**К публикации перевода статьи:**

Предлагаемая вниманию читателей статья Дж. Э. Мура «Опро­вержение идеализма» («The Refutation of Idealism») впервые была опубликована в 1903 г. в журнале «Mind» (vol. XII). Перевод выполнен по изданию: Moore G. Е. Philosophical Studies. L 1922. P. 1—31. «Опровержение идеализма» является самой радикальной «ре­алистической» работой Мура. Здесь Мур подвергает критике тезис Беркли «Esse est percipi», который с учетом несущественной мо­дификации он считает основополагающим и в аргументации объек­тивных идеалистов.

Центральная тема статьи — анализ сознания, являющегося, по мнению Мура, неизменным в ощущении, восприятии и мышле­нии. Суть основного тезиса автора состоит в том, что логика со­знания одинакова для всех его объектов — как для тех, которые Мур вскоре станет называть «чувственно данными», так и для самих материальных предметов. Мур стремится показать, что существование материальных предметов засвидетельствовано точно так же, как и существование наших ощущений: и те и другие непосредственно представлены в сознании субъекта. В статье Мур отождествляет суждения: «я воспринимаю объект» и «я знаю об объекте». От многих своих утверждений этого времени Мур впоследствии откажется. Так, непосредственную данность сознанию материальных предметов оп станет отрицать, по су­ществу, уже в 1906 г., обратившись к разработке представлений о чувственно данных (статья «Природа и реальность объектов восприятия»). Откажется Мур и от отождествления знания и восприятия. Многие положения статьи «Опровержение идеализ­ма» ее автор впоследствии пересмотрит, другие же будут смягче­ны. Недаром при переиздании работы в 1922 г. Мур написал: «Эта статья кажется мне сейчас очень запутанной и к тому же содержащей довольно много явных ошибок...»[[1]](#footnote-1). Однако статья не случайно была им переиздана. Главный тезис о достоверном знании о существовании материальных предметов Мур упорно отстаивал во всех своих публикациях.

Как справедливо отметил Дж. Пассмор, «Опровержение идеа­лизма» является «первым образчиком той детальной философской процедуры, с ее тщательным различением вопросов, с ее настаива­нием на том, что в этом, а не в том заключается реальная проб­лема, — где это и то обычно считались альтернативными формулировками одной и той же проблемы, — [той процедуры], которая должна была стать отличительным философским стилем Мура, оказавшим значительное влияние на его последовате­лей, в частности в Кембридже»[[2]](#footnote-2). Работа Мура интересна как с точки зрения содержащейся в ней аргументации, так и с точки зрения понимания теоретических истоков, специфики и противо­речий современной английской философии. Значение статьи для «реалистических» направлений в философии XX в. трудно пере­оценить.

ДЖОРДЖ ЭДВАРД МУР

**ОПРОВЕРЖЕНИЕ ИДЕАЛИЗМА**

Общий вывод современных идеалистов о вселенной — если, конеч­но, они вообще его делают — сводится к тому, что вселенная *духовна*. Здесь надо обратить внимание на два момента. Каким бы ни было точное значение этого утверждения, оно в любом случае подразумевает, (1) что на самом деле вселенная весьма отличается от наших представлений о ней и (2) что она обладает довольно большим числом свойств, о которых мы и не подозреваем. Это только *кажется*, что столы, стулья и горы сильно от нас отли­чаются; но, когда всю вселенную объявляют духовной, это явно предполагает, что они гораздо более сходны с нами, чем мы дума­ем. Идеалист хочет сказать, что *в некотором смысле* они ни без­жизненны, ни бессознательны, какими несомненно выглядят; и я не считаю его язык столь вопиюще обманчивым, чтобы мы не мог­ли допустить, что он верит, будто в реальности эти вещи значи­тельно отличаются от того, чем кажутся. И с другой стороны, наделяя их *духовностью*, идеалист намерен включить в этот тер­мин множество различных свойств. Когда всю вселенную объяв­ляют духовной, это означает не только то, что она в каком-то смысле *сознательна*, но и то, что она обладает теми *высшими* формами сознания, которые мы находим и в себе самих: она ра­зумна, полагает цели и не является механизмом. В общем, можно сказать, что эта фраза — «реальность духовна» — одновременно порождает и выражает веру в то, что *всей* вселенной присущи *все те* качества, благодаря которым мы явно превосходим неоду­шевленные предметы: во всяком случае, если она и не обладает такими же свойствами, то у нее есть несколько других, равных — если судить на основании того же этического критерия — нашим собственным или еще более выдающихся. Когда говорят, что вселен­ная *духовна*, имеют в виду, что у нее довольно много замечатель­ных качеств, отличающихся от всех тех, какими мы привыкли наделять звезды и планеты или чашки и плошки.

Почему я говорю об этих двух моментах? Увлеченные тон­костями философской дискуссии, мы склонны не замечать всей глубины расхождений между идеализмом и привычной точкой зрения на мир — мы не видим, что идеалист должен еще очень многое доказать. Думаю, именно из-за серьезности этих расхож­дений, а также из-за того, что идеалисты приписывают вселенной множество превосходных свойств, вопрос об истинности или лож­ности идеализма и кажется таким интересным и важным. Однако, начиная его обсуждать, мы, по-моему, забываем, сколь велико число аргументов, которые высказываются за или против точки зрения идеализма; мы считаем, что, доказав одно-два положения, разрешили уже весь спор. Я говорю об этом, дабы не подумали, что моих аргументов вполне достаточно, чтобы опровергнуть по­истине интересное и важное суждение о духовной природе реаль­ности, а опровержения этих аргументов, в свою очередь, доста­точно для доказательства этого суждения. Хотелось бы, чтобы ясно поняли следующее: я нисколько не претендую на доказа­тельство того, что реальность не является духовной; и вряд ли можно опровергнуть хотя бы одно из многих важных положений, подразумеваемых таким утверждением. Реальность, быть может, и духовна — я искренне надеюсь, что это так. Но термин «идеа­лизм» имеет более широкий смысл и заключает в себе не только этот интересный вывод, но и ряд аргументов, если не достаточных, то по крайней мере *необходимых* для его доказательства. Я думаю, современные идеалисты отличаются главным образом некоторыми общими для них аргументами. В том, что реальность духовна, были убеждены многие теологи; но все же по одной этой причине вряд ли стоит называть их идеалистами. Кроме того, многие лю­ди, о которых нельзя сказать, что их называют идеалистами по ошибке, придерживаются некоторых характерных положений, не отваживаясь считать, что их достаточно для доказательств столь грандиозного вывода. Таким образом, меня интересуют лишь идеалистические *аргументы*; и если какой-то идеалист думает, что *ни один* аргумент не докажет с необходимостью, что реаль­ность духовна, то я вряд ли смогу опровергнуть его идеализм. Я, однако, подвергну критике по крайней мере один довод, кото­рый — по моему твердому убеждению — *все* идеалисты считают необходимым. Хочется отметить, что это дает преимущество, оправдывающее мою цель: если мои аргументы здравы, то они будут служить опровержением идеализма. Если я смогу опроверг­нуть одно-единственное положение, необходимое и существенно важное для всех идеалистических доказательств, тогда, независи­мо от того, сколь хороши будут остальные аргументы, я докажу, что у идеалистов *нет вообще никакого основания* для заключения, что реальность духовна.

Допустим, мы имеем следующее доказательство: поскольку *А* есть *В*, *В* есть *С*, а *С* есть *D*, то *А* есть *D*. Если в таком доказа­тельстве оба суждения «*В* есть *С*» и «*С* есть *D*» истинны, но «*А* есть *В*» ложно, то у нас не больше оснований утверждать, что *А* есть *D*, чем в том случае, когда ложны все три посылки. Отсю­да, правда, не следует, что «*А* есть *D*» ложно, и что какие-то другие аргументы не доказали бы истинность этого заключения. Но отсюда все же следует, что оно является чистейшим предпо­ложением и не имеет ни малейших свидетельств в свою пользу. Я хочу подвергнуть критике суждение, которое, видимо, нахо­дится именно в таком отношении к выводу «реальность духовна». Я не собираюсь оспаривать, что «реальность духовна», и не отри­цаю, что есть основания так считать. Но мне хотелось бы пока­зать, что одно из оснований, которое, насколько я понимаю, обусловливает все остальные аргументы идеалистов, является *ложным*. Эти аргументы могут быть чрезвычайно остроумными и истинными; они весьма многочисленны и разнообразны, и идеа­листы приводят самые различные доводы, чтобы обосновать одни и те же важнейшие заключения. Некоторые из этих аргументов *могут* оказаться достаточными для доказательства «*В* есть *С*» и «*С* есть *D*»; но если, как я постараюсь показать, их «*А* есть *В*» ложно, то заключение «*А* есть *D*» остается всего лишь приятным предположением. Я не отрицаю, что философия, быть может, и должна заниматься выдвижением заманчивых и правдоподобных предположений. Но думаю, что термин «идеализм» следует при­менять только там, где имеется какая-то претендующая на по­следовательность аргументация.

Предмет этой статьи поэтому довольно неинтересен. Даже если мое доказательство будет успешным, оно ничего не докажет в отношении самой вселенной. Оно не будет иметь и отдаленней­шего отношения к тому важному вопросу, духовна реальность или нет. Я лишь попытаюсь разобраться в том, что само по себе совершенно тривиально и незначительно и из чего, насколько я вижу, — и об этом, конечно же, я позже скажу, — нельзя сде­лать никаких выводов о тех вещах, о которых мы больше всего хотели бы знать. Я вправе считать предмет своего исследования важным лишь потому, что в этом вопросе путались не только идеалисты, но все вообще философы и психологи; и, исходя из этой ошибочной точки зрения, они делали (оправданно либо неоправданно) свои самые поразительные и интересные заключе­ния. Впрочем, вряд ли я смогу доказать, что он важен даже в этом смысле. Если он значим, то из этого следует, что самые лю­бопытные философские результаты — равно сенсуализм, агно­стицизм и идеализм,— несмотря на все аргументы в их пользу, не более обоснованны, чем лунные химеры. Следовательно, пока не найдены новые, никогда прежде не выдвигавшиеся доводы, с этими важнейшими философскими учениями можно согласиться не более, чем с самыми нелепыми суевериями отсталых дикарей. Поэтому мои рассуждения будут касаться *оснований* наших мне­ний об этих интереснейших предметах, хотя, возможно, они повлияют и на вопрос об истинности этих мнений.

Тривиальное положение, которое я хочу обсудить, таково: *esse* есть *percipi*[[3]](#footnote-3). Это очень неясное суждение, но в том или дру­гом толковании его высказывали очень многие философы. То, что в каком-то смысле оно передает саму суть идеализма, мы пока примем без доказательства. Доказать же я хочу следующее: во всех когда-либо придававшихся ему значениях это суждение ложно.

Но прежде полезно будет кратко пояснить, каково, на мой взгляд, его отношение к идеалистическим аргументам. Идеалисты полагают, что везде, где можно законно (truly) предицировать *esse*, можно столь же законно предицировать и *percipi*, в том или ином смысле этого термина. И это является, по-моему, необхо­димым шагом во всех идеалистических доказательствах, больше того — во всех доказательствах, приводившихся до сего дня в защиту идеалистического заключения. Если «*esse* есть *percipi*», то мы сразу же видим, что это суждение эквивалентно другому суждению: все, что есть, воспринимаемо; а это последнее, в свою очередь, эквивалентно еще одному: все, что есть, есть нечто мен­тальное. Но смысл *заключения* идеалиста не в том, что реальность *ментальна*. *Заключение* идеалиста в том, что *esse* есть *percipere*[[4]](#footnote-4); и поэтому независимо от того, будет *esse* *percipi* или нет, необхо­димо дальнейшее специальное обсуждение, чтобы выяснить, яв­ляется оно также *percipere* или не является. Кроме того, даже если *esse* будет *percipere*, потребуется еще очень долго доказывать, что тó, что обладает *esse*, обладает также теми высшими менталь­ными качествами, которые именуются «духовными». Поэтому я и сказал, что вопрос, который следовало бы обсудить, а именно является *esse* *percipi* или нет, совершенно недостаточен ни для доказательства, ни для опровержения того, что реальность духов­на. Но, с другой стороны, я уверен, что всякий аргумент, когда-либо применявшийся для доказательства духовной природы ре­альности, выводил свое заключение (правильно либо неправиль­но) из «*esse* есть *percipere*», как одной из предпосылок; и при обо­сновании этого всегда привлекалась посылка «*esse* есть *percipi*». Доказательство, которое для этого используется, довольно извест­но. Утверждается, что, поскольку все, что существует, воспри­нимаемо и поскольку есть некоторые вещи, которые не воспри­нимаются индивидом, они все-таки должны составлять часть какого-то восприятия. Или же поскольку объект обязательно предполагает субъекта и поскольку весь мир должен быть объек­том, мы должны уразуметь, что он принадлежит некоему субъек­ту или субъектам — в том смысле, что все, что является объектом нашего восприятия, принадлежит нам. Или же поскольку мышле­ние входит в сущность всей реальности, мы должны вообразить *за* ней, *в* ней или в качестве ее сущности дух, родственный нашему, который мыслит. «Дух встречается с духом» в своем объекте. Я сейчас не намерен раздумывать о том, насколько эти выводы обоснованны: это, очевидно, серьезный вопрос, требующий должного обсуждения. Хочу только отметить, что сколь бы обоснован­ными они ни были, все-таки если *esse* не есть *percipi*, то они так мало приближают нас к доказательству того, что реальность духовна, как если бы все они были ложными.

Итак, верно ли, что *esse* есть *percipi*? В этом суждении три весьма смутных термина, и я должен начать с выяснения того, что здесь может иметься в виду.

Прежде всего что касается *percipi*. Этот термин пока что не вызывает беспокойства. Вероятно, первоначально его употребля­ли только для обозначения «ощущения»; но я не хочу быть не­справедливым к современным идеалистам — тем идеалистам, ко­торых сегодня можно без оговорок так называть, — полагая, что когда они говорят «*esse* есть *percipi*», то разумеют под *percipi* только ощущение. Напротив, я полностью с ними согласен, что если вообще *esse* есть *percipi*, то *percipi* должно включать не только ощущение, но и другой тип ментальных фактов, кото­рый называется «мышлением». И независимо от того, верно или нет, что *esse* есть *percipi*, я считаю главной заслугой этой философской школы различение, которое идеалисты настой­чиво проводят между «ощущением» и «мышлением», подчеркивая значимость последнего. В противовес сенсуализму и эмпиризму они выражают правильную точку зрения. Но мы не будем задер­живаться на этом различении. Ибо, в каком бы отношении ни различались «ощущение» и «мышление», общим для них является уже то, что оба они — формы сознания, или — если воспользо­ваться другим термином, который сейчас более моден,— способы восприятия (ways of experience). Соответственно, что бы ни означа­ло суждение «*esse* есть *percipi*», оно, *по крайней мере*, содержит утверждение, что все, что есть, *воспринимаемо*. А поскольку я хотел бы показать, что даже это неверно, то вопрос о том, воспри­нимается ли это «все» через ощущение, мышление или то и другое вместе, не имеет ровно никакого значения. Если оно не восприни­мается вовсе, то не может быть ни объектом мышления, ни объек­том ощущения. Вопрос о том, подразумевает ли оно ощущение, мышление или то и другое вместе, становится значимым только в том случае, если бытие подразумевает «восприятие». Прошу поэтому понимать далее *percipi* как термин, обозначающий то *общее*, что имеется у ощущения и мышления. В одной недавней статье со всей возможной (desirable) ясностью формулируется значение «*esse* есть *percipi*» — в том, что касается *percipi*. «Я берусь показать,— пишет м-р Тэйлор,— что то, что делает [некий факт] реальным,— не что иное, как его присутствие в качестве неотъемлемого аспекта *некоторого* *ощущения* (*a sentient experien­ce*)»[[5]](#footnote-5). Я рад, что м-р Тэйлор столь своевременно снабдил меня ясно выраженным утверждением, что это — фундаментальная по­сылка идеализма. Моя статья опровергнет хотя бы идеализм м-ра Тэйлора: ибо я берусь показать, что тó, что делает предмет pеальным, никак не может быть его присутствием в качестве неотъемлемого аспекта ощущения.

Но утверждение м-ра Тэйлора, ясное в отношении *percipi*, неопределенно, на мой взгляд, в других отношениях. Оставим пока *percipi* и рассмотрим вторую неясность в утверждении «*esse* есть *percipi*». Что означает эта связка? Что может подразумеваться под словами «esse *есть* percipi»? Есть лишь три смысла, тот или иной из которых *должно* иметь это суждение, если оно истинно; а если оно еще и значимо, то может обладать только одним из этих смыс­лов. (1) Суждение может подразумевать, что *esse* означает не что иное, как *percipi*, что эти слова — синонимы, просто разные име­на одной и той же вещи и то, что имеют в виду под *esse*, абсолютно тождественно тому, что имеют в виду под *percipi*. Я думаю, из­лишне доказывать, что принцип «*esse* есть *percipi*» *не* нацелен просто на определение слова, и даже если бы это было и так, определение было бы крайне неудачным. Поэтому остаются толь­ко два смысла. (2) То, что подразумевают под *esse*, хотя и не тожде­ственно тому, что подразумевают под *percipi*, однако *включает* последнее как *часть* своего значения. В таком случае высказыва­ние о реальности вещи не означало бы, что она воспринимаема. Это означало бы, что она воспринимаема, и *еще кое-что*: «воспри­нимаемость» («being experienced») была бы *аналитически сущест­венной* [чертой] реальности, но не являлась бы полным значением этого термина. Из того, что вещь реальна, мы с помощью закона противоречия могли бы сделать вывод, что она воспринимаема, поскольку последнее *частично* означало бы первое. Но, с другой стороны, из того, что вещь воспринимаема, мы *не* смогли бы за­ключить, что она реальна: поскольку из того, что ей присущ один из атрибутов реальности, не следовало бы, что она обладает *также* другим или другими атрибутами. Понимая «*esse* есть *percipi*» в этом втором смысле, надо различать *три* различных утвержде­ния, которые содержатся в этом принципе. Прежде всего он дает определение слова «реальность», утверждая, что данное слово обозначает сложное целое, а то, что имеется в виду под «*percipi*»,— его часть. И во-вторых, он утверждает, что «воспринимаемость» образует часть некоторого целого. Оба эти суждения могут быть истинными, во всяком случае, я не желаю их оспаривать. Не ду­маю, правда, что в обычном словоупотреблении «реальность» включает «*percipi*», но мне не хотелось бы спорить о значении слов. Несомненно, многие воспринимаемые предметы являются также чем-то еще; быть воспринимаемым — значит быть частью определенных целостностей. Но я все-таки хотел бы подчеркнуть, что эти суждения ничего нам не дают, если не добавить к ним *третье* суждение. То, что «реальный» — подходящее название для единства атрибутов, которое *иногда* встречается, может быть, не стоило бы утверждать: ведь из этого нельзя сделать никаких сколько-нибудь важных выводов. Наш принцип мог бы лишь означать в таком случае, что если вещь обладает *percipi*, наряду с другими качествами, входящими в *esse*, то она обладает *percipi*, и мы никогда не смогли бы *заключить*, что она воспринимаема, — разве только из суждения (которое уже упоминалось), что она является как воспринимаемой, так и чем-то еще. Соответственно, если утверждение, что *percipi* образует часть того целого, которое называется реальностью, имеет хоть какую-то значимость, оно должно означать, что это целое является органическим по крайней мере в том смысле, что другая его составная часть (или части) *не* имеет места, если отсутствует *percipi*, даже если *percipi* может встречаться и без нее. Назовем эти другие составные части *х*. Суждение, что *esse* заключает в себе *percipi* и что, следовательно, из *esse* можно вывести *percipi*, значимо только в том случае, если *percipi* выводимо из *х*. Вопрос о том, содержит ли целое *esse* в ка­честве своей части *percipi*, осмыслен, таким образом, только в том случае, если одна часть — «*х*» — необходимо связана с другой частью — «*percipi*». (3) И это третий возможный смысл суждения «*esse есть percipi*»,— причем, по-видимому, единственный, имею­щий значение. «*Esse* есть *percipi*» утверждает, что везде, где имеет­ся *х*, имеется также и *percipi* и что все, обладающее свойством *х*, обладает также другим свойством — оно *воспринимаемо*. И в та­ком случае было бы удобно далее использовать термин *esse* для обозначения *одного лишь х*. Я не хочу тем самым поднимать вопрос о том, включает или не включает «реальное» не только *х*, но и *percipi*. Меня вполне устраивает, что мое определение *esse* как обозначающего *х* следует считать произвольным вербальным опре­делением. Как бы то ни было, единственный интересный вопрос здесь — можно ли *percipi* вывести из *х*, и я предпочел бы выра­зить его в такой форме: можно ли *percipi* вывести из *esse*? Давайте только условимся, что, когда я говорю *esse*, это не означает *per­cipi*: этот термин обозначает лишь тот *х*, который идеалисты (возможно, с полным правом) включают *наряду с percipi* в *свой* смысл термина *esse*. То, что такой *х* существует, они вынуждены допустить ценой превращения суждения в *абсолютную* тавтоло­гию; а то, что из этого *х* можно вывести *percipi*, им приходится допустить ценой превращения его в совершенно пустое аналити­ческое суждение. Бессмысленно спорить, следует или не следует только *х* называть *esse*; стоит, однако, обсудить вопрос о том,является ли *percipi* необходимо связанным с *х*.

Мы обнаружили неопределенность связки в суждении «*esse* есть *percipi*» и видим, что этот принцип устанавливает такое соотноше­ние терминов, что, какими бы свойствами ни обладал *один* из них, который я называю *esse*, он обладает *также* тем свойством, что яв­ляется воспринимаемым. Этот принцип утверждает необходимую связь между *esse*, с одной стороны, и *percipi* — с другой; каждое из этих двух разных слов является особым термином, причем в *esse* не входит то, что обозначается термином *percipi*. Мы имеем дело, следовательно, с *необходимым синтетическим* суждением, которое я пытаюсь опровергнуть. И могу сказать сразу, что, понимаемое та­ким образом, оно не может быть опровергнуто. Если идеалист ста­нет утверждать, что оно является просто самоочевидной истиной, я скажу только, что мне оно таким не кажется. Но я убежден, что ни один идеалист никогда так не считал. Хотя то, что два разных термина с необходимостью связаны, является единственным смыс­лом, который может иметь «*esse* есть *percipi*», если оно истинно и значимо, это суждение *может* иметь и другой смысл, если оно лож­но, но в то же время значимо (important falsehood). Я убежден, что все идеалисты исповедуют эту «осмысленную ложь». Они не со­знают, что если суждение «*esse* есть *percipi*» истинно, то оно долж­но быть *просто* самоочевидной синтетической истиной; они либо отождествляют его с другим суждением, которое ложно в силу своей противоречивости, либо приводят это последнее как его ос­нование (reason). Если они этого не делают, то им приходится при­знать, что «*esse* есть *percipi*» является совершенно необоснованным утверждением; а признав его *необоснованность*, они не могут счи­тать его истинность очевидной. Суждение «*esse* есть *percipi*» в при­нятом нами смысле *может*, правда, быть истинным,— я не в со­стоянии его опровергнуть. Но, отчетливо поняв этот смысл, никто не *поверил* бы, пожалуй, что оно истинно.

Идеалисты, как мы видели, утверждают, что все, что восприни­маемо, является таковым *с необходимостью*. И проповедуя это учение, они обычно говорят, что «объект восприятия непредста­вим отдельно от субъекта». До сих пор я занимался выяснением того, каким должен быть смысл этого суждения, если оно являет­ся осмысленной истиной. Теперь я хотел бы показать, что оно мо­жет иметь смысл, но быть при этом ложным в силу своей противо­речивости.

Из истории философии хорошо известно, что все *необходимые* истины, а в особенности те из них, противоположность которых полагается непредставимой, обычно считались *аналитически­ми* — в том смысле, что отрицать их было бы противоречиво. До Канта считалось, что многие истины можно доказать единственно с помощью закона противоречия. Но это ошибка, и ее делают даже лучшие из философов. И после Канта многие продолжали ут­верждать это; известно, впрочем, что среди философов, которые действительно заслуживают того, чтобы их называли идеалистами, стало модным утверждать, что истины являются *одновременно* и аналитическими и синтетическими. Меня не интересуют многочис­ленные основания, которые они приводят для доказательства это­го утверждения: возможно, что в некоторых отношениях оно по­лезно и истинно. Но если мы понимаем «аналитическое» в том смыс­ле, что оно доказывается *единственно* с помощью закона противо­речия, то очевидно (если при этом под «синтетическим» понимать то, что *не* доказывается единственно с помощью этого закона), что никакая истина не может быть одновременно и аналитической и синтетической. Впрочем, как мне кажется, когда утверждают, что истины могут быть одновременно и аналитическими и синте­тическими, все-таки имеют в виду и этот смысл. В самом деле, край­не маловероятно, чтобы столь существенный в историческом плане смысл слов «аналитическое» и «синтетическое» можно было пол­ностью отбросить, тем более что мы не обнаруживаем ясно выра­женного признания, что его отбрасывают. В таком случае можно предположить, что на современных идеалистов повлияло то воз­зрение, согласно которому некоторые истины можно доказать единственно с помощью закона противоречия. Конечно, они специаль­но оговаривают, что истины *не* могут быть таким способом доказа­ны; но это отнюдь не убеждает в том, что они не допускают и об­ратное,— ведь очень легко придерживаться двух противоречащих друг другу мнений. Думаю, что идеалисты пришли к этой особой теории, об отношении субъекта и объекта через восприятие, так как они считают это отношение аналитической истиной в том узком смысле, что она доказывается единственно с помощью закона про­тиворечия.

Видимо, идеалист настаивает на необходимой связи объекта и субъекта главным образом потому, что не видит их *различия*. Он вообще не видит, что их *два*. Когда он думает о «желтом» и об «ощу­щении желтого», он не замечает, что в последнем есть нечто, отсут­ствующее в первом. Если это так, то отрицать, что желтое когда- либо может *быть* отдельно от ощущения желтого,— значит отри­цать, что желтое может быть иным, чем оно есть, поскольку жел­тое и ощущение желтого абсолютно тождественны. Утверждать, что желтое с необходимостью является объектом восприятия,— зна­чит утверждать, что желтое с необходимостью является жел­тым,— это суждение чисто тавтологическое и, следовательно, до­казывается единственно с помощью закона противоречия. Разу­меется, это суждение предполагает, что восприятие все же отли­чается от желтого, иначе мы не могли бы настаивать на том, что желтое является ощущением. Аргумент, таким образом, и утвер­ждает, и отрицает, что желтое и ощущение желтого различны,— и этого довольно, чтобы его опровергнуть. Но это противоречие легко проглядеть, ибо хотя мы и убеждены, по другим основаниям, что «восприятие» означает нечто, причем это «нечто» — чрезвычай­но важная вещь, однако никогда ясно не сознаем, *что* же именно оно означает, и потому в каждом отдельном случае не замечаем его. Возникает своего рода антиномия: (1) восприятие *есть* нечто уни­кальное и отличное от всего остального; (2) восприятие зеленого совершенно неотличимо от зеленого. Эти суждения не могут быть оба истинными. Идеалисты, соглашаясь и с тем и с другим, выхо­дят из положения, рассматривая эти суждения в разных отноше­ниях.

Многие идеалисты отвергли бы, как совершенно беспочвенное, обвинение в том, что они не различают ощущение (или идею), и то, что можно назвать его объектом. Наверное, они не просто отлича­ют зеленое от ощущения зеленого, но и особо настаивают на таком отличии в своих системах; пожалуй, они только уточнили бы, что ощущение и объект ощущения образуют неразделимое единство. Отмечу, однако, что многие из тех, кто на словах признает это раз­личие, не снимают с себя тем самым обвинения в том, что отрицают его на деле. Ибо существует весьма распространенная в наши дни среди философов теория, по которой, если свести ее к сути дела, два различных предмета одновременно различны и тождественны. На­стаивают на различии, но *тут же* утверждают, что различные предметы образуют «органическое единство» и что, входя в такое единство, каждый из них не будет таким, каков он *вне своего отношения к другому*. Следовательно, рассматривать каждый из них сам по себе — значит производить *незаконную абстракцию*. Признание «органических единств» и «незаконных абстракций» считается од­ним из главных завоеваний современной философии. Но какой смысл придается этим терминам? Абстракция является незаконной лишь в том случае, когда мы пытаемся утверждать о *части* (т. е. о том, что абстрагировано) то, что можно утверждать только в отношении *целого*, которому эта часть принадлежит. Делать этого, разумеет­ся, не следовало бы. Но то, как этот принцип обычно применяют, вряд ли может принести пользу. Считают, как правило, что неко­торые абстракции *во всех случаях* незаконны и что, когда бы вы ни пытались утверждать *что бы то ни было о части* органическо­го целого, тó, что вы утверждаете, может быть истинным только в отношении всего целого. Этот принцип отнюдь не является по­лезным и истинным, он очевидно ложен. Ведь если целое может и даже *должно* заменяться частью во всех суждениях и для различ­ных целей, то это происходит лишь по той причине, что оно абсо­лютно тождественно части. Поэтому когда говорят, что зеленое и ощущение зеленого безусловно различны, но тем не менее нераз­делимы или что рассматривать одно в отрыве от другого было бы незаконной абстракцией, то, по существу, утверждают, что хотя две эти вещи и различны, вы не только можете, но и должны от­носиться к ним как если бы они не были различными. И многие фи­лософы, признавая различие, тем не менее, вслед за Гегелем, смело отстаивают свое право (хотя и более невразумительно) его отри­цать. Принцип органических единств, как и принцип единства ана­лиза и синтеза, используют главным образом для оправдания воз­можности *одновременно* утверждать два противоречащих друг другу суждения там, где в этом возникает нужда. В данном вопро­се, как и в других, главной заслугой Гегеля было возведение ошиб­ки в принцип и изобретение для нее названия. Как показывает опыт, эту ошибку могут допустить наравне с другими людьми и философы, поэтому неудивительно, что у него были последовате­ли и почитатели.

Итак, я показал, что когда идеалист постулирует принцип «*esse* есть *percipi*», то подразумевает следующее: все, что восприни­маемо, *должно* быть таковым. Я показал также, что идеалист *мо­жет* отождествить с этим суждением или привести в качестве его основания ложное (в силу своей противоречивости) суждение. Но здесь я хотел бы прервать эту свою аргументацию. Суждение «*esse* есть *percipi*», как мы видели, содержит два термина, которые от­личаются друг от друга так же, как, например, «зеленое» и «слад­кое», и утверждает, что все, присущее одному, присуще также и другому: оно утверждает, что «существование» и «воспринимае­мость» необходимым образом связаны; что все, что *есть*, *также* воспринимаемо. Согласен, что это нельзя непосредственно опро­вергнуть. Но я убежден, что это ложно; и любой, кто видит, что *esse* и *percipi* столь же различны, как «зеленое» и «сладкое», готов поверить в то, что все, что *есть*, *при этом* воспринимается, не боль­ше, чем в то, что все зеленое является также сладким. Я утвер­ждал, что никто не поверил бы, что *esse* есть *percipi*, если бы видел, как *esse* отличается от *percipi*,— но *это* я доказывать не буду. Я утверждал, что все, кто по-настоящему убеждены, что *esse* есть *percipi*, отождествляют с этим принципом или считают его основа­нием противоречивое суждение, — но и это я не стану доказывать. Я только попытаюсь разъяснить, что некоторые суждения, в истин­ности которых многие убеждены, являются ложными. В них ве­рят и, не будь этой веры, не стали бы верить в «*esse* есть *percipi*»,— но это я также вынужден оставить без доказательства.

Я перехожу, таким образом, от неинтересного вопроса «явля­ется ли *esse percipi*?» к еще менее интересному и неуместному на первый взгляд вопросу «что такое ощущение или идея».

Все мы знаем, что ощущение синего отличается от ощущения зеленого. Но ясно, что если оба они — *ощущения*, то у них есть что-то общее. В чем состоит это общее? И как это общее соотносится с тем, в чем они различны?

Я буду называть это общее «сознанием», не вдаваясь при этом в вопрос, что это такое. В каждом ощущении мы имеем два разных элемента: (1) «сознание», по отношению к которому все ощущения подобны друг другу; и (2) что-то еще, что отличает одно ощущение от другого. Позволю себе называть этот второй элемент «объек­том» ощущения,— по-прежнему не поясняя, что здесь имеется в виду.

Итак, в каждом ощущении есть два элемента, один из которых я называю сознанием, а другой — объектом сознания. Так и дол­жно быть, если ощущения синего и зеленого, различные в одном отношении, сходны в другом: ведь синее есть один объект ощущения, а зеленое — другой; сознание же, общее этим ощущениям, отли­чается от каждого из объектов.

Однако иногда ощущение синего существует в моем сознании, а иногда — нет; и, если мы знаем, что ощущение синего включает два разных элемента — сознание и синее, встает вопрос: что же именно существует — сознание, синее или то и другое вместе,— когда существует ощущение синего? Одно, по крайней мере, ясно: все эти альтернативы друг от друга отличаются. Так что если кто-то говорит, что высказывание «синее существует» *тождественно* высказыванию «и синее, и сознание существуют», он ошибается, причем впадает тем самым в противоречие.

Но ясно также и другое: если существует ощущение, то несом­ненно существует и сознание. Ибо когда я говорю, что ощущение синего и ощущение зеленого существуют, то имею в виду, что то общее, благодаря чему их называют ощущениями, существует в любом случае. Значит, остается такая альтернатива: *или* сознание и синее оба существуют, *или* существует одно сознание. Если, сле­довательно, кто-то говорит, что существование синего равноценно существованию ощущения, то он ошибается, причем противо­речит себе, так как утверждает *или* то, что синее есть то же самое, что синее вместе с сознанием, *или* то, что оно тождественно одно­му сознанию.

Поэтому отождествлять «синее», да и другие так называемые «о*бъекты*» ощущения, с соответствующими ощущениями — зна­чит всякий раз ошибаться, впадая в противоречие. Это значит отож­дествлять часть либо с целым, которому она принадлежит, либо с другой частью того же целого. Когда говорят, что утверждение «синее существует» *бессмысленно*, если мы не подразумеваем «ощу­щение синего существует», то говорят что-то явно ложное и про­тиворечивое. Когда говорят, что существование синего непред­ставимо отдельно от существования ощущения, нам, *вероятно*, хотят сообщить, пользуясь этим смутным выражением, что-то про­тиворечивое. Ибо мы можем и должны представлять, что сущест­вование синего совершенно отлично от существования ощуще­ния. Мы можем и должны представлять, что синее существует, а ощущение синего при этом может и не существовать. Что каса­ется меня, то я не только это представляю, но и считаю истинным. Поэтому одно из двух: или это ужасающее заявление о непредста­вимости является ложным и противоречивым, или оно означает лишь, что синее *фактически* никогда не может существовать, если при этом не существует ощущения синего.

По моему мнению, еще ни одному философу не удалось успеш­но разрешить это противоречие: самые поразительные результаты и идеализма и агностицизма получены только благодаря отождест­влению синего с ощущением синего; *esse* отождествляют с *percipi* единственно потому, что *то, что дано в восприятии*, считают тож­дественным *его восприятию*. Пожалуй, очевидно, что эту ошибку совершили и Беркли, и Милль; ее делают и современные идеалис­ты,— я надеюсь, что вскоре это покажется более правдоподобным. А сейчас приведу основания для своего мнения. Первое. Язык не предлагает нам никаких средств отсылки к таким объектам, как «синее», «зеленое» и «сладкое»; явным насилием над языком будет называть их «предметами», «объектами» или «элементами», — оста­ется называть их «ощущениями». Подобно этому, у нас нет гото­вых средств отсылки к таким объектам, как «каузальность», «по­добие» или «тождественность»; остается называть их «идеями», «по­нятиями» или «представлениями». Но если бы в прошлом философы четко различали ощущение (или идею) и то, что я назвал его объ­ектом, вряд ли у них не было бы специального термина (name) для последнего. Для обозначения этих двух разных «вещей» (если я могу их так называть) всегда существовал один-единственный тер­мин; и значит, в какой-то степени вероятно, что философы счита­ли эти «вещи» *не* особыми и различными вещами, по одной и той же вещью. Во-вторых, есть очень хорошее объяснение, почему они должны были так считать: когда мы с помощью интроспекции пы­таемся понять, что такое ощущение синего, очень легко подумать, что перед нами находится только один элемент. Элемент «синее» довольно легко отличить, но другой элемент (который я назвал «сознанием») зафиксировать чрезвычайно трудно. О том, что мно­гим людям вовсе не удается его уловить, достаточно свидетельст­вует само существование материализма. И вообще, то, что делает ощущение синего ментальным фактом, кажется, ускользает от нас: оно, если использовать метафору, как бы прозрачно — мы смотрим сквозь него и не видим ничего, кроме синего; мы убежде­ны, что *нечто* *существует*, но *каково* оно — ни один философ, по-моему, до сих пор не постиг.

Но это отступление. Пока что мы установили, что в каждом ощу­щении (или идее) надо различать два элемента: (1) «объект» — то, чем ощущения отличаются друг от друга; (2) «сознание» — то, что принадлежит им всем, что делает их ощущениями или менталь­ными фактами. Если это так, то когда существует ощущение (или идея), мы должны выбирать: существует либо один объект, либо одно сознание, либо существуют оба. Я показал, что одна из этих альтернатив, а именно существование одного лишь объекта, исклю­чается, ибо мы безусловно утверждаем существование ментально­го факта. Остается выяснить: существуют ли они оба? — или су­ществует одно сознание? До сих пор обычно отвечали, что сущест­вуют оба.

Ответ этот основан на достигнутом к сегодняшнему дню по­нимании характера отношения «объекта» и «сознания» в любом ощу­щении (или идее). Утверждают, что то, что я называю «объектом», является просто «содержанием» ощущения или идеи, и что в любом случае мы можем различать два и только два элемента: (1) тот факт, что существует чувство или восприятие, и (2) *то, что* чувствуется или воспринимается; говорят, что ощущение (или идея) есть некое целое, в котором мы различаем два «неотъемлемых аспекта» — «со­держание» и «существование». Я попытаюсь показать, что этот ана­лиз ложен; с этой целью зададим вопрос, который сначала может показаться странным: что имеют в виду, когда говорят, что одна вещь является «содержанием» другой? Странно об этом спраши­вать — ведь термин «содержание» используется так, словно каж­дый должен его понимать. Но я хотел бы показать, что «синее» *не* есть содержание ощущения синего, больше того, что если бы оно им и было, то такой анализ упустил бы самый важный элемент в ощущении синего. Необходимо подробно разъяснить, что именно я буду отрицать.

Итак, что же подразумевается под словами, что одна вещь есть «содержание» другой? Возьмем синий цветок. Прежде всего я хотел бы отметить, что «синее» по праву считают частью его содержания. Поэтому, если мы утверждаем также, что оно есть часть содержа­ния ощущения синего, это означает, что к другим частям (если они имеются) этого целого оно находится в том же отношении, что и к другим частям цветка, — и только это мы и утверждаем; невозмож­но, чтобы «синее» относилось к ощущению синего как-то иначе, чем к синему цветку. Мы видели, что ощущение синего содержит, кроме синего, по крайней мере еще один элемент, а именно то, что я называю «сознанием»; это и делает его ощущением. Говоря, что синее есть содержание ощущения, мы полагаем, что отношение его к «сознанию» такое же, как и к другим частям синего цветка — и не более того. Не хочу вникать в вопрос, каково это отношение между «синим» и «синим цветком», в силу которого мы называем первое частью «содержания» второго. Для моих целей достаточно, что это общее отношение чаще всего и подразумевают, когда гово­рят о вещи и ее качествах, и оно таково, что высказывание о суще­ствовании вещи предполагает также существование качеств. *Со­держание* вещи есть *то, что*, как мы считаем, существует, когда существует сама вещь.

Когда, следовательно, синее считают частью содержания «ощу­щения синего», последнее толкуется как если бы оно было целым, устроенным точно так же, как устроена любая другая «вещь». «Ощу­щение синего», с этой точки зрения, отличается от синей бусины или синей бороды точно так же, как эти последние отличаются друг от друга: синяя бусина сделана из стекла, а синяя борода состоит из волос. «Ощущение синего» отличается от них тем, что вместо стекла или волос предполагает сознание. Отношение синего к соз­нанию точно такое же, как его отношение к стеклу или волосам: во всех трех случаях мы имеем дело с *качествами* некоторых *вещей*.

Но, как я только что сказал, ощущение синего разделяют на «содержание» и «существование» и о синем говорят, что оно состав­ляет *все* содержание (the content) идеи синего. Здесь есть неясность, а возможно, и ошибка, которую я должен по ходу дела отметить. Термин «содержание» можно использовать в двух смыслах. Если мы используем «содержание» как эквивалент тому, что м-р Брэдли называет «*что*» («*what*»), и подразумеваем под ним то *целое*, кото­рое существует, когда существует вещь, тогда синее безусловно не есть *все* (*the*) содержание ощущения синего: ведь *частью содер­жания* ощущения является, в этом смысле термина, тот другой эле­мент, который я назвал сознанием. Разделение этого ощущения на «содержание», «синее», с одной стороны, и простое существова­ние — с другой, является поэтому несомненно ложным; здесь мы снова имеем дело с противоречивым отождествлением суждений «синее существует» и «ощущение синего существует». Но есть и другой смысл, в котором синее можно по праву считать *всем* (*the*) содержанием ощущения,— а именно тот смысл, в котором содержа­ние, подобно *eidos*, противопоставляется «субстанции» или «ма­терии». Ибо элемент «сознания», являясь общим для всех ощуще­ний, может рассматриваться и рассматривается в каком-то смысле как их «субстанция»; под «содержанием» каждого из ощущений имеется в виду то, чем одно из них отличается от другого. В этом смысле, следовательно, о «синем» можно сказать, что оно есть *все* (*the*) содержание ощущения; но тогда разделение на «содержа­ние» и «существование» по меньшей мере вводит в заблуждение, поскольку в «существование» должно входить «*то, что* сущест­вует» в ощущении и отличается от синего.

Общепринятое мнение, следовательно, таково: синее относится к ощущению (или идее) синего как его *содержание*, и если это вер­но, то синее есть часть *того, что* считают существующим, когда говорят о существовании ощущения. Сказать, что существует ощу­щение, — значит сказать, что синее существует, и вместе с тем, что «сознание» — называем ли мы его субстанцией, всем содержанием которой является синее, или другой частью содержания — тоже существует. Любое ощущение (или идея) есть некая «*вещь*», а так называемый объект его — качество этой вещи. Такая «вещь» есть то, о чем мы думаем, когда представляем *ментальный образ*. По­следний же представляют так, будто он относится к тому, образом чего является (если какая-либо такая вещь существует), в точнос­ти так, как зеркальное отражение соотносится с тем, что оно от­ражает. В обоих случаях налицо тождество содержания, и зеркаль­ный образ отличается от образа в сознании только тем, что в пер­вом случае другой составной частью образа является «стекло», а во втором — сознание. Если образ отображает синее, то это «со­держание» образа не имеет какого-либо отношения к сознанию, помимо того, какое оно имеет к стеклу: синее является *всего лишь* *содержанием* образа. И благодаря тому, что все ощущения (или идеи) рассматриваются как *целостные единицы* этого описания — вещи в сознании, вопрос: «Что мы познаем?» — отождествляют с вопросом: «Какое у нас есть основание предполагать, что вне соз­нания существуют вещи, *соответствующие* тем, которые находят­ся в нем?».

Хочу подчеркнуть следующее: (1) у нас нет оснований считать, что такие вещи, как ментальные образы, вообще существуют, — что синее *есть* часть содержания ощущения синего, и (2) даже если ментальные образы и существуют, то ни один ментальный образ и ни одно ощущение (или идея) не являются *только* вещами такого рода: синее, даже будучи частью содержания образа, ощущения (или идеи) синего, всегда *при этом* относится к ним еще и совер­шенно иначе; это иное отношение, упущенное в традиционном анализе, и есть то *единственное*, что вообще делает ощущение си­него ментальным фактом.

Правильный анализ ощущений или идей таков. Общий всем им элемент, который я назвал «сознанием», действительно являет­ся сознанием. Ощущение в действительности есть ситуация «зна­ния», «осведомленности о» чем-то или «восприятия» чего-то. Зная, что ощущение синего существует, мы фактически знаем, что сущест­вует осведомленность о синем. И эта осведомленность сама по се­бе не есть просто нечто особое, уникальное, полностью отличное от синего (а как мы до сих пор видели, она должна быть таковой): она также имеет совершенно особое, уникальное отношение к си­нему, отношение, которое *не* соотносит вещь или субстанцию с со­держанием или одну часть содержания с другой его частью. Это отношение есть именно то, что мы всегда подразумеваем под «зна­нием». Иметь в сознании «знание» о синем — *не* значит иметь в соз­нании «вещь» (или «образ»), содержанием которой является синее. Быть осведомленным об ощущении синего — *не* значит быть осве­домленным о ментальном образе, о «вещи», составными частями ко­торой являются «синее» и некий другой элемент, в том же смысле, в каком синее и стекло являются составными частями синей буси­ны. Это значит быть осведомленным об осведомленности о синем: «осведомленность» берется в обоих случаях совершенно в одном и том же смысле. Этим элементом, как мы видели, явно пренебрега­ет теория «содержания»; ей никак не удается выразить, что в ощу­щении синего присутствует это уникальное отношение между си­ним и другой составной частью. И я утверждаю, что это упущение *не* есть просто небрежность в выражении, но обязано тому факту, что, хотя, как философы признали, под сознанием (consciousness) под­разумевается *нечто* особое, они тем не менее никогда ясно не пред­ставляли, *каково* же это нечто. Они не могли удержать перед собой в сознании (before their minds) *это нечто* и *синее* и сравнить их так же, как можно сравнить *синее* и *зеленое*. И это происходит по той причине, которую я привел выше: как только мы пытаемся фик­сировать свое внимание на сознании и рассмотреть, *каково* оно, оно словно исчезает — как если бы перед нами была просто пустота. Ког­да мы пытаемся всмотреться с помощью интроспекции в ощущение синего, все, что мы можем увидеть, — это синее: другой элемент как бы прозрачен. Однако его *можно* отличить, если присмотреть­ся повнимательнее и если знать, что искомое нечто существует. Моя главная цель в этом параграфе — постараться заставить читателя *увидеть* это; но я боюсь, что мне едва ли удастся ее вы­полнить.

Если, следовательно, ощущение синего включает (помимо си­него) *как* уникальный элемент «осведомленность», *так* и уникаль­ное отношение этого элемента к синему, то могу пояснить, что же я имею в виду, утверждая две разные вещи: (1) что синее, видимо, вовсе не есть часть содержания ощущения и (2) что, даже если бы оно и было такой частью, ощущение все-таки никогда не было бы ощущением синего (*оf* blue), если бы синее имело к нему только та­кое отношение. Первую гипотезу сейчас можно выразить так: если синее есть часть содержания ощущения, то в том случае, когда су­ществует ощущение синего, существует и *синяя осведомленность*; форма выражения, быть может, и пострадала, но тем не менее она передает именно то, что должно подразумеваться и подразумева­ется в высказывании, что синее является, в таком случае, *содержа­нием* сознания или восприятия. Являются или не являются мое сознание и осведомленность синими, когда я ощущаю синее, — об этом интроспекция не позволяет мне с уверенностью судить; но не вижу оснований думать, что они являются синими. Однако это не­важно — ибо интроспекция *все-таки* (*does*) позволяет решить, что истинно следующее: я осведомлен *о* синем, и под этим я подразу­меваю, что моя осведомленность имеет к синему совершенно иное и особое отношение. Я допускаю возможность, что моя осведомлен­ность является синей — *так же*, как и синева (being of blue). Но я совершенно уверен в том, что она является осведомленностью о синем, т.е. имеет к синему простое и уникальное отношение, одно существование которого уже позволяет нам с полным правом раз­личать знание о предмете и познанный предмет, сознание и мате­рию. И этот результат я могу выразить следующим образом: так называемое *содержание* ощущения есть на самом деле то, чем я на­зывал его с самого начала, — это *объект* ощущения.

Но если все это верно, то что отсюда следует?

Идеалисты признают, что реально существуют некоторые ве­щи, о которых они не осведомлены. Например, они думают, что есть некоторые вещи, не являющиеся неотъемлемыми аспектами *их* вос­приятия, даже если они и являются неотъемлемыми аспектами какого-либо другого восприятия. Далее, они утверждают, что неко­торые из вещей, о которых они иногда осведомлены, реально суще­ствуют, даже когда они не осведомлены о них: так, они считают, что иногда осведомлены о других сознаниях, продолжающих сущест­вовать, даже когда они о них не знают. Они, следовательно, подчас осведомлены о чем-то, что *не* является неотъемлемым аспектом их собственного восприятия. Они действительно *знают некоторые* вещи, *не* являющиеся просто частью или содержанием их воспри­ятия. И мой анализ ощущения должен был показать, что всегда, когда я имею простое ощущение (или идею), я фактически осведом­лен о чем-то, что в равной мере и в том же смысле *не* является не­отъемлемым аспектом моего восприятия. Осведомленность, вхо­дящая, как я утверждал, в ощущение, и есть тот уникальный факт, который конституирует любого рода знание: «синее» в той же сте­пени объект, а не просто содержание моего восприятия (когда я его воспринимаю), как и самая возвышенная и независимая реаль­ная вещь, о которой я осведомлен. Следовательно, вопрос о том, как нам «вырваться из круга наших собственных идей и ощущений», просто не существует. Иметь ощущение — значит уже *быть* вне этого круга. Это значит знать что-то, так же подлинно и реально *не* являющееся частью *моего* восприятия, как и все, что я вообще могу знать.

И, видимо, я не ошибаюсь, утверждая, что причина, по ко­торой идеалисты предполагают, что все, что *есть*, должно быть не­отъемлемым аспектом некоторого восприятия, состоит в том, что они считают по крайней мере некоторые вещи неотъемлемыми ас­пектами *их* восприятия. Разумеется, они ни в чем так твердо не убеждены, как в том, что неотъемлемым аспектом их восприятия является то, что они называют *содержанием* своих идей и ощуще­ний. Поэтому, когда всякий раз оказывается, что это нечто (вне за­висимости от того, будет ли оно еще и содержанием или нет), во всяком случае, *не* является неотъемлемым аспектом его восприя­тия, то с готовностью признается, что ничего из того, что *мы* вооб­ще воспринимаем, не является таким неотъемлемым аспектом. Но, если мы никогда не воспринимаем ничего, кроме того, что *не* есть не­отъемлемый аспект *этого* восприятия, как же мы можем сделать вывод, что вообще что-то, не говоря уже обо *всем*, есть неотъемле­мый аспект *какого-либо* восприятия? И тогда становится ясно, сколь необоснованно допущение «*esse* есть *percipi*».

Но, я думаю, вполне понятно, что если бы объект ощущения был, как полагают идеалисты, *не* объектом, но просто содержанием этого ощущения, если бы, так сказать, он реально был неотъ­емлемым аспектом восприятия, то ни один идеалист никогда не мог бы быть осведомлен ни о себе, ни о каком-либо другом реальном предмете. Ибо отношение ощущения к его объекту, разумеется, то же самое, что и отношение любого другого восприятия к его объ­екту; и в этом согласны друг с другом даже сами идеалисты; они охотно соглашаются и с тем, что *то, о чем* (*what*) судят, мыслят или что воспринимают, есть *содержание* суждения, мышления или вос­приятия, и с тем, что голубое есть содержание ощущения голубо­го. Однако если это так, то когда идеалист думает, что он *осведом­лен* о себе или о ком-то еще, то на самом деле он не может быть ос­ведомлен. Дело в том, что по его собственной теории он сам и этот другой человек в действительности являются только *содержани­ями* осведомленности, которая осведомлена совершенно ни о чем. Можно сказать лишь то, что у него имеется осведомленность вмес­те с определенным содержанием: не может того быть, чтобы у не­го было сознание *о* чем-то. И точно так же он не осведомлен ни о том факте, что он существует, ни о том, что реальность духовна. Реальный факт, который он описывает в своих понятиях, состоит в том, что его существование и духовная природа реальности суть *содержания* осведомленности, которая осведомлена ни о чем, а по­тому не осведомлена и о своем собственном содержании.

И далее, если все, о чем, по его мнению, он осведомлен, на де­ле есть просто содержание его собственного опыта, у него явно нет *основания* утверждать, что кроме него что-либо существует; конеч­но, сохраняется возможность существования других людей — со­липсизм не следует отсюда с необходимостью; но ни из одного своего положения идеалист не сможет заключить, что солипсизм не яв­ляется истинным. Собственное его существование будет, разумеет­ся, следовать из посылки, что многие вещи суть содержания *его* восприятия. Но ведь все, о чем, по его мнению, он осведомлен, в реальности есть просто неотъемлемый аспект этой осведомленнос­ти, и эта посылка не позволяет сделать вывод, что какое-либо из содержаний (а еще менее – какие-то другие сознания) вообще су­ществуют, кроме как в качестве неотъемлемого аспекта его осве­домленности, другими словами, как часть его самого.

Таковы подлинные, а не выдуманные идеалистом следствия из его предположения, что объект восприятия в реальности есть прос­то какое-то содержание или неотъемлемый аспект этого восприя­тия. Если, с другой стороны, нам будет ясна природа того особого отношения, которое я назвал «осведомленностью *о чем-то*»; если мы увидим, что *эта последняя* в равной мере входит в состав *каж­дого* восприятия — от простейшего ощущения до самых развитых перцепции и рефлексии — и что *она* фактически является един­ственным существенным элементом восприятия — единственной вещью, которая одновременно обща и специфична для всех воспри­ятий, тем единственным, что позволяет нам называть какой-либо факт ментальным; если, далее, мы признаем, что эта осведомлен­ность такова и во всех случаях должна быть таковой, что ее объект, когда мы о нем осведомлены, в точности такой же, каким он был бы, не будь мы о нем осведомлены,— тогда становится ясно, что су­ществование стола в пространстве имеет точно такое же отноше­ние к моему восприятию *его*, как существование моего собственно­го восприятия — к моему восприятию *этого* последнего. О том и другом мы просто осведомлены; если мы осведомлены, что сущест­вует одно, мы осведомлены точно так же, что существует и другое. И если верно, что мое восприятие может существовать даже в том случае, когда я не осведомлен о его существовании, то у нас точно такие же основания считать, что и стол тоже может это делать. Поэтому, когда Беркли полагал, что единственной вещью, о кото­рой мы непосредственно осведомлены, являются наши собствен­ные ощущения и идеи, он ошибался; и, когда Кант полагал, что объективность вещей в пространстве *состоит* в том, что они суть «Vorstellungen», отношения между которыми иные, нежели меж­ду теми же «Vorstellungen» в субъективном восприятии, он тоже ошибался. Я столь же непосредственно осведомлен о существовании материальных предметов в пространстве, как и о своих собственных ощущениях; и *то, о чем* я осведомлен в отношении каждого, пол­ностью совпадает: а именно в одном случае реально существует материальный объект, а в другом — реально существует мое ощу­щение. Итак, по поводу материальных вещей требуется ответить на вопрос: «На чем основано наше предположение, что существует не нечто, *соответствующее* нашим ощущениям?», а на вопрос: «Ка­кие у нас основания полагать, что материальные предметы *не* су­ществуют, если *их* существование засвидетельствовано точно таким же образом, как существование наших ощущений?». То, что су­ществуют и те и другие, *может* быть ложным. Но если основание для сомнения в существовании материи состоит в том, что она есть неотъемлемый аспект нашего восприятия, то такое же рассужде­ние убедительно докажет, что не существует и наше восприя­тие, поскольку оно также должно быть неотъемлемым аспектом нашего восприятия *его* самого. Единственно *здравой* (reasonable) альтернативой допущению, что материя существует *наравне* с ду­хом, является абсолютный скептицизм: одинаково вероятно и не­вероятно, что вообще *ничего* не существует. Все же остальные пред­положения: и предположение агностика — что все-таки что-то су­ществует, и предположение идеалиста — что существует дух, яв­ляются, если у нас нет основания верить в [существование] мате­рии, столь же беспочвенными, как и самые нелепые предрассудки.

1. Moore G. Е. Philosophical Studies. L., 1922. P. VIII. [↑](#footnote-ref-1)
2. Passmore John. A Hundred Years of Philosophy. L., 1970. P. 207. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Esse* есть *percipi* — Быть — значит быть воспринимаемым. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Esse* есть *percipere* — Быть — значит воспринимать. [↑](#footnote-ref-4)
5. *International Journal of Ethics*. Октябрь, 1902 г. [↑](#footnote-ref-5)