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 A есть B, B есть C, а C есть D, то A есть D. Если в таком доказательстве оба суждения «B есть C» и «C есть D» истинны, но «A есть B» ложно, то у нас не больше оснований утверждать, что A есть D, чем в том случае, когда ложны все три посылки. Отсюда, правда, не следует, что «A 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, нахо-

дится 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 «*B* есть *C*» и «*C* есть *D*»; но если, как я постараюсь показать, их «*A* есть *B*» ложно, то заключение «*A* 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* *. 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

---

* *Esse* есть *percipi* — Быть — значит быть воспринимаемым.

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*[2*]; 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 то́, 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 долгого обсуждения. Хочу только отметить, что сколь бы обоснованными они ни были, все-таки если *esse* не есть *percipi*, то они так же мало приближают нас к доказательству того, что реальность духовна, как если бы все они были ложными.

2* *Esse* есть *percipere* — Быть — значит воспринимать.

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*)» [3*]. 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 то́, что делает предмет реальным, 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

[3*] *International Journal of Ethics*. Октябрь, 1902 г.

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 x. Суждение, что *esse* заключает в себе *percipi* и что, следовательно, из *esse* можно вывести *percipi*, значимо только в том случае, если *percipi* выводимо из x. Вопрос о том, содержит ли целое *esse* в качестве своей части *percipi*, осмыслен, таким образом, только в том случае, если одна часть — «x» — 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 x, имеется также и *percipi* и что все, обладающее свойством x, обладает также другим свойством — оно *воспринимаемо*. И в таком случае было бы удобно далее использовать термин *esse* для обозначения *одного лишь* x. Я не хочу тем самым поднимать вопрос о том, включает или не включает «реальное» не только x, но и *percipi*. Меня вполне устраивает, что мое определение *esse* как обозначающего x следует считать произвольным вербальным определением. Как бы то ни было, единственный интересный вопрос здесь — можно ли *percipi* вывести из x, 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 x, который идеалисты (возможно, с полным правом) включают *наряду с percipi* в *свой* смысл термина *esse*. То, что такой x существует, они вынуждены допустить ценой превращения суждения в *абсолютную* тавтологию; а то, что из этого x можно вывести *percipi*, им приходится допустить ценой превращения его в совершенно пустое аналитическое суждение. Бессмысленно спорить, следует или не следует только x называть *esse*; стоит, однако, обсудить вопрос о том, является ли *percipi* необходимо связанным с x.

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 един-

ственно 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 обвинение 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 един-

ство, 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, то́, 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 по-

верить в то́, что все, что *есть*, *при этом* воспринимается, не больше, чем в то́, 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 ощущений 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* то́, что синее есть то же самое,

что синее вместе с сознанием, *или* то́, что оно тождественно одному сознанию.

Поэтому отождествлять «синее», да и другие так называемые «*объекты*» 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 то́, 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 мно-

гим людям вовсе не удается его уловить, достаточно свидетельствует само существование материализма. И вообще, то́, 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» — то́, чем ощущения отличаются друг от друга; (2) «сознание» — то́, 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 то́, 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) *то́, 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 то́, 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 εἶδος, 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 то́, 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 «*то́, 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 то́, 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 то́, 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 (*of* 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 мате-

рию. И этот результат я могу выразить следующим образом: так называемое *содержание* ощущения есть на самом деле то́, 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 то́, 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 содержани-

ем 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 *то́, 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 *то́*, *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?». То́, 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.