x не може статися без логічного передування їй умови y . В «Індивідах» Стросон подає свій доказ так [Strawson, 1959: р. 139—142]:

1) приписувати особам стани свідомості можна лише за умови того, що вони можуть бути приписувані;

2) акт приписування (чи атрибуції) передбачає розрізнення себе та інших;

- 3) пізнавати означає розрізнявати, отже розпізнавати;
- 4) об'єктами розпізнавання є просторові об'єкти;
- 5) приписувати особі ментальний стан можливо на підставі знання критеріїв розрізнення;
- 6) оскільки розрізнявати об'єкти означає іменувати їх, то критеріями розпізнавання є граматичний і категорійний критерії;
- 7) ідентифікація як умова пізнання є загальною для всіх, хто має здатність розрізнявати об'єкти.

Як бачимо, у доказі Стросона є два конституенти — один з яких (2—4) спрямовано на обґрунтування просторово-каузального характеру об'єктів досвіду, інший (5—7) — на доведення об'єктивності досвіду, натомість (1) є спільним засновком. Додам, що граматичний та категорійний критерій дають змогу розрізнити у твердженні відповідно суб'єкт і предикат та загальне поняття і конкретний предмет. Якщо цей «лінгвістичний» доказ є

55

задовільним, то поняття, використані при доведенні *eo ipso*, будуть умовами досвіду. БОТ стверджує, що зв'язок між свідомістю та тілом опосередковано логічними функціями (чи дескрипціями), загальними як для структури судження взагалі, так і для окремого судження сприйняття.

Підіб'ємо підсумки. Якщо тлумачення знання про себе у новочасній традиції тотожне самосвідомості, то картезіанське *Ego* та кантівське *Ich* діють за правилом «умовою єдності свідомості має бути фіксування актів першого порядку, або феноменальних актів, за допомоги їх усвідомлення в актах другого порядку, що синтезують змісти попередніх актів». Ментальні об'єкти, що при цьому нам даються в остаточній ясності, є результатом упорядковувальної дії самосвідомості. Відтак самосвідомість розуміється як рефлексивна єдність суб'єктивних ментальних актів, співвіднесених з умовами пізнаваності, тобто як усвідомлення актів усвідомлення, отже як акт третього рівня. Але якщо це так, що буде критерієм усвідомлення окремого

уявлення як мого власного? У рамках БОТ відповідь буде такою: відмінність визначено емпіричним контекстом досвіду, на тлі якого «Я» є ідеальною і тому «чистою» формою зв'язку ментальних актів [Сартр, 2003: с.114]. Це немовби манекен, на який залежно від ситуації можна повісити іншу одежину, від чого його статус не зазнає змін. Суб'єкти пізнання хоча й мають не однакові тіла, але обмежені спільною для них структурою судження. Захисник БОТ також зауважить, що зміна контексту досвіду відбувається стосовно окремого індивіда, натомість змінюваність контекстів пізнання (так звані революції у мисленні) доступна лише «колективному суб'єктові», отже свідомості як такій. Пізнає не ізольований Петро чи Григорій, а суб'єкт соціальних зв'язків, що має тіло, володіє мовою, занурений у культурне середовище, тобто є *завжди* епістемічно заангажованим і невідільним від певної традиції. Цей (колективний) суб'єкт є втіленням зусиль усіх свідомостей, які описують конкретні уявлення мовою логічних принципів, які лише й роблять їх об'єктивно значущими. Для правильності та об'єктивності опису достатньо логічного суб'єкта висловлювання, так само як для написання літер достатньо будь-якої руки. Попередній і негативний характер нашого аналізу не може вимагати більшого.

ДЖЕРЕЛА

Витгенштейн Л. Голубая книга // Витгенштейн Л. Голубая и коричневая книги. Предварительные материалы к «Философским исследованиям» / Пер. с англ. В.А. Суровцева, В.В. Иткина. — Новосибирск: Сибирское университетское издательство, 2008. — С. 25—114.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. — М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. — 288 с.

Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. Философские работы (Часть I) / Пер. с нем. М.С. Козловой, Ю.А. Асеева. — М.: Гнозис, 1994. — С. 320—405.

Декарт Р. Метафізичні розмисли / Пер. з фр. О. Борисюк, О. Жупанського. — К.: Юніверс, 2000. — 304 с.

Кант І. Прологомени до кожної майбутньої метафізики, яка може постати як наука / Пер. з нім., вступ., ком. і прим. В. Терлецького. — К.: ППС-2002, 2005. — LIV, 178 с.

Сартр Ж.-П. Трансцендентность эго. набросок феноменологического описания // Логос. — 2003. — № 2 (37). — С. 86—121.

Bradley F.H. Appearance and Reality. A Metaphysical Essay. (2 ed.). — London; New York: Swan Sonnenschein & Co, 1908. — 628 p.

Kant I. Kritik der reinen Vernunft (2-te Aufl.) / Immanuel Kant // Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. — Berlin: PAW, 1904. — Bd.III. — 740 S.

Strawson P.F. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. — London: Methuen, 1959. — 255 p.

Strawson P.F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. — London : Routledge, 1995. — 296 p.

Wittgenstein L. Notes for Lectures on “Private Experience” and “Sense Data” // The Philosophical Review. — 1968. — Vol. 77. — № 3. — P. 275 — 320.

Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations / Ed. & trans. by G.E.M. Anscombe. — Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1953. — 272 p.