



<https://doi.org/10.23939/shv2023.02.030>

Джордж Едвард Мур

## СПРОСТУВАННЯ ІДЕАЛІЗМУ<sup>15</sup>

Загальний висновок сучасного ідеалізму про всесвіт – якщо він, звісно, взагалі його робить, – зводиться до того, що всесвіт *духовний*. Стосовно цього є два моменти, на які я хотів би звернути увагу. Незалежно від того, що саме такий висновок справді означає, він, беззаперечно, стверджує, (1) що всесвіт дуже відрізняється від того, яким ми звикли його бачити, і (2) він має доволі велику кількість властивостей, які, схоже, йому насправді не притаманні. Стільці, столи та гори дуже відрізняються від людей, але якщо весь усесвіт вважати духовним, то це, без сумніву, стверджувало б, що вони більш подібні до нас, ніж ми думаємо. Ідеаліст стверджує, що вони в певному сенсі живі та свідомі; і я не думаю, що така форма викладу є надто оманливою, якщо ми припустимо, що він дійсно вважає їхню справжню сутність дуже відмінною від тієї, яку ми звикли вбачати в них. До того ж, коли ідеалізм називає їх духовними, він водночас намагається вкласти у цей термін доволі велику кількість різноманітних властивостей. Якщо всесвіт вважати духовним, то він повинен не лише бути в якомусь сенсі свідомим, а й мати те, чим наділені ми, люди, як вищі форми свідомості, тобто, він повинен володіти інтелектом, бути цілеспрямованим і немеханічним. Загалом можна сказати, що це твердження “реальність є духовною” породжує та виражає віру в те, що всесвіт володіє всіма якостями, володіння якими, як вважається, робить нас, людей, вищими за речі, які здаються неживими: принаймні, якщо він не володіє саме тими, якими володіємо ми, він володіє не лише однією якістю, а й кількома іншими, які, згідно із тим самим етичним стандартом, вважатимуться тотожними або кращими за наші власні.

<sup>15</sup> Переклад з англійської Ігоря Карівця та Андрія Козубенка за участі Ірини Перхун. Науковий редактор Ігор Карівець. Перекладено за виданням: Moore, G. E. (1903). *The Refutation of Idealism. Mind, Volume XII, Issue 4*, 433–453. <https://doi.org/10.1093/mind/XII.4.433>.

Я звернув увагу на ці два моменти, адже у тонкощах філософських дискусій ми радше не бачимо значної різниці між ось таким ідеалістичним світоглядом та буденним, а також не звертаємо увагу на велику кількість тверджень, які ідеаліст повинен довести. На мою думку, саме завдячуючи цій чималій різниці та великій кількості різних якостей, які приписують усесвіту ідеалісти, питання істинності ідеалізму є таким цікавим і важливим. Проте зауважу, що під час дискусії ми доволі часто не враховуємо всіх аргументів, які необхідно додати до розгляду в рамках цього питання, зазвичай вважаючи оцінку одного чи декількох тверджень достатньою для підведення повноцінного підсумку. Я звертаю на це увагу, щоб не склалося враження, начебто заперечення чи доведення будь-яких аргументів, висвітлених у цій праці, достатньо для підтвердження справді цікавої та важливої гіпотези про духовну сутність реальності. Зі свого боку я хотів би зауважити: я аж ніяк не припускаю, що мої слова можуть спростувати ідею духовності реальності; до того ж, я не вважаю, що можливо заперечити хоча б одне із тверджень, які постають у випадку її істинності. Наскільки я знаю, реальність справді може бути духовною, і я сподіваюсь, що це так, але в “ідеалізмі” я вбачаю набагато ширше поняття, яке містить не тільки цей концепт, а й множинну, щонайменше, необхідних тверджень для його доведення. Дійсно, я вважаю, що сучасні ідеалісти в переважно вирізняються певними аргументами, які вони поділяють. Духовна сутність реальності, на мою думку, давно була частиною догмату теологів, проте їх не можна назвати “ідеалістами” лише на основі цього факту. Окрім того, я думаю, є справжні ідеалісти, які дотримуються деяких характерних тверджень без обов’язкового бачення їхньої достатності для підтвердження ідеалістичного висновку. Хоча я не заперечую можливості його доведення, я все ж критикуватиму істинність твердження, яке, на моє переконання, є необхідним для всіх ідеалістів. У такий спосіб я

зможу спростувати ідеалізм, адже не важливо наскільки продуманою й обгрунтованою є решта аргументів, якщо заперечення одного з ключових тверджень перетворить висновок на спекуляцію.

Уявімо, що в нас є ряд аргументів такого виду: оскільки  $A \in B$ ,  $B \in C$  і  $C \in D$ , з цього випливає, що  $A \in D$ . У такому випадку хибність хоча б однієї його частини робить висновок " $A \in D$ " недоведеним, адже у нас більше не буде впевненості в його істинності. Це, звісно, не гарантує, що " $A \in D$ " – хиба, проте в даній ситуації цей висновок доцільніше вважати лише недоведеним припущенням. Я критикуватиму одне твердження, яке постає у схожому відношенні до твердження "реальність – духовна". Саме твердження я ж ніяк не маю наміру заперечити, проте хотів би показати хибність однієї з його ключових передумов, яка, на моє переконання, є основою аргументів будь-якого ідеаліста. Ці аргументи цілком можуть бути продуманими й правдивими; їх дуже багато, вони різноманітні, до того ж ідеалісти використовують відмінні доводи для досягнення спільних найважливіших висновків. Деяких із них цілком може бути достатньо, аби довести, що " $B \in C$ " і " $C \in D$ ", проте якщо їхнє " $A \in B$ " – хиба, то висновок " $A \in D$ " є лише бажаним припущенням. Я не заперечую, що висунення таких припущень може бути завданням філософії, проте я роблю припущення, що поняття "ідеалізм" доречно застосовувати лише у випадку наявності певної кількості переконливих аргументів.

Саме тому, тема цього есе може бути доволі нецікавою. Навіть якщо мені вдасться довести слушність власної позиції, то це не допоможе зробити якісь загальні висновки про всесвіт. Мої доводи аж ніяк не матимуть впливу на справді важливе питання: "Чи є реальність духовною?" Я лишень спробую досягнути істини стосовно дечого, що саме по собі є доволі тривіальним та незначним, і, наскільки я знаю, не зможе сприяти відповіді на питання, які справді нас бентежать. Єдине, що хотів би зауважити: на моє переконання, не тільки ідеалісти, а й філософи та психологи помиляються стосовно цього, і з їхнього хибного бачення вони (слушно чи неслушно) сформулювали найкращі свої ідеї та зробили найгрунтовніші висновки. І якщо ця тематика справді відіграла таку ключову роль, то з цього випливатиме, що всі найбільш вражаючі результати філософії – сенсуалізм, агностицизм та ідеалізм – більше не мають основи, і якщо не знайдеться якихось нових засад (foundations), то всі найважливіші філософські вчення заслугуватимуть на моральне визнання й підтримку

не більше, ніж марновірство. Ця праця, на моє переконання, матиме важливий вплив на проблему підстав того, чому ми повинні взагалі вірити у важливість теорій, проте вона не торкатиметься питання істинності цих вірувань.

"Існувати означає бути сприйнятим" (лат. "*esse est percipi*") – це тривіальне твердження, яке я критикуватиму. Хоча воно надзвичайно неясне, проте, у певному сенсі, його багато хто дотримується. Я припускати, що воно є невід'ємною складовою ідеалізму, проте маю за мету показати, що будь-яка його інтерпретація є хибною.

Проте, спершу, доволі корисно було б зазначити, яке відношення, на мою думку, це твердження має до ідеалістичних аргументів. Можливість істинно твердити "*percipi*" за істинного твердження "*esse*", як я розумію, є у певному сенсі обов'язковим кроком усіх аргументів, які можна назвати ідеалістичними. До того ж, така можливість є необхідною для всіх донині запропонованих аргументів, що виступають на захист ідеалістичного висновку про природу всесвіту. Якщо "*esse*" є "*percipi*", то це еквівалентно трактуванню "те, що є, є сприйнятим", і це, знову ж таки, еквівалентне, у певному сенсі, виразу "те, що є, є чимось ментальним". Проте ідеалістичний висновок може трактувати реальність ментальною і в іншому сенсі, а саме: все, що існує, необов'язково є ментальним. Ідеалістичним висновком є твердження: "існувати означає сприймати" (лат. "*esse est percipere*"), тому, чи "*esse*" є "*percipi*", чи ні, потрібно було б також розглянути, чи воно також є "*percipere*". І, знову ж таки, навіть якщо "*esse*" є "*percipere*", необхідна велика кількість додаткових аргументів, аби показати, що наявність "*esse*" також передбачає притаманність цих вищих ментальних якостей, які ми називаємо духовними. Саме тому я висловив думку, що розгляду питання "Чи є *esse percipi*?" недостатньо для остаточного твердження чи заперечення ідеї, що реальність є духовною. Проте, з іншого боку, я вважаю, що кожен аргумент, який коли-небудь використовували для доведення духовної суті реальності, у певний спосіб, припустив це, виходячи з "*esse est percipere*", як однієї з передумов. До того ж, спроби твердження ідеалістичного висновку ніколи не нехтували передумову "*esse est percipi*", яка дозволяла використати аргумент, що оскільки те, що існує, є сприйнятим, то навіть ті речі, що не сприймаються індивідом, повинні щонайменше формувати частину якогось сприйняття. Або, знову ж таки, оскільки існування об'єкта завжди передбачає наявність суб'єкта, і оскільки весь світ повинен бути об'єктом, ми мусимо вбачати його приналеж-

ність до якогось суб'єкта чи якихось суб'єктів у такому самому сенсі, як те, що є об'єктом нашого сприйняття, належить нам. Через те, що думка належить до сутності всієї реальності, ми маємо вбачати у ній чи в її сутності дух, який схожий на наш, тобто тих, хто мислить; тоді “дух зустрічається з духом” (“spirit greets spirit”) в своєму об'єкті. А ось розглядати вагомість цих суджень я не пропоную, оскільки це потребуватиме багатьох тривалих дискусій. Я лише прагну висвітлити, що їхнє використання для доведення твердження про духовність реальності не принесе жодного результату, якщо “esse” не є “percipi”. Питання: Чи “esse” є “percipi”? містить три нечіткі терміни, тож я почну з окреслення того, що вони можуть означати.

Спершу розглянемо “percipi”. Його початковим визначенням могло бути просто “відчуття”, але це було б несправедливо з мого боку щодо сучасних ідеалістів – єдиних ідеалістів, до яких термін потрібно застосовувати без кваліфікації – якби я вбачав, що під “percipi” вони розуміють лише “відчуття” (“sensation”). Навпаки, я схильний погодитися з ними, що у випадку тотожності “esse” та “percipi”, під “percipi” необхідно розуміти не лише “відчуття”, а й інший тип ментального факту, відомого як “мислення”. Незалежно від того, чи “esse” є “percipi”, я все ж хотів би відзначити внесок цієї філософської школи, до якої належать сучасні ідеалісти, а саме: наголос на важливості “мислення” та його відокремленості від “відчуттів”. На відміну від сенсуалізму й емпіризму, вона все ж зберегла істинний погляд. Проте, відмінності між “відчуттями” та “мисленням” у цьому аналізі не є принциповими, адже, попри будь-яку різницю між ними, все ж таки, ми можемо сказати, що вони є формами свідомості, або, використавши вдаліший термін у цьому контексті, вони є способами пізнання. Згідно з цим, яке б значення не мав вираз “esse est percipi”, воно принаймні стверджує: “те, що є, можна пізнавати та відчувати”, де під пізнаванням варто розуміти процес рефлексії, дослідження й тлумачення явищ дійсності як у фізичному, так і в моральному сенсі. І оскільки я бажаю заперечити й це, то питання про те, чи пізнання може відбутися шляхом відчуттів, чи мислення, чи обох для моєї мети не має значення. Якщо щось взагалі не можна відчутти чи пізнати, то воно не може бути ні об'єктом думки, ні об'єктом чуттів. Питання про те, якою мірою існування передбачає відчуття чи мислення стає важливим лише, якщо воно також містить у собі “відчуття” або “пізнання”. Тому вважаймо “percipi” як спільне (common) для відчуття та мислення. У нещодавній

статті<sup>16</sup> подано доволі чітке визначення виразу “esse est percipi”: “Я збираюся показати, – пише Тейлор, – що те, що робить [будь-який факт] реальним, є його безпосередня наявність як невід'ємного аспекту чуттєвого сприйняття”. Я вдячний Тейлору за таке чітке твердження, яке я вважатиму за передумову ідеалізму. Принаймні, моя стаття спростує ідеалізм Тейлора, адже я спростую твердження, яке підтримує його визначення.

Хоча твердження Тейлора є чітким щодо значення “percipi”, воно є неоднозначним в багатьох інших аспектах. Що може означати *Esse is percipi*? Що означає зв'язка “є”? Що може означати, коли кажуть, що *Esse є percipi*? Існує лише три значення, тому те чи інше з них повинно відповідати цьому твердженню, якщо воно істинне. (1) Це твердження може означати, що слово “esse” означає “percipi”, тому обидва є синонімами. Це просто різні назви для одного й того ж поняття. Я думаю, не варто пояснювати, що метою твердження “esse est percipi” навряд чи є просте означення слова, і навіть, якби це було так, то така спроба була б надзвичайно невдалою. Залишилося лише дві альтернативи. (2) Те, що мається на увазі під словом “esse”, хоча й не ідентичне визначенню “percipi”, але все ж воно містить його як частину свого значення. Якби це було б так, то твердження про “реальність” чогось не було б ідентичним твердженню про те, що щось “нізнається” чи “відчувається”. Тобто, “реальність” передбачала б не лише те, що її можна “пізнати” чи “відчутти”, а й ще чогось інше. Зважаючи на це, з “реальності” чогось можна висувати, що це “щось” пізнається або відчувається, проте з факту “пізнання” чи “відчуття” не можна зробити висновок про “реальність” чогось, адже наявність цієї якості є лише частиною визначення. Варто вирізнити три наслідки такого визначення “esse est percipi”. По-перше, “реальність” є збірним поняттям, до складу якого належить і “percipi”. По-друге, зазнавання “пізнання” чи “відчування” формує частину чогось більшого. Обидва ці твердження цілком можуть бути істинними; я не збираюся їх заперечувати. Хоча, на мою думку, під словом “реальність” не часто розуміють “percipi”, проте я не маю бажання зосереджуватись на значенні слів. Також беззаперечним є те, що “пізнання” чи “відчування” формує частину чогось більшого. Проте, я зазначу, що жодне з цих тверджень не буде важливим, якщо ми не додамо до них ще й третє. Доведення думки, що “реальність”, насправді, є лише зручною назвою (name), яка

<sup>16</sup> Taylor. *International Journal of Ethics*, October, 1902.

поєднує в собі низку атрибутів, що інколи проявляються, не є доречним, адже з такого твердження не випливає нічого важливого. Згідно з нашим принципом реальності чогось, не можна стверджувати існування лише факту процесу “пізнання” чи “відчування”. Відтак, якщо “*percipi*” є частиною “реальності”, то це означає, що таке ціле є взаємопов’язаним, адже інші його складові не можуть виникнути без “*percipi*”, навіть якщо “*percipi*” може існувати окремо без них. Позначмо ці інші складові літерою *x*. Твердження про можливість виведення “*percipi*” з “*esse*” має значення лише за умови, що воно також передбачає можливість виведення “*percipi*” з *x*. Тобто, важливість приналежності “*percipi*” до збірного поняття “*esse*” полягає у питанні існування взаємозв’язку між “*percipi*” та *x*. Із цього випливає (3) найважливіше (можливе) значення “*esse est percipi*”, яке полягає у тому, що за наявності *x* передбачена й наявність “*percipi*”: притаманність якостей *x* також означає процес зазнавання “пізнання” чи “відчування”. Ось чому я далі зможу використовувати термін “*esse*” лише на позначення *x*. З огляду на це, я не буду розглядати питання про приналежність “*percipi*” й *x* до того, що ми зазвичай розуміємо під поняттям “реальний”. Окрім того, цілком достатньо моє використання “*esse*” на позначення *x* вважати лише неформальним визначенням. Важливим питанням залишається можливість припущення виведення “*percipi*” з *x*, або, скориставшись новим означенням, “*percipi*” з “*esse*”. Зауважмо, що відтепер термін “*esse*” не міститиме в собі “*percipi*”: він слугує для позначення лише того *x*, яке ідеалісти включають разом із “*percipi*” до свого терміна “*esse*”. Вони змушені визнати існування такого *x* та можливість припущення виведення з нього “*percipi*”, аби не перетворити твердження “*esse est percipi*” на суцільну тавтологію чи безплідне аналітичне твердження (proposition). На відміну від оцінки можливості використання “*esse*” на позначення *x*, цілком доречніше зосередитися на взаємозв’язку “*percipi*” та *x*.

Твердження “*esse est percipi*” є доволі нечітким, оскільки воно стверджує, що два різні терміни є настільки пов’язаними, що наявність одного передбачає наявність другого. Попри нерозривний зв’язок між “*esse*” та “*percipi*”, ці два терміни повинні позначати окремі поняття. З цих причин твердження “*esse est percipi*” є штучним, і його звичне, тобто безпосереднє, трактування неможливо заперечити. До того ж, я не погоджуюся з можливою думкою ідеаліста, що це судження є очевидною істиною, хоча, насправді, історично ніхто поміж них такого погляду ніколи й не поділяв. Незважаючи на нерозривний зв’язок між

двома здавалося б різними термінами “*esse*” та “*percipi*”, наведене трактування можна вважати важливим та істинним, хоча існує й хибне, якого, на мою думку, дотримуються всі ідеалісти. Вони не вважають твердження “*esse est percipi*” очевидною істиною, а радше використовують його для доведення ще одного твердження, яке мусить бути хибним, оскільки воно суперечить саме собі. Проте, якби ідеалісти й вважали це твердження таким, то їм довелося б визнати його необґрунтованим припущенням, що, своєю чергою, обґрунтувало б повторну оцінку статусу очевидної істини. У сформульованому мною трактуванні, твердження “*esse est percipi*” справді може бути істиною, проте його доцільний аналіз, ймовірно, змусить засумніватися в його істинності.

Ідеалісти стверджують, що все необхідне пізнається чи відчувається. І цю доктрину вони зазвичай висловлюють так: “об’єкт, що пізнається або відчувається, неможливо уявити без його суб’єкта”. Досі я намагався знайти, яке значення повинна мати ця позиція, якщо вона претендує на істинність. Далі я спробую висвітлити одне з її можливих трактувань, яке повинно бути хибним, оскільки воно є самосуперечливим.

В історії філософії добре відомий факт, що *необхідні істини* (*necessary truths*) загалом, але особливо ті, про які кажуть, що протилежне немислиме, зазвичай вважалися аналітичними в тому сенсі, що позиція, яка їх заперечувала, була самосуперечливою. Тому до Канта зазвичай вважалося, що для доведення багатьох істин достатньо єдиного закону суперечності, хоча це помилка, яку допускали навіть найкращі філософи. Навіть після Канта багато хто продовжував дотримуватися такої думки, а серед найдостойніших ідеалістів поширилася думка, що всі істини водночас аналітичні та синтетичні. Мене не цікавлять підстави їхніх переконань. Цілком можливо, що в деяких ситуаціях це твердження може бути корисним та істинним, але якщо під терміном “аналітичний” розуміти те, що доведене за допомоги закону суперечності, то неможливо надати водночас аналітичності та синтетичності певному твердженню. Схоже, все ж ті, хто визначають істини водночас аналітичними та синтетичними, не заперечують багатозначність такого трактування, адже, дійсно, вкрай мало ймовірно, щоб настільки суттєву частину історичного означення аналітичності та синтетичності просто відкинули, особливо за відсутності підтвердження факту доведності. У такому разі справедливо припустити, що на сучасних ідеалістів вплинув погляд, що закону суперечності достатньо для доведення істинності аргу-

менту. Хоча вони також стверджують, що в деяких ситуаціях цього закону недостатньо; але це не означає, що вони також не вважають його інколи достатнім, адже, насправді, дуже просто дотримуватися двох взаємосуперечливих поглядів. Тому я припускаю, що ідеалісти дотримуються доктрини щодо відношення суб'єкта й об'єкта, оскільки вони вважають її аналітичною істиною в тому вузькому сенсі, що повноцінне доведення можна здійснити лише за допомоги одного закону суперечності.

Я припускаю, що ідеаліст стверджує таке: об'єкт і суб'єкт необхідно (necessarily) пов'язані між собою, переважно тому, що він їх не розрізняє та, взагалі, не бачить, що їх є два. Коли він думає про “жовтий” і коли думає про “відчуття жовтого”, він не бачить, що в останньому є щось, чого немає в першому. Оскільки це так, заперечувати, що жовтий може колись *бути* окремо від відчуття жовтого, означає просто заперечувати, що жовтий колись може бути іншим, ніж він є; тому що жовтий і відчуття жовтого абсолютно ідентичні. Стверджувати, що жовтий колір обов'язково є об'єктом сприйняття (experience), означає стверджувати, що жовтий колір обов'язково є жовтим, – а це суто тотожні твердження, а отже, доведені лише завдяки закону суперечності. Звичайно, це твердження також має на увазі, що сприйняття, зрештою, є чимось відмінним від жовтого – інакше не було б причин наполягати на тому, що жовтий колір є відчуттям: і що аргумент, таким чином, одночасно підтверджує та заперечує, що жовтий і відчуття жовтого є відмінне, і цього є достатньо, щоб заперечити його. Але цю суперечність легко можна не помітити, тому що, хоча ми переконані в інших зв'язках, що “сприйняття” дійсно означає щось і щось найважливіше, ми ніколи чітко не усвідомлюємо, що воно означає, і тому в кожному окремому випадку ми не помічаємо його наявності (presence). Факти виявляються різновидом антиномії: (1) сприйняття є чимось унікальним і відмінним від усього іншого; (2) сприйняття зеленого абсолютно не відрізняється від зеленого; два положення, які не можуть бути одночасно істинними. Ідеалісти, дотримуючись обох, можуть лише розглянути їх у різних співвідношеннях.

Але я добре усвідомлюю, що є багато ідеалістів, які відкинули б як абсолютно необґрунтоване звинувачення в тому, що вони не можуть розрізнити відчуття чи ідею від того, що я називаю їх об'єктом. Я також визнаю, що є багато тих, хто не тільки натякає, як і ми, що зелений відрізняється від відчуття зеленого, але й наполягає на цьому розрізненні, як на важливій частині їхньої системи; можливо, вони ли-

ше стверджували б, що зелений і відчуття зеленого утворюють неподільну (inseparable) єдність. Але я хочу зазначити, що багато тих, хто притримується цієї тотожності та визнає відмінність, тим самим не звільняються від звинувачення в тому, що вони її заперечують. Бо існує певна сучасна доктрина, дуже поширена серед філософів, яка зводиться по-суті справи до твердження, що можуть існувати дві різні речі, проте вони не є різними. Наполягають на відмінності, *але* також стверджують, що розрізнені речі утворюють “органічну єдність” і що в цій єдності кожна з них не буде такою, якою вона є *поза межами свого відношення до іншої*. Відтак, розглядати їх окремо, поза їхнім відношенням, означає створювати *неправомірну абстракцію (illegitimate abstraction)*. Визнання існування “органічних єдностей” і “неправомірних абстракцій” у цьому сенсі вважається одним із головних досягнень сучасної філософії. Але який сенс цих термінів? Абстракція є неправомірною тоді й тільки тоді, коли ми намагаємося стверджувати про *частину* (тобто, про те, що абстраговане) того, що є істинним лише для цілого, до якого вона належить; і, можливо, тут корисно зазначити, що цього не слід робити. Але фактичне застосування цього принципу й те, як його визначають, може лише зашкодити. Зазвичай вважається, що деякі абстракції *у всіх випадках* неправомірні й те, *щоб Ви не намагалися стверджувати про частину органічного цілого*, те, що Ви стверджуєте, може бути істинним лише щодо цілого. І цей принцип, який аж ніяк не може бути корисною істиною (useful truth), необхідно є хибним. Бо якщо ціле може, навіть *не повинно*, бути замінене частиною в усіх висловлюваннях і для всіх цілей, це може бути лише тому, що ціле абсолютно тотожне частині. Тож, коли нам кажуть, що зелений і відчуття зеленого, безперечно, різні, але все ж нероздільні, або що розглядати одне окремо від іншого є неправомірною абстракцією, ці застереження використовуються, щоб стверджувати, що хоча ці дві речі різні, але ви не тільки можете, але й повинні ставитися до них так, ніби вони не є такими. Тому багато філософів, які визнають різницю, все ж (наслідуючи приклад Гегеля) сміливо відстоюють також своє право, за допомогою дещо неясних формулювань, заперечувати її. Принцип органічних єдностей, як і принцип єдності аналізу та синтезу, використовують головню для виправдання можливості одночасного твердження *двох* протилежних висловлювань там, де в цьому виникає потреба. Головна заслуга Гегеля перед філософією, як у цьому питанні, так і в інших, полягала в тому, щоб дати наймення помилці, яка була ототожнена з прин-

ципом; і як показав досвід, цієї помилки можуть припуститися філософи разом з рештою людства. Тому й не дивно, що він має послідовників і шанувальників.

Отже, я показав, що коли ідеаліст постулює принцип “*Esse e percipi*”, то він повинен мати на увазі: все, що сприймається, має бути сприйнятим. Я також показав, що він може ототожнити з цим твердженням або навести, прийнявши його за основу, хибне твердження, бо воно є самосуперечливим. Але тут я би хотів цілком перервати свою аргументацію. Твердження “*Esse e percipi*” містить два терміни, які відрізняються одне від одного, як, наприклад, “зелене” від “солодкого”, та стверджує, що все притаманне одному, притаманне й другому; воно стверджує, що “існування” та “сприйняття” необхідним чином пов’язані між собою; все, що існує також є сприйнятим. Я погоджуюся, що це не можна одразу спростувати, але я переконаний, що це хибно. І я стверджував, що будь-хто, хто бачив, що “*esse i percipi*” були такими ж різними, як “зелене” та “солодке”, був би готовий повірити, що все, що існує, також сприймається, ніж повірити, що все, що зелене, також солодке. Я стверджував, що ніхто не повірив би, що “*esse e percipi*”, якби побачив, наскільки *esse* відрізняється від *percipi*; але я не намагатимусь це довести. Я стверджував, що всі, хто справді переконаний, що “*esse e percipi*” ототожнюють із цим принципом або вважають його основою суперечливе судження: але я не намагатимусь це довести. Я спробую лише показати, що деякі положення, яким, як я стверджую, вірять, є хибними. У них вірять і, якщо не було б цієї віри, то неможливо було б повірити у “*esse is percipi*”; але це я також не доведитиму.

Тож, я переходжу від нецікавого питання “Чи є “*esse*” “*percipi*”?” до ще більш нецікавого та, очевидно, нерелевантного питання: “Що таке відчуття чи ідея?” Ми всі знаємо, що відчуття синього відрізняються від відчуття зеленого. Але зрозуміло, що якщо обидва є відчуттями, то вони мають щось спільне. Що ж у них спільного? І як цей спільний елемент співвідноситься із тим, чим вони відрізняються?

Я називатиму це спільне “свідомістю”, поки не пояснюючи, що це таке. В кожному відчутті ми маємо два різні елементи: (1) “свідомість”, для якої всі відчуття однакові та (2) щось ще, завдяки якому одне відчуття відрізняється від іншого. Для зручності я називатиму цей другий елемент “об’єктом” відчуття, – як і передніше, не пояснюючи, що мається на увазі під цим словом.

Отже, у кожному відчутті ми маємо два чіткі елементи, один із яких я називаю свідомістю, а інший –

об’єктом свідомості. Так і повинно бути, якщо відчуття синього і відчуття зеленого, хоч і різні в одному відношенні, однакові в іншому: синій є одним об’єктом відчуття, а зелений – іншим, і свідомість, яка є спільною для обох відчуттів, відрізняє кожен із цих об’єктів. Проте відчуття синього деколи існує в моїй свідомості, а деколи – ні; і якщо ми знаємо, що відчуття містить два різні елементи, то виникає питання: що ж саме існує – свідомість, сине, чи вони одночасно разом – коли існує відчуття синього? І принаймні один момент очевидний, а саме те, що всі ці три альтернативи відрізняються одна від одної. Тому, якщо хтось скаже нам, що висловлювання “Синій існує” *тотожне* висловлюванню “Існують і синій, і свідомість”, він робить помилку, причому припускаючись суперечності.

Але очевидним є й інше, а саме те, що коли відчуття існує, то й свідомість, безумовно, існує; бо коли я кажу, що відчуття синього та зеленого існують, я, звичайно, маю на увазі, що те, що є спільним для обох, існує в кожному випадку. Виходить, що залишається така альтернатива: *або* свідомість і сине існують, *або* існує одна свідомість. Отже, якщо хтось каже нам, що існування синього – це те ж саме, що й існування відчуття синього, то він робить помилку, причому він суперечить сам собі, бо він стверджує, *або* те, що синій – це те саме, що й синій разом зі свідомістю, *або* те, що сине тотожне лише свідомості.

Тому ототожнювати “сине”, або інші так звані “об’єкти” відчуттів, з відповідними відчуттями, означає помилятися та припускатися суперечливості. Це означає ототожнювати частину або з цілим, до якого вона належить, або з іншою частиною цього ж цілого. Коли нам кажуть, що твердження “Синій існує” є *безглуздим*, якщо ми не маємо на увазі, що “Відчуття синього існує”, то нам кажуть те, що, безперечно, є хибним і суперечливим. Якщо нам кажуть, що існування синього неможливо уявити окремо від існування відчуття, то нам, *ймовірно*, хочуть повідомити за допомогою цього двозначного виразу щось суперечливе. Бо ми можемо та повинні сприймати існування синього, як щось цілком відмінне від існування відчуття [синього]. Ми можемо і повинні уявити, що синій може існувати, а відчуття синього може й не існувати. Щодо мене, то я не тільки уявляю це, але вважаю це істиною. Тож, це приголомшливе твердження про неуявність (*inconceivability*) є або хибним і суперечливим, або ж воно означає лише те, що сине, *фактично*, ніколи не може існувати, якщо не існує його відчуття.

На мою думку, жодному філософу ще ніколи не вдалося уникнути цієї суперечності; найбільш

вважаючи результати як ідеалізму, так і агностицизму, отримані лише шляхом отождолення синього з відчуттям синього; *esse* тотожне *percipi* лише тому, що те, що дане у сприйнятті, вважається тотожним його сприйняттю. Те, що Барклі та Міл припустилися такої помилки, можливо, буде визнано пізніше; а те, що сучасні ідеалісти припускаються цієї ж помилки, я сподіваюся, згодом здається більш імовірним. На доказ того, що моя думка слушна, я збираюся навести два очевидні приклади (pieces of evidence). Перший полягає в тому, що мова не пропонує нам жодних засобів позначення таких об'єктів, як “синій”, “зелений” і “солодкий”, окрім, як називати їх відчуттями; називати їх “речами”, “об'єктами” або “термінами”, є очевидним насиллям над мовою. Так само ми не маємо природних засобів позначення таких об'єктів, як “каузальність”, “подібність” або “тотожність”, окрім як називати їх “ідеями”, “поняттями” або “концепціями”. Проте, якби у минулі часи філософи чітко розрізняли відчуття (чи ідею) та те, що я назвав їх об'єктами, то навряд чи для останнього не було б окремої назви (name). Вони завжди використовували однакові назви для цих двох різних “речей” (якщо я можу їх так назвати); тому, отже, є певна ймовірність, що вони припускали таке: не існує двох різних речей, а існує одна й та ж сама річ. І, по-друге, є дуже вагома причина, чому вони повинні були так припускати. Фактично, коли ми вдаємося до самоспостереження (introspection) та намагаємося пояснити, що таке відчуття синього, тоді дуже легко припустити, що перед нами лише один елемент. Елемент “сине” досить легко розрізнити, але інший елемент, який я назвав “свідомістю”, – те, що відчуття синього має спільне з відчуттям зеленого – зафіксувати (fix) надзвичайно важко. Те, що багато людей взагалі не розрізняють його, свідчить той факт, що існують матеріалісти. І, загалом, те, що робить відчуття синього ментальним фактом, вислизає від нас; воно, здається нам, якщо дозволити мені використати метафору, прозорим – ми дивимося крізь нього й не бачимо нічого, крім синього; ми можемо бути переконані, що щось є, але те, що це є, я вважаю, жоден філософ ще не визнав.

Але це був відступ. Те, що я встановив досі, полягало в тому, що в кожному відчутті чи ідеї ми повинні розрізнити два елементи: (1) “об'єкт”, або те, чим одне відчуття відрізняється від іншого та (2) “свідомість”, або те, що у всіх відчуттях є спільним – те, що формує їх як відчуття або ментальні факти. Якщо це так, то, коли існує відчуття чи ідея, ми повинні вибирати між альтернативами: або існує лише об'єкт, або існує лише свідомість, або вони існують

обидва; і я показав, що одна з цих альтернатив, а саме існування лише об'єкта, заперечується тим, що ми, безперечно, стверджуємо існування ментального факту. Залишається з'ясувати: чи існують вони обидва?; чи існує лише свідомість? Досі, зазвичай, відповідали, що існують обидва.

Ця відповідь виникає з прийнятого досі аналізу відношення “об'єкта” до “свідомості” в будь-якому відчутті чи ідеї. Вважається, що те, що я називаю “об'єктом”, є просто “змістом” відчуття або ідеї, а також, що у будь-якому випадку ми можемо розрізнити лише два елементи: (1) факт існування відчуття або сприйняття; (2) *те*, що відчувається або сприймається; кажуть, що відчуття чи ідея є чимось цілим, в якому ми повинні розрізнити два “нероздільні аспекти”, а саме: “існування” та “зміст”. Я спробую показати, що цей аналіз хибний; і з цієї метою я повинен поставити питання, яке може здатися незвичним, а саме: що мається на увазі, коли кажуть, що одна річ є “змістом” іншої? Дивно про це запитувати, адже термін “зміст” вживається так, ніби всі повинні його розуміти. Але я збираюся стверджувати, що “синій” не є змістом відчуття синього. Ба більше, якби “сине” було би змістом відчуття синього, то такий аналіз залишив би поза увагою найважливіший елемент у відчутті синього. Тому необхідно ґрунтовно пояснити, що саме я буду заперечувати.

Отже, що тоді мається на увазі під тим, що одна річ є “змістом” іншої? Передусім, я хочу зазначити, що “сине” правильно вважати частиною змісту синьої квітки. Отже, якщо ми також стверджуємо, що це частина змісту відчуття синього, то ми також стверджуємо, що воно має до інших частин (якщо такі є) цього цілого таке ж відношення, яке воно має до інших частин синьої квітки – і ми стверджуємо лише це; ми не можемо стверджувати, що воно має до відчуття синього будь-яке відношення, якого не має до синьої квітки. І ми побачили, що відчуття синього містить принаймні ще один елемент, окрім синього, а саме те, що я називаю “свідомістю”, яка перетворює його на відчуття. Отже, оскільки ми стверджуємо, що синій є змістом відчуття, ми стверджуємо також, що він має до цієї “свідомості” таке ж відношення, як і до інших частин синьої квітки; ми стверджуємо лише це та нічого іншого, крім цього. Я не хочу розглядати питання, яким є це взаємовідношення “синього” та “синьої квітки”, на основі якого ми називаємо “сине” частиною “змісту” “синьої квітки”. Для моєї мети достатньо зазначити, що найчастіше мають на увазі саме це загальне відношення, коли кажуть про речі та їхні якості; що коли висловлюються про існування

речі, то це також означає існування її якостей. *Зміст* речі – це *те, що* ми вважаємо існує, коли стверджуємо, що річ існує.

Отже, коли кажуть, що синій є частиною змісту “відчуття синього”, останнє розглядається так, ніби воно було цілим, утвореним так само, як будь-яка інша “річ”. Із цього боку, “відчуття синього” відрізняється від синьої намистини або синьої бороди так само, як вони відрізняються одна від одної, а саме: синя намистина відрізняється від синьої бороди тим, що перша містить скло, а друга – волосся; а “відчуття синього” відрізняється від них тим, що замість скла чи волосся воно містить свідомість. Відношення синього до свідомості вважається таким же, як і відношення синього до скла чи волосся; у всіх трьох випадках йдеться про якості речі.

Але я щойно сказав, що у відчутті синього виділяють “зміст” та “існування”, і що синій – це *одним-єдиний* зміст (*the content*) ідеї синього. У цьому є двозначність і, можливо, помилка, на яку я повинен звернути увагу. Термін “зміст” можна використовувати в двох значеннях. Якщо ми вживаємо термін “зміст” як еквівалент того, що Бредлі називає “*що*” (“*what*”), та маємо на увазі все те, що, як кажуть, існує, тоді синій, безумовно, не є змістом відчуття синього: частина змісту відчуття є, у цьому значенні терміна, іншим елементом, який я назвав свідомістю. Тому поділ цього відчуття на “зміст” і “сине”, з одного боку, та просте існування, з іншого, безперечно, є хибним; у ньому ми знову маємо суперечливе ототожнення “існує сине” з “існує відчуття синього”. Але є й інше значення, згідно із яким “сине” можна правильно назвати змістом відчуття, а саме, значення, в якому “зміст”, як і ейдос, протиставляється “субстанції” чи “матерії”. Бо елемент “свідомість”, який є спільним для всіх відчуттів, може бути і, безсумнівно, вважається в певному сенсі їхньою “субстанцією”, а під “змістом” кожного із них розуміють лише те, чим одне відчуття відрізняється від іншого. Під цим оглядом, “сине” можна назвати *одним-єдиним* змістом відчуття (*the content of the sensation*); але, у цьому випадку, поділ на “існування” та “зміст” є оманливим, тому що “існування” повинно містити *те, що* “існує” у відчутті та відрізняється від синього.

Тож, загальноприйнятою є думка, що сине пов’язане з відчуттям або ідеєю синього, як його *зміст* і, якщо це так, тоді сине – це частина *того, що* існує, коли говорять про існування відчуття. Сказати, що відчуття існує, означає сказати, що існує сине, і що “свідомість”, незалежно від того, чи ми назвемо її субстанцією, змістом якої є сине, чи іншою частиною

змісту, також існує. Будь-яке відчуття чи ідея є “річчю”, і те, що я назвав його об’єктом, є якістю цієї речі. Така “річ” – це те, про що ми думаємо, коли думаємо про *ментальний образ* (*mental image*). Ментальний образ розуміється так, ніби він співвідноситься з тим, образом чого він є (якщо, звісно, така річ існує), достоту так само, як образ у дзеркалі співвідноситься з тим, що воно відображає; в обох випадках маємо тотожність змісту, й образ у дзеркалі відрізняється від образу в свідомості лише тим фактом, що в першому випадку елементом образу є “скло”, а в другому – свідомість. Якщо образ є зображенням синього, то цей “зміст” образу не має хоч-якогось відношення до свідомості, окрім того, який він має до скла; сине є *лише змістом* образу. І через те, що всі відчуття або ідеї розглядаються як певні *цілісні елементи* (*wholes*) цього опису, тобто як речі у свідомості, питання “Що ми пізнаємо?” – ототожнюється з питанням: “Чи є у нас підстави вважати, що поза свідомістю існують речі, які тотожні речам, що знаходяться в ній?”

Я хочу зазначити, що (1) у нас немає підстав припускати, що взагалі існують такі речі, як ментальні образи, – що сине є частиною змісту відчуття синього, і (2) що навіть якщо існують ментальні образи, то жоден ментальний образ, жодне відчуття чи ідея не є тільки річчю такого роду: “сине”, навіть якщо воно є частиною змісту образу, відчуття чи ідеї синього, завжди також перебуває в іншому відношенні до них; це інше відношення, яке не помічається традиційним аналізом, є єдиним, яке взагалі перетворює відчуття синього на ментальний факт.

Справжній аналіз відчуття чи ідеї такий. Спільний для них усіх елемент, який я назвав “свідомістю”, насправді є свідомістю. Відчуття, насправді, є проявом “знання”, “обізнаності” (“*awareness*”) із чимось або “сприйняттям” чогось. Коли ми знаємо, що існує відчуття синього, то ми також знаємо, що існує обізнаність із синім. І ця обізнаність не просто є чимось особливим й унікальним, цілком відмінним від синього (як це ми бачили досі, вона повинна бути такою); вона також має абсолютно чітке й унікальне відношення до синього, відношення, яке *не* співвідноситься річчю або субстанцією зі змістом, або ж одну частину змісту з іншою частиною змісту. Це відношення є саме *тим*, що ми завжди розуміємо під “знанням”. Мати у свідомості “знання” про сине не означає мати у свідомості “річ” або “образ”, змістом яких є сине. Бути обізнаним із відчуттям синього – це не означає бути обізнаним із ментальним образом чи річчю, складовими частинами яких є “сине” та деякий інший елемент у тому ж сенсі, в якому синій і скло є скла-



довими синьої намистини. Це означає бути обізнаним із обізнаністю із синім; тут в обидвох випадках обізнаність вживається в одному й тому ж значенні. Як ми бачили, цей елемент, безумовно, нехтується теорією “змісту”: ця теорія зовсім не в змозі схопити той факт, що у відчутті синього існує цей унікальний зв’язок між синім та іншою складовою. І я стверджую, що ця прогалина не є простою недбалістю виразу, а пов’язана із тим фактом, що хоча філософи визнавали, що під свідомістю (*consciousness*) мається на увазі *щось* особливе, вони ніколи не мали чіткого уявлення про те, *чим* є це *щось*. Вони не в змозі втримати це *щось* і синє в своїй свідомості та порівнювати їх так само, як вони можуть порівнювати синій і зелений. І це відбувається із тієї причини, яку я навів вище, а саме: в ту мить, коли ми намагаємося зосередити нашу увагу на свідомості та побачити, *чим* вона є, то здається, що вона просто зникає й перед нами – порожнеча. Коли ми намагаємося дослідити відчуття синього за допомогою інтроспекції, все, що ми можемо побачити, це синє: інший елемент нам здається прозорим, а проте його *можна* розрізнити, якщо придивитися уважніше та якщо відомо, що ми шукаємо. Моя головна мета в цьому абзаці полягала у спробі змусити читача *побачити* це; але я побоююся, що мені її навряд чи вдасться досягнути.

Отже, оскільки аналіз відчуття синього містить, окрім синього, ще й, *як* унікальний елемент, “обізнаність”, *так* і унікальне відношення цього елемента до синього, тому я можу чітко пояснити, що я мав на увазі, коли стверджував дві різні речі, а саме: (1) що синє, ймовірно, взагалі не є частиною змісту відчуття, і (2) що, навіть якщо б це було так, відчуття все одно не було б відчуттям синього, якби синє мало до нього лише таке відношення. Першу гіпотезу тепер можна сформулювати так: якщо синє є частиною змісту відчуття, то в цьому випадку, коли існує відчуття синього, також існує *синя обізнаність* (*blue awareness*); цей вираз сформульовано з порушенням мовних правил, але він виражає саме те, що має бути і мається на увазі, коли кажуть, що синє виступає змістом свідомості чи сприйняття. Чи стає моє усвідомлення синього або обізнаність із синім синіми, коли я відчуваю синє – про це моя інтроспекція нічого не може стверджувати напевно; але я не бачу підстав вважати, що вони сині. Але так це чи ні, суть неважлива, оскільки самоспостереження *все ж таки* дає мені змогу вирішити, що істинним є таке твердження: я обізнаний із синім, і під цим я маю на увазі, що моя обізнаність із синім перебуває до нього у зовсім іншому та особливому відношенні. Я, можли-

во, припускаю, що моя обізнаність є синьою, *так само* як і синява (*being of blue*). Але я цілком впевнений, що вона є обізнаністю із синім, тобто їй притаманне просте та особливе відношення до синього, існування якого дозволяє нам розрізнити знання про предмет і пізнаний предмет, свідомість і матерію. Я отримав результат, що так званий *зміст* відчуття насправді є тим, що я на початку назвав *об’єктом* відчуття.

Але, якщо це так, то що з цього випливає?

Ідеалісти визнають, що насправді існують деякі речі, з якими вони не обізнані. Наприклад, є деякі речі, як вони вважають, що не є невіддільними аспектами їхнього сприйняття, навіть якщо вони є невіддільними аспектами якогось іншого досвіду. Далі, вони стверджують, що деякі з речей, із якими вони деколи є обізнані, дійсно існують, навіть якщо вони не обізнані з ними; до прикладу, вони вважають, що вони іноді обізнані з іншими свідомостями, які продовжують існувати, навіть якщо вони не знають про них. Тому вони іноді обізнані з чимось, що *не* є невід’ємним аспектом їхнього власного сприйняття. Вони справді знають про деякі речі, які *не* є просто частиною або змістом їхнього сприйняття. І мій аналіз відчуття повинен показати, що коли у мене є просте відчуття або ідея, то факт полягає в тому, що я тоді обізнаний із чимось таким, що *не* є невід’ємним аспектом мого сприйняття. Обізнаність, як я вважав, міститься у відчутті, та є тим самим унікальним фактом, який конститує будь-який вид знання: “синє” є настільки об’єктом, а не простим змістом мого сприйняття (коли я його сприймаю), наскільки я обізнаний із найвеличнішою та найнезалежнішою реальною річчю, про яку я коли-небудь знав. Тому немає жодної проблеми в тому, як нам “вийти за межі кола наших власних ідей і відчуттів”. Мати просте відчуття – це вже означає бути поза цим колом. Це означає знати *щось* так само достоту й реально, що *не* є частиною мого сприйняття, як і все, що я взагалі можу знати.

Тепер я думаю, що я не помиляюся, стверджуючи, що причина, чому ідеалісти припускають, що все, що є, має бути невіддільним аспектом якогось досвіду, полягає в тому, що вони припускають, що деякі речі, принаймні, є невіддільними аспектами їхнього досвіду.

Очевидно, я не помиляюся, коли стверджую, що причина, чому ідеалісти припускають, що все, що є, має бути невіддільним аспектом якогось сприйняття, полягає в тому, що вони припускають, що принаймні деякі речі є невіддільними аспектами *їхнього* сприйняття. І, безсумнівно, немає нічого, у чому вони так

твердо переконані, що є невіддільним аспектом їхнього сприйняття, як те, що вони називають *змістом* своїх ідей і відчуттів. Якщо, отже, виявиться в кожному випадку, що це дещо, байдуже чи це буде зміст чи ні, не є невіддільним аспектом його сприйняття, то можна без вагань визнати, що ніщо з того, що *ми* взагалі сприймаємо, не є таким невіддільним аспектом. Але, якщо ми ніколи не відчуваємо нічого, крім того, що не є невіддільним аспектом цього сприйняття, як ми можемо зробити висновок, що будь-що, не кажучи вже про все, є невіддільним аспектом будь-якого сприйняття? І тоді стає зрозуміло, наскільки необгрунтованим є припущення “*esse is percipi*”.

Але далі, я думаю, можна побачити, що якби об’єкт відчуття ідеаліста був, як він припускає, не об’єктом, а просто змістом цього відчуття, якби, тобто, воно справді було невід’ємним аспектом його сприйняття, то кожен ідеаліст ніколи не зміг би сприймати ні самого себе, ні будь-якої іншої реальної речі. Бо відношення відчуття до його об’єкта, безсумнівно, таке саме, як відношення будь-якого іншого сприйняття до його об’єкта; і це, я думаю, зазвичай визнають навіть ідеалісти; вони так само охоче погоджуються з тим, що *те*, про що вони судять, думають, чи сприймають, є змістом цього судження, думки, чи сприйняття, а також із тим, що сине є змістом відчуття синього. Але, якщо це так, то коли будь-який ідеаліст думає, що він обізнаний із самим собою чи із кимось іншим, то, насправді, він не обізнаний. Йдеться про те, що, згідно з його власною теорією, він сам і ця інша особа насправді є просто *змістом* сприйняття, яке не обізнане із *нічим*. Найбільше, що можна сказати, так це те, що в ньому є обізнаність із певним змістом; ніколи не може бути істиною, що він має свідомість чогось. І так само він ніколи не буде обізнаний ані із фактом, що він існує, ані із тим, що реальність духовна. Реальний факт, який він описує своїми поняттями, полягає в тому, що його існування та духовність реальності є змістом обізнаності, яка нічого не сприймає – тоді, звичайно, вона також не сприймає свого власного змісту.

І тоді, якщо все те, як він вважає, із чим він обізнаний, насправді є просто змістом його власного сприйняття, у нього, безумовно, немає підстав вважати, що щось існує, крім нього самого; звичайно, можливо, що інші люди дійсно існують – з цього не обов’язково формується соліпсизм; але він не може висувати зі своїх положень, що соліпсизм не є істинним. Те, що він сам існує, звичайно, виникає з його припущення, що багато речей є змістом його сприйняття. Але оскільки все, що він думає, із чим

він обізнаний, насправді, є лише невіддільним аспектом цієї обізнаності (*awareness*); цей засновок не дозволяє йому зробити висновок про те, що будь-який із цих змістів, а тим більше будь-яка інша свідомість, взагалі існує окремішно; все для нього існує як невіддільний аспект його сприйняття, тобто як частина його самого.

Такими є справжні висновки, а не вигадані ідеалістом, з його положення, що об’єкт сприйняття є просто якимось змістом або невід’ємним аспектом цього сприйняття. Якщо, з іншого боку, ми чітко розумітимемо природу того особливого відношення, яке я назвав “обізнаністю із будь-чим”; якщо ми побачимо, що це відношення міститься в кожному сприйнятті – від найпростішого відчуття до найрозвиненішої перцепції чи рефлексії, і що це насправді єдиний істотний елемент у сприйнятті, і що воно фактично є єдиним суттєвим елементом усіх сприйнять, то це буде єдиною підставою називати будь-який факт ментальним; якщо, крім цього, ми визнаємо, що ця обізнаність є і повинна бути присутньою у всіх випадках такого характеру, що її об’єкт, коли ми його сприймаємо, є саме тим об’єктом, яким він був би, якби ми не сприймали його; тоді стає очевидним, що існування столу в просторі пов’язане з моїм сприйняттям *його* так само, як існування мого власного сприйняття пов’язане з моїм сприйняттям *цього* останнього. Ми просто обізнані із першим та другим; якщо ми обізнані, що існує перше, то ми також обізнані, що також існує друге; і якщо достеменно, що моє сприйняття може існувати, навіть коли я випадково не обізнаний із його існуванням, ми маємо вагому підставу вважати, що стіл також може робити це. Отже, коли Барклі припустив, що єдине, що я безпосередньо сприймаю, це мої власні відчуття та ідеї, то він помилявся; і коли Кант припустив, що об’єктивність речей у просторі полягає в тому, що вони є “*Vorstellungen*”, відношення між якими відмінні від “*Vorstellungen*” суб’єктивного досвіду, то він також помилявся. Я так само безпосередньо усвідомлюю існування матеріальних речей у просторі, як і мої власні відчуття, і те, що я сприймаю у кожному відчутті є, в одному випадку, матеріальною річчю, а в іншому – реальним існуванням мого відчуття. Таким чином, питання, яке потрібно поставити про матеріальні речі, полягає не в тому, які підстави ми маємо для припущення, що існує щось, що відповідає нашим відчуттям, а які ми маємо підстави припускати, що матеріальні речі не існують, оскільки їх існування має точно такі ж докази, як і існування наших відчуттів. Те, що існує і перше, і друге, може бути хибним; але якщо існує підстава

сумніватися в тому, що матерія є невіддільним аспектом нашого сприйняття, то й інше міркування може бути переконливо доведе, а саме: наше сприйняття також не існує, оскільки воно повинно бути невіддільним аспектом нашого сприйняття *його* самого. Єдиною виправданою альтернативою, яка визнає існування як

матерії, так і духу, є абсолютний скептицизм: однаково ймовірно та неймовірно, що ніщо не існує взагалі. Усі інші припущення – агностиків про те, що щось, у будь-якому випадку, все-таки існує, так само, як й ідеалістів, що дух існує, – є такими ж безпідставними, як і найбезглуздіші забобони.