

Д. Э. Мур

ДОКАЗАТЕЛЬСТВО ВНЕШНЕГО МИРА

В Предисловии ко второму изданию Кантовой «Критики чистого разума» есть слова, которые в переводе профессора Кемпа Смита * звучат так: «Нельзя не признать скандалом для философии необходимость принимать лишь *на веру* существование вещей вне нас... и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению» **.

Из этого как будто ясно, что доказательство «существования вещей вне нас» или, скорее (думается, смысл немецких слов в этом), «существования *определенных* (the) вещей вне нас» Кант считал весьма важной задачей: в противном случае он едва ли назвал бы «скандалом» отсутствие такого доказательства. Ясно также, что это доказательство он относил к ведомству философии; иначе факт его отсутствия не мог бы быть скандалом для философии.

Но даже если Кант ошибался, все равно обсудить вопрос о том, какого рода доказательство может быть дано «существованию вещей вне нас», если оно вообще осуществимо, необходимо и я считаю, что это входит в компетенцию философии. В данной лекции как раз этот вопрос я и намеревался обсудить. Хочу сразу предупредить, что мне удалось высказать лишь очень незначительную часть того, что следовало бы.

«Слова «нельзя не признать скандалом для философии... невозможность...» при строгом толковании означают, что Кант, когда он их писал, не мог дать удовлетворительного доказательства. Но сам Кант, несомненно, так не считал. Немного выше он заявляет, что во втором издании «Критики чистого разума» как раз дано «строгое доказательство», и добавляет, что это доказательство — «единственно возможное». Правда, он называет его здесь не доказательством «существование вещей вне нас», или «существования определенных вещей вне нас», а доказательством «объективной реальности внешней интуиции». Но по контексту ясно, что он употребляет эти два выражения — «объективная реальность внешней интуиции» и «существование вещей (или «определенных вещей») вне нас» — так, что доказательство одного означает также и доказательство другого. Таким образом, когда Кант говорит, что мы не способны дать удовлетворительного доказательства, он не имеет в виду себя. Конечно, положение дел, о котором Кант писал, выправилось с публикацией его доказательства. С этого момента удовлетворительное доказательство мог дать кто угодно, просто повторяя Канта, и «скандал» для философии был раз и навсегда исчерпан.

Итак, если бы Кантово доказательство существования вещей вне нас, опубликованное во втором издании «Критики...», было правильным, то в этом случае существовало бы по крайней мере одно удовлетворительное доказательство; и тогда проблема, которую я намеревался обсуждать, свелась бы к двум вопросам: во-первых, в чем состоит это доказательство, и, во-вторых, возможны ли (вопреки мнению самого Канта) другие доказательства. Но я никоим образом не считаю, что Кантово доказательство является правильным и что ему удалось покончить со «скандалом» для философии. Поэтому вопрос о возможном удовлетворительном доказательстве существования вещей вне нас все еще заслуживает обсуждения.

Но что же подлежит обсуждению? Выражение «вещи вне

нас» выглядит несколько странным, значение его не вполне ясно. Оно звучало бы привычнее, если бы вместо «вещи вне нас» я говорил «внешние вещи»; пожалуй, и его значение стало бы яснее. Мы в еще большей степени проясним значение выражения «внешние вещи», указав на то, что философы обычно употребляют его для краткости, подразумевая «вещи, внешние *нашим сознанием*». Согласно данной философской традиции, выражения «внешние вещи», «вещи, внешние *нам*» и «вещи, внешние *нашим сознанием*» употреблялись как эквивалентные и не требующие пояснений. Откуда это пошло, не знаю, но уже Декарт не видит нужды их разъяснять, так что они, вероятно, и до него имели то же значение. Наиболее ясным кажется выражение «вещи, внешние *нашим сознанием*»: здесь, по крайней мере, имеются в виду не вещи, «внешние *нашим телам*». Но два другие понятия — «внешние вещи» и «вещи, внешние *нам*» — не очень понятны, в том числе и для философов. Впрочем, даже выражение «вещи, внешние *нашим сознанием*» не кажется совершенно ясным; и если я действительно хочу разобраться, что имеется в виду под «доказательством существования вещей вне нас», то не могу просто сказать, что под «вне нас» я имею в виду «внешние *нашим сознанием*».

В одном месте Кант говорит, что выражение «вне нас» «неизбежно двусмысленно»: «Иногда оно означает нечто, существующее *как вещь в себе*, отличная от нас, а иногда нечто, просто принадлежащее внешнему *явлению*»; он считает вещи, находящиеся «вне нас» в первом из этих двух смыслов, «объектами, которые можно назвать внешними в трансцендентальном смысле», а во втором смысле — «*эмпирически внешними* объектами»; и наконец говорит, что, желая устранить всякую неопределенность в отношении последнего понятия, станет отличать эмпирически внешние объекты от объектов, которые можно назвать «внешними» в трансцендентальном смысле, «прямо называя их вещами, которые должны *встречаться в пространстве*».

Думаю, это последнее выражение («вещи, которые должны встречаться в пространстве») как раз и имеет в виду то, что нас интересует. Мое тело, тела других людей, тела животных, разнообразные растения, камни, горы, солнце, луна, звезды, планеты, дома и другие здания, разнообразные продукты промышленного производства — стулья, столы, листы бумаги и т. п., — все это «вещи, которые должны встречаться в пространстве». Короче говоря, все вещи, которые философы обычно называли «физическими объектами», «материальными предметами» или «телами», явно подпадают под это определение. Но выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», можно употреблять также и в случаях, когда едва ли уместны термины «физический объект», «материальный предмет» или «тело». Например, тени иногда должны встречаться в пространстве, однако вряд ли мы назовем их «физическими объектами», «материальными предметами» или «телами»; и хотя в

одном употреблении термина «вещь» было бы неправильно называть тень «вещью», тем не менее выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», вполне может пониматься как синоним выражения «все, что может встречаться в пространстве», а это последнее включает в себя и тени. Я хотел бы, чтобы выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», понимали в этом широком смысле; так, если мы найдем доказательство того, что когда-либо существовали две разные тени, то отсюда будет следовать, что существовали по крайней мере две «вещи, которые должны встречаться в пространстве»; и это доказательство будет убедительным, каким и должно быть доказательство существования по крайней мере двух «физических объектов», причем не имеет значения, какого они рода.

Поэтому можно считать, что выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», имеет очень широкое значение — пожалуй, даже более широкое, чем значение терминов «физический объект» или «тело». Но оно не столь широко, как значение другого выражения, которое Кант употребляет как эквивалентное первому; сравнение этих двух выражений послужит дальнейшему прояснению того, о какого рода вещах идет речь при доказательстве их существования (если доказательство вообще возможно).

Выражение, которое Кант употребляет как эквивалент выражения «вещи, которые должны встречаться в пространстве», стоит непосредственно перед цитированным предложением, где он заявляет, что выражение «вещи вне нас» «неизбежно двусмысленно». Он говорит, что «эмпирический объект» «называется *внешним*, если он представлен (*vorgestellt*) в *пространстве*». Значит, он толкует выражение «представлен в пространстве» так, будто оно эквивалентно выражению «должен встречаться в пространстве». Однако легко найти примеры «вещей», по отношению к которым вряд ли можно отрицать, что они «представлены в пространстве», но можно с полной уверенностью отрицать, что они должны «встречаться в пространстве». Рассмотрим, к примеру, описание определенных обстоятельств, которые вызывают то, что одни психологи называют «негативным остаточным образом», а другие — «негативным остаточным ощущением». «Если упорно смотреть на белое пятно на черном фоне, а затем перевести взгляд на белый фон, то в течение короткого времени видится серое пятно» («Учебник по физиологии» Фостера, IV, III, с. 1266.— Прочитано по «Руководству по психологии» Стаута, 3-е изд., с. 280). Прочитав недавно об этом, я потрудился вырезать из листа белой бумаги четырехконечную звезду, поместил ее на черный фон, «упорно смотрел» на нее, а затем перевел взгляд на лист белой бумаги. Я и впрямь обнаружил, что в течение короткого времени вижу серое пятно, и не просто вижу, а *на* белом фоне, а также, что это серое пятно приблизительно той же формы, что и белая четырех-

конечная звезда, на которую только что я «упорно смотрел», — оно также является четырехконечной звездой. Я успешно повторил этот простой эксперимент несколько раз. Каждая из серых четырехконечных звезд, которые я видел, и есть то, что называется «остаточным образом», или «остаточным ощущением»; и разве можно отрицать, что каждый из этих остаточных образов «представлен в пространстве»? Я видел их на реальном белом фоне, и если это так, то каждый из них был на нем «представлен». Но хотя они и были «представлены в пространстве», было бы серьезным заблуждением считать, будто они должны «встречаться в пространстве». Белая звезда, на которую я «упорно смотрел», черный фон, на котором я ее видел, и белый фон, на котором я видел остаточные образы, должны, разумеется, «встречаться в пространстве»: они являются «физическими объектами» или поверхностями физических объектов. Но одно важное различие между ними, с одной стороны, и серыми остаточными образами, с другой, находит свое вполне естественное выражение в том, что эти последние *не* должны «встречаться в пространстве». Одна из причин этого, я думаю, очевидна. Высказывание, что то-то и то-то должно в данное время «встречаться в пространстве», само по себе предполагает, что имеются условия, выполнив которые, *любой человек* мог бы «воспринять» эту «вещь» — мог бы увидеть ее, если она является видимым объектом, осязать ее, если она осязаема, услышать ее, если она является звуком, обонять ее, если она является запахом. Когда я говорю, что белая четырехконечная бумажная звезда, на которую я смотрел, является «физическим объектом» и «должна встречаться в пространстве», то предполагаю, что *любой человек*, находившийся в это время в комнате и имеющий нормальное зрение и осязание, мог видеть ее и осязать. Что же касается тех серых остаточных образов, которые я видел, то невозможно представить, чтобы их мог увидеть кто-то кроме меня. Разумеется, другие люди, если бы они находились в комнате вместе со мной и выполняли тот же опыт, увидели бы серые остаточные образы, *очень сходные* с одним из тех, что видел я: вполне можно допустить, что они видели остаточные образы, в точности подобные одному из тех, что видел я. Но абсурдно было бы полагать, что их видел кто-то еще — что два человека могут видеть *один и тот же* остаточный образ. Следовательно, одной из причин того, что никакой из моих серых остаточных образов не «встречается в пространстве», хотя каждый из них, безусловно, «представлен в пространстве», является просто невозможность помыслить, что его видел кто-то еще. Выражение «встречаться в пространстве» следует понимать в том смысле, что воспринимаемое человеком должно встречаться в пространстве, если оно может восприниматься *другими* людьми.

Негативные остаточные образы служат, следовательно, примерами вещей, которые хотя и «представлены в пространстве»,

все же *не* должны «встречаться в пространстве» и *не* являются «внешними нашим сознаниям» в интересующем нас смысле.

Приведем еще два примера.

Первый. Хорошо известно, что люди иногда видят вещи раздвоенными — это явление психологи называют также «двойным образом», или двумя «образами» объекта. Здесь каждый из «образов» «представлен в пространстве»: они видимы — один в одном месте, другой — в другом, в таком же точно смысле, как и серые остаточные образы. Но когда у меня двоится в глазах, неправильно говорить, что каждый из этих двух образов должен «встречаться в пространстве». Напротив, они *оба* определенно не должны «встречаться в пространстве». Если бы они встречались в пространстве, то кто-то еще мог бы видеть *те* образы, которые вижу я; и если другой человек может видеть точно такие же образы, как и я, то абсурдно и думать, будто он мог бы видеть *те же самые* образы. Поэтому когда у кого-то двоится в глазах, это дает нам пример «вещи», которая «представлена в пространстве», но «встречаться в пространстве», безусловно, не должна.

Второй важный пример. О боли можно, в общем, сказать, что она «представлена в пространстве». Испытывая зубную боль, я чувствую ее *в* определенном месте; когда я прижигаю йодом порез, то чувствую боль также в определенном месте; после ампутации человек может чувствовать боль в отрезанной ступне. Безусловно, можно понимать выражение «представлен в пространстве» так, что если — в указанном смысле — боль ощущается *в* определенном месте, то она «представлена в пространстве». Однако нелепо было бы говорить о боли, что она должна «встречаться в пространстве», — по той же причине, по которой этого не скажешь об остаточных образах или двойных образах. Вполне можно представить себе, что другой человек ощущает боль, в точности подобную той, какую испытываю я. Но абсурдом было бы считать, что он чувствует *буквально ту же самую* боль. Боль — типичный пример «вещей», о которых философы говорят, что они *не* являются «внешними» для наших сознаний, но находятся «внутри». О любой ощущаемой мною боли они сказали бы, что она *не* внешняя для моего сознания, но находится *в* нем.

И наконец, следует упомянуть еще один класс «вещей», которые, несомненно, не являются «внешними» объектами и не должны «встречаться в пространстве», но о которых тем не менее некоторые философы хотели бы сказать, что они «представлены в пространстве», пусть и не точно в том же смысле, что и описанные мною боли, двойные образы и негативные остаточные образы. Если вы посмотрите на электрический свет, а потом закроете глаза, то увидите на темном фоне, обычном при закрытых глазах, яркое пятно, по форме сходное со светом, на который вы только что глядели. Такое яркое пятно — еще один пример того, что одни психологи называли «остаточным образом»,

другие — «остаточными ощущениями»; но в отличие от негативных остаточных образов оно появляется при закрытых глазах. О таком остаточном образе некоторые философы сказали бы, что он тоже «представлен в пространстве», хотя «встречаться в пространстве» он, безусловно, не должен. Они сказали бы, что он «представлен в пространстве», поскольку находится на определенном расстоянии от человека, который его видит: а как может вещь находиться на расстоянии, если она не «представлена в пространстве»? Есть, конечно, различие между остаточными образами, которые мы видим с закрытыми глазами, и теми остаточными образами, которые я привел ранее в качестве примера, — и это различие может заставить философов отрицать, что остаточные образы, видимые с закрытыми глазами, вообще «представлены в пространстве». Различие выражается в том, что если ваши глаза закрыты, то вы вовсе не видите *физического* пространства — пространства, которое подразумевается, когда мы говорим о «вещах», которые должны встречаться в *пространстве*. Остаточный образ, видимый с закрытыми глазами, безусловно, представлен в *некоем* пространстве, но можно усомниться в правильности высказывания о том, что он представлен в *пространстве*.

Следовательно, все, что «представлено в пространстве», никак нельзя считать также «вещью, которая должна встречаться в пространстве». Некоторые из «вещей», представленных в пространстве, — это совершенно очевидно — *не* должны встречаться в пространстве: или, иначе говоря, они вовсе не являются «физическими реальностями». Понятие «быть представленным в пространстве» в одном отношении гораздо шире понятия «встречаться в пространстве»: многие вещи, охватываемые первым понятием, не охватываются вторым — многие остаточные образы, по крайней мере один из двух «образов», видимых теми, у кого двоится в глазах, и большинство более «представлены в пространстве», хотя встречаться в пространстве не должны. Из того, что «вещь» представлена в пространстве, никоим образом не следует, что она должна встречаться в пространстве. Но точно так же, как первое понятие в одном отношении шире второго, в другом отношении второе понятие шире первого. Ибо имеется много «вещей», встречающихся в пространстве, но не представленных в нем. Из того, что «вещь» должна встречаться в пространстве, никак не следует, что она представлена в пространстве. В моем толковании выражение «встречаться в пространстве» подразумевает, — и, видимо, это его естественное значение, — что «вещь» *может быть* воспринята; но из того, что вещь *может быть* воспринята, не следует, что она *является* воспринятой; а если она на самом деле не воспринята, то она не будет представлена в пространстве. Для тех «вещей» (включая тени), которые я описал как «встречающиеся в пространстве», характерно, что в отношении любой из них, воспринимаемой в данное время, можно предположить, (1) что она могла бы су-

существовать в это самое время, не будучи воспринимаемой, (2) что она могла бы существовать в другое время, не будучи воспринимаемой в это другое время, (3) что в течение всего времени своего существования она вовсе не нуждается в том, чтобы быть воспринимаемой. Следовательно, вполне обоснованно предположение, что многие вещи, которые *должны* были одно время встречаться в пространстве, вообще никогда не были «представлены», и что многие вещи, которые должны встречаться в пространстве, сейчас не «представлены» и также никогда не были и не будут «представлены». В кантовской терминологии понятие о «вещах, которые должны встречаться в пространстве», объемлет не только объекты действительного опыта, но также объекты *возможного* опыта; и из того, что вещь является или являлась объектом *возможного* опыта, никак не следует, что она вообще была или будет «представлена».

Я пояснил, на какого рода «вещи» я первоначально ссылаюсь как на «вещи вне нас» или «вещи, внешние нашим сознанием». Я сказал, что, по моему мнению, Кантово выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», довольно четко указывает на «вещи», о которых идет речь; и я старался еще более четко определить их, подчеркивая, что это выражение послужит своей цели только в том случае, если (а) вы понимаете его так, что многие «вещи», например, остаточные образы, двойные образы, боль, которые, можно сказать, «представлены в пространстве», все же *не* следует считать «вещами, которые должны встречаться в пространстве», и (б) вы отчетливо понимаете непротиворечивость предположения, что существуют и должны «встречаться в пространстве» вещи, которые никогда не воспринимались, не воспринимаются сейчас и не будут восприниматься, а также непротиворечивость предположения, что среди тех из них, которые когда-то воспринимались, многие существуют и тогда, когда не воспринимаются. Думаю, теперь стало ясно, что поскольку я не считаю «внешними вещами» остаточные образы, двойные образы и боль, то я также не счел бы «внешними вещами» и любые из «образов», которые мы часто видим «умственным взором», когда бодрствуем, и любые из образов, которые видим во сне; ясно также, что я употребляю выражение «внешний» так, что из визуальной галлюцинации будет следовать, что человек в это время видел нечто, *не* являющееся «внешним» для его сознания, а из того, что у него была слуховая галлюцинация, следует, что он слышал звук, *не* являющийся «внешним» для его сознания. Но я, конечно, не прояснил свое употребление этих выражений — «внешний нашим сознанием» и «встречаться в пространстве» — настолько, чтобы в случае любой «вещи», которая может придти в голову, вы сразу поняли, счел бы я ее или не счел бы «внешней нашим сознанием» и «встречающейся в пространстве». Например, я не сказал ничего, что прояснило бы, должно или не должно видимое мною в зеркале отражение рассматриваться как «вещь»,

которая должна встречаться в пространстве» и как «внешнее нашим сознаниям», и не сказал ничего, что прояснило бы, должно или не должно рассматриваться таким способом небо. Каждый человек, я думаю, чувствует неуместность выражения «вещь, которая должна встречаться в пространстве» в отношении неба; и большинство людей не захотели бы безоговорочно утверждать, что видимые ими в зеркалах отражения должны «встречаться в пространстве». Однако небо и отражения в зеркалах отличаются от более и остаточных образов — последние *не* должны встречаться в пространстве: абсурдно полагать, что боль, которую я испытываю, мог бы ощущать кто-то еще или что видимый мною остаточный образ мог бы видеть кто-то еще. Но в случае отражений в зеркалах мы вполне свободно говорим, что другой человек способен видеть то же отражение, что и мы. Конечно, можно сказать: «Ты видишь этот красноватый отблеск на воде? Не могу понять, что там отражается», и точно так же сказать, указывая на склон холма: «Ты видишь, что-то белеет на холме? Не могу понять, что это такое». И о небе вполне можно сказать, что другие люди видят его так же, как я.

Приходится признать, что я не прояснил выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве» (а значит, и выражение «внешний нашим сознаниям» — ведь для его объяснения первое выражение и употреблялось), настолько, чтобы в случае любых «вещей» не оставалось сомнения, должны или не должны такие вещи «встречаться в пространстве» либо быть «внешними нашим сознаниям». Но отсутствие точного определения «вещей, которые должны встречаться в пространстве», несущественно для моей цели. Достаточно сказать, что выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», употребляется так, что для каждого вида таких вещей из суждения об их существовании *следует* существование вещей, которые должны встречаться в пространстве. И фактически я перечислил (хотя отнюдь не исчерпывающим образом) виды вещей, которые имеют такое отношение к моему способу употребления выражения «вещи, которые должны встречаться в пространстве». Я говорил о телах людей и животных, растениях, звездах, домах, стульях и тенях; и я хочу сейчас подчеркнуть, что употребляю выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», так, что для каждого из этих видов «вещей» из суждения, что такие «вещи» существуют, *следует*, что есть вещи, встречающиеся в пространстве: например, из суждения, что тени существуют, *следует*, что существуют вещи, встречающиеся в пространстве, и так далее по отношению ко всем «вещам», указанным в перечне. Прояснение этого служит моей цели; ведь когда это ясно, то ясно также, что если вы докажете существование двух растений, или существование растения и собаки, или собаки и тени и т. д. и т. п., то вы *ipso facto* * докажете, что существуют вещи, встречающиеся в пространстве: вам не требуется *впридачу* доказывать, что из суждения о существовании

растений *действительно* следует суждение о существовании вещей, встречающихся в пространстве.

По-видимому, выражение «вещи, которые должны встречаться в пространстве», можно употреблять в таком смысле, что не надо будет доказывать, что из «растения существуют» следует «существуют вещи, встречающиеся в пространстве»; но с выражением «вещи, внешние нашим сознаниям», дело обстоит иначе. Люди имеют обыкновение говорить: «Можно отчетливо видеть, что из суждения «в данное время существуют по крайней мере две собаки» *следует* суждение «в данное время по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве», так что если вы можете доказать, что в данный момент существуют две собаки, то вы *ipso facto* докажете, что в данный момент по крайней мере две вещи должны встречаться в пространстве. Насколько я понимаю, вы не потребуете отдельного доказательства того, что из суждения «две собаки существуют» действительно следует суждение «две вещи должны встречаться в пространстве»; совершенно очевидно, что не могла бы существовать собака, которая не должна была бы встречаться в пространстве. Но мне не ясно, каким образом, если вы можете доказать, что существуют две собаки или две тени, вы *ipso facto* докажете, что существуют две вещи, *внешние для наших сознаний*. Собака, хотя она, несомненно, должна «встречаться в пространстве», может не оказаться внешним объектом — объектом, внешним для наших сознаний. Требуется отдельно доказывать, что все, встречающиеся в пространстве, должны быть внешним для наших сознаний. Разумеется, если вы употребляете «внешний» как простой синоним «встречаться в пространстве», то не надо будет доказывать, что собаки являются внешними объектами: в этом случае, доказав, что две собаки существуют, вы *ipso facto* докажете, что внешние вещи существуют. Но мне трудно поверить, что «внешний» здесь — синоним «встречаться в пространстве»; а если вы употребляете эти выражения как синонимы, то разве не требуется доказать, что все встречающееся в пространстве должно быть внешним для наших сознаний?

Кант утверждает, что выражения «вне нас» или «внешний» употребляются в двух различных смыслах. Один из них он называет «трансцендентальным»: «внешний» — это «существующий *как вещь в себе*, отличная от нас». Согласно известному взгляду Канта, вещи, которые должны встречаться в пространстве, *не* являются в этом смысле «внешними»: значит, имеется *некий* смысл слова «внешний», в котором философы обычно употребляли это слово и в котором из суждения «две собаки существуют» *не* будет следовать, что существуют какие-то внешние вещи. Я не думаю, что сам Кант смог разъяснить этот смысл; я также не думаю, что философы когда-либо употребляли слово «внешний» в том смысле, что вещи, встречающиеся в пространстве, *не* являются внешними. А как быть с другим смыслом слова «внешний», который Кант обозначает как «эмпирически

внешний»? Как это понимание соотносится с пониманием «встречаться в пространстве»? Можно заметить, что позиция Канта здесь неясна: стремясь избавиться от всякой неопределенности с понятием «эмпирически внешний», он намерен отличать объекты, к которым оно применяется, от объектов, которые можно назвать «внешними» в трансцендентальном смысле, прямо называя их (эти первые объекты.— *Пер.*) «вещами, которые должны *встречаться в пространстве*». Эти странные слова можно истолковать так, что, по мнению Канта, понятие «эмпирически внешний» *тождественно* понятию «встречаться в пространстве», т. е. что он действительно считает слово «внешний», употребляемое в этом втором смысле, простым синонимом выражения «встречаться в пространстве». Но если Кант говорит именно это, мне чрезвычайно трудно с ним согласиться. Действительно, разве философы когда-либо использовали слово «внешний» как простой синоним «встречаться в пространстве»? Да и употреблял ли его в этом смысле Кант?

Чтобы понять, как они употребляют эти слова и каково соотношение двух понятий — «внешний нашим сознаниям» и «встречаться в пространстве», — следует, по-моему, обратить внимание на факт, к которому я до сих пор обращался только случайно, а именно: те, кто говорит об определенных вещах как «внешних» для наших сознаний, в общем, естественно, говорят о других «вещах», которые хотят противопоставить первым, как о находящихся «в» наших сознаниях. Конечно, часто подчеркивается, что если «в» употребляется таким образом и за ним следует «моем сознании», «вашем сознании», «его сознании» и т. д. и т. п., то «в» употребляется метафорически. Существуют сопровождаемые подобными выражениями метафорические употребления «в», встречающиеся в обыденной речи и понятные всем нам. Например, все мы понимаем такие выражения, как «Я имел в виду вас (I had you in mind), когда договаривался» или «Я имел в виду вас (I had you in mind), когда говорил, что некоторые люди не могут дотронуться до паука». В этих случаях можно употреблять выражение «Я думал о вас» с тем же значением, что и выражение «Я имел в виду вас». Но, очевидно, не в этом особом метафорическом смысле философы употребляют «в», когда они противопоставляют то, что имеется «в» моем сознании, тому, что является для него «внешним». Напротив, в их употреблении «внешнего» вы будете внешними для моего сознания даже в тот момент, когда я «имею вас в виду». Если мы хотим узнать, каково же это особое метафорическое употребление выражения «в моем сознании», при котором ничто «внешнее» для моего сознания (в интересующем нас сейчас смысле) никогда не может быть «в» нем, нам потребуется, видимо, рассмотреть примеры «вещей», которые как сказали бы философы, находятся «в» моем сознании в этом специальном смысле. Я уже приводил три таких примера, и этого, по-моему, пока достаточно: любая боль, мною испытываемая, любой оста-

чный образ, который я вижу с закрытыми глазами, и любой образ, который я «вижу» во сне, являются типичными примерами вещей, о которых философы говорят как о находящихся «в моем сознании». И когда они высказываются о таких вещах, как мое тело, лист бумаги, звезда, т. е. вообще о «физических объектах», как о «внешних», они хотят подчеркнуть важное различие, которое, как они чувствуют, существует между подобными предметами и такими «вещами», как боль, остаточный образ, видимый с закрытыми глазами, и образ во сне. Но *каково* это различие? В чем различие между испытываемой телесной болью или остаточным образом, который я вижу с закрытыми глазами, с одной стороны, и самим моим телом, с другой? Что заставляет их говорить, что в то время как телесная боль и остаточный образ находятся «в» моем сознании, само мое тело не находится «в» моем сознании — даже если я ощущаю его, вижу его или думаю о нем? Я уже говорил, что в одном отношении они различаются: тело должно встречаться в пространстве, а боль и остаточный образ не должны. Но, думаю, было бы совершенно неверно считать, что в этом и состоит *то* различие, которое заставило философов говорить о последних как о находящихся «в» моем сознании, а о моем теле как о *не* находящемся «в» нем.

На вопрос о том, каково же это различие, заставившее их высказываться в таком духе, ответить непросто; но я постараюсь все же дать краткий ответ.

Прежде всего, когда говорят, что любые испытываемые мною телесные боли находятся «в моем сознании», философское употребление этих слов, встречающееся очень часто, не вполне согласуется с обыденным. Никто, наверное, не сказал бы, что ощущаемые мною телесные боли находятся «в моем сознании», если бы не был также готов сказать, что с моим сознанием происходит то, что я испытываю телесные боли; и это последнее, по-моему, не очень соответствует обыденному, нефилософскому словоупотреблению. Вполне допустимо говорить, что с моим сознанием [происходит] то, что я вспоминаю, думаю, воображаю и испытываю душевные (mental) страдания, например разочарование; но не столь же естественно было бы говорить, что с моим сознанием [происходит] то, что я испытываю *телесные* боли, например сильную головную боль; и, пожалуй, еще менее привычно — что с моим сознанием [происходит] то, что я вижу, слышу, обоняю и осязаю. Существует, однако, устойчивый для философии способ употребления, согласно которому зрение, слух, обоняние, осязание и телесная боль точно в такой же мере оказываются *ментальными* (mental) событиями или процессами, как и воспоминание, мышление или воображение. Это употребление, по-моему, было в ходу у философов, потому что они видели реальное сходство между такими утверждениями, как «Я вижу кошку», «Я слышу звук грозы», «Я чувствую сильный запах лука», «Мой палец сильно ноет», с одной сто-

роны, и такими утверждениями, как «Я припоминаю, что видел его», «Я придумал план действий», «Я представляю себе картину», «Я испытываю жестокое разочарование». Это сходство объединяет все эти утверждения в один класс — в отличие от других утверждений, в которых «я» или «мой» употребляются иначе: «Мой рост менее четырех футов», «Я лежу на спине», «Мои волосы очень длинные». В чем же это сходство? Оно выражается в том, что восемь первых утверждений предоставляют данные, используемые в психологии, в то время как последнее этого не делают. Их сходство можно также выразить пространственным сейчас среди философов способом, сказав, что если для любого из восьми первых утверждений указать время действия, то мы получим положение, из которого, если оно истинно, *следует*, что я «имел восприятие» в данное время, тогда как на три последних утверждения это не распространяется. Например, если верно, что сегодня я видел кошку между 12.00 и 12.05, то отсюда *следует*, что сегодня я «имел некое восприятие» между 12.00 и 12.05; между тем из суждения, что в декабре 1877 г. мой рост был менее четырех футов, не *следует*, что в декабре 1877 г. я что-то воспринимал. Но это употребление философами выражения «иметь восприятие» само нуждается в пояснениях, поскольку не совпадает с его употреблением в обычной речи. Философ сказал бы, что в данное время я «имею восприятие» только в том случае, если: (1) я сознателен в это время, или (2) я вижу в это время сон, или (3) в это время по отношению ко мне истинно что-то еще, напоминающее в определенном и весьма очевидном отношении то, что истинно по отношению ко мне, когда я сознателен или вижу сон. В этом отношении то, что истинно по отношению ко мне, когда я вижу сон, похоже на то, что истинно по отношению ко мне, когда я сознателен; и то, что было бы истинно по отношению ко мне в любое время (например, когда я имею зрительный образ), напоминало бы и то и другое. Разумеется, это объяснение туманно, однако для наших целей оно подходит. В философском употреблении выражения «иметь восприятие» обо мне сказали бы, что я в данное время *не* имею восприятия, если я в данное время не осознаю, не вижу снов, не имею зрительного образа или *чего-то еще в том же роде*; и это высказывание, конечно же, смутно, поскольку здесь не уточняется, что еще относится к *тому же роду*: остается вывести это самим из приведенных примеров. Но, видимо, этого достаточно: часто ночью, когда я сплю, я не являюсь сознательным, не вижу снов, не имею зрительного образа или *чего-то еще в том же роде* — иными словами, не имею восприятий. Если такое употребление философами выражения «иметь восприятие» является удовлетворительным, то высказывание о том, что любая ощущаемая мною боль или любой остаточный образ, который я вижу с закрытыми глазами, находятся «в моем сознании», подразумевает, видимо, что допущение о существовании *той же самой боли или того же са-*

мого остаточного образа тогда, когда я не имею восприятия, было бы противоречивым. Или, другими словами, из суждения, что *эта боль* или *этот остаточный образ* существовали в какой-то данный момент времени, *следует*, что я в то время имел какое-то восприятие. И если это так, то мы можем сказать, что *искомое различие между телесными болями и остаточными образами*, с одной стороны, и *моим телом*, с другой, которое заставило философов говорить, что *любая такая боль или остаточный образ* находятся «*в моем сознании*», между тем как *мое тело никогда* не находится «*в моем сознании*», но всегда «*вне*» его или является «*внешним*» для него, состоит просто в том, что, хотя и противоречиво предполагать существование ощущаемой мною боли или видимого мною остаточного образа в то время, когда я не имею восприятий, в самом предположении, что *мое тело* существует при том же условии, противоречия нет; и мы можем даже сказать, что под этими сбивающими с толку и вводящими в заблуждение выражениями «*в моем сознании*» и «*внешний для моего сознания*» философы имеют в виду именно это и ничего более.

Но если высказывание, например о *моем теле*, что оно является *внешним для моего сознания*, просто означает, что из суждения о его существовании в конкретный момент времени никак не следует дальнейшее суждение, что я имел в то время восприятие, то высказывание о том, что некий предмет является *внешним для наших сознаний*, подобно этому будет только означать, что из суждения о его существовании в определенный момент времени никак не следует, что кто-то из *нас* имел в это время восприятие. И если под *нашими* сознаниями подразумеваются (видимо, так обыкновенно и бывает) сознания живущих на Земле человеческих существ, то отсюда вытекает, что хотя любые страдания или остаточные образы у животных, любые их восприятия и не являются *внешними для их* сознаний, они все-таки являются *внешними для наших* сознаний. Отсюда сразу же становится ясно, насколько понятие «*внешний нашим сознаниям*» отличается от понятия «*встречаться в пространстве*»; ибо, конечно же, боли, испытываемые животными, или видимые ими остаточные образы не должны встречаться в пространстве наравне с *нашими* страданиями или *нашими* остаточными образами. Из суждения о существовании *внешних*, не находящихся в каком-либо из *наших* сознаний, объектов *не* следует, что существуют вещи, которые должны встречаться в пространстве; поэтому выражение «*внешний нашим сознаниям*» не является синонимом выражения «*встречаться в пространстве*». «*Внешний нашим сознаниям*» и «*встречаться в пространстве*» — два различных понятия.

Подлинное отношение между этими понятиями состоит, по моему, в следующем. Мы уже установили, что имеется чрезвычайно много видов «*вещей*», по отношению к которым из суждения о существовании по крайней мере одной такой вещи сле-

дует суждение, что существует хотя бы одна вещь, встречающаяся в пространстве: таковы, например, суждения «Существует по крайней мере одна звезда», «Существует по крайней мере одно человеческое тело», «Существует по крайней мере одна тень» и т. д. и т. п. И, я думаю, можно сказать, что в каждом таком случае истинно еще и то, что из суждения о существовании «вещи», встречающейся в пространстве, следует суждение о существовании по крайней мере одной вещи, внешней для наших сознаний: например, из «Существует по крайней мере одна звезда» следует не только «Существует по крайней мере одна вещь, встречающаяся в пространстве», но также и «Существует по крайней мере одна внешняя вещь».

Приведу основание для моего мнения. Рассмотрим какой-либо вид вещей; пусть каждая из этих вещей, если она существует, будет «встречаться в пространстве»: возьмем, к примеру, «мыльный пузырь». Когда я, воспринимая что-то, говорю: «Это — мыльный пузырь», то предполагаю, что нет противоречия в суждении о его существовании до и после моего восприятия. Это, как мне кажется, отчасти и имеют в виду, считая мыльный пузырь реальным и отличая его, например, от иллюзии. Конечно, реальность мыльного пузыря никак не означает, что он существовал до того, как я его воспринял, или что его существование продлится после моего восприятия; ведь мыльные пузыри — пример «физического объекта» и «вещи, встречающейся в пространстве», о которых все мы знаем, что отдельные их экземпляры существуют, только пока они воспринимаются человеком. Но воспринимаемый мною предмет не был бы мыльным пузырем, если бы его существование в любой данный момент времени не было *логически независимым* от моего восприятия его, происходившего тогда же, т. е. из суждения, что мыльный пузырь существовал в определенный момент времени, *никогда* не следует, что я его тогда воспринимал. А если это верно, то безусловно верно и то, что он не был бы мыльным пузырем, не будь он способен существовать в любой момент времени, когда я вообще не имею восприятия: из суждения о его существовании в любой момент времени *не* следует, что у меня имеется какое-то восприятие его в этот момент времени. Иначе говоря, из суждения, что воспринимаемый мною предмет есть мыльный пузырь, *вытекает* суждение, что он является внешним для *моего* сознания. Тем самым я уже предполагаю, что мыльный пузырь является внешним и для всех других сознаний: все однородные с ним вещи *могут* существовать не только тогда, когда кто-то имеет восприятие. Думаю поэтому, что из любого суждения типа «Существует мыльный пузырь» действительно *следует* «Существует внешний объект» («Существует объект, внешний всем нашим сознаниям»). И если это так, то это, несомненно, верно и по отношению к любым другим вещам (включая «единорога»), из существования которых следует, что существуют *некоторые* вещи, встречающиеся в пространстве.

Поэтому я считаю, что для всех «вещей» (таких, что из существования двух вещей одного вида или двух разных вещей немедленно следует существование вещей, встречающихся в пространстве) справедливо также следующее: если я могу доказать существование двух вещей разных видов или двух вещей одного вида, то я *ipso facto* доказываю существование по крайней мере двух «вещей вне нас». Иными словами, если я могу доказать, что сейчас существуют лист бумаги и человеческая рука, то доказываю одновременно, что сейчас существуют «вещи вне нас»; если я могу доказать, что сейчас существуют ботинок и носок, то доказываю существование в данный момент «вещей вне нас» и т. д.; и если я докажу, что существуют два листа бумаги, или две человеческие руки, или два ботинка, или два носка и т. д. и т. п., то приду к такому же результату. Очевидно, что существуют тысячи всяких вещей, и если я когда-нибудь сумею доказать существование любой из них (а это вполне возможно), то будет доказано и существование вещей вне нас.

Думаю, Кантово мнение об одном-единственном возможном доказательстве существования вещей вне нас — его собственном — отнюдь не истинное. Уже сейчас я готов привести множество других абсолютно строгих доказательств, а в будущем — еще больше. Можно доказать, например, что две человеческие руки существуют. Как это сделать? Я показываю две мои руки и говорю, жестикулируя правой: «Вот — одна рука» и, жестикулируя левой рукой, добавляю: «А вот — другая». Если я *ipso facto* доказал существование внешних вещей, то понятно, что возможны и многие другие доказательства: нет нужды умножать примеры.

Однако доказал ли я здесь, что две человеческие руки существуют? Я настаиваю на том, что доказал, причем абсолютно строго; пожалуй, и вообще нет лучшего доказательства, чем это. Конечно, я не стал бы на этом настаивать, если бы не выполнялись три условия: (1) если бы посылка доказательства не отличалась от его заключения; (2) если бы об истинности посылки я не *знал*, но был просто в ней убежден (что никак не являлось бы достоверным), или если бы она была истинной, а я не знал об этом; и (3) если бы заключение по-настоящему не следовало из посылки. Но мое доказательство всем этим условиям вполне удовлетворяет. (1) Посылка здесь, несомненно, отличается от заключения, ибо если последнее состоит просто в том, что «в этот момент существуют две человеческие руки», то посылка намного определеннее; я выразил ее, показывая свои руки, жестикулируя и говоря при этом: «Вот одна рука, а вот — другая». Различие совершенно очевидно, поскольку заключение явно может быть истинным, даже если посылка ложна. В посылке я утверждаю гораздо больше, чем в заключении. (2) В тот момент я, безусловно, *знал* то, что передавалось определенными жестами и словами «Вот одна рука, а вот — другая». Я *знал*, что одна рука находилась в той стороне, на которую я

указывал своим жестом и словом «вот», а вторая — в другой, отмеченной жестом и еще одним «вот». Абсурдно думать, что это не знание, но лишь мнение, и что все, вероятно, было иначе. С таким же успехом мы могли бы утверждать, будто я не знаю о том, что сейчас встал и говорю — ибо вовсе не доказано, что я об этом знаю! Наконец, (3) совершенно ясно, что заключение следует из посылки. Это столь же несомненно, как и то, что если *сейчас* одна рука находится здесь, а другая рука — там, то отсюда вытекает, что обе они *в данный момент* существуют.

Таким образом, мое доказательство существования вещей вне нас действительно удовлетворяет условиям строгого доказательства. Может быть, существуют какие-то другие необходимые условия, и мое доказательство не удовлетворяет одному из них? Если они и существуют, я об этом не знаю. Но хочу подчеркнуть, что все мы, насколько мне известно, неизменно признаем такие доказательства абсолютно убедительными; в конце концов они разрешают и некоторые занимавшие нас проблемы. Допустим, возникает спор о том, действительно ли на определенной странице такой-то книги есть три опечатки. «А» говорит, что это так, а «В» сомневается. Как «А» мог бы доказать, что он прав? Конечно же, он взял бы книгу, открыл нужную страницу и указал: «Здесь одна опечатка, здесь другая и здесь третья». Разумеется, «А» ничего не доказал бы, если бы не было ясно видно, что в каждом из указанных мест имеется опечатка. Но если такое доказательство возможно, то можно не сомневаться в том, что на упомянутой странице есть три опечатки. И если полученное в подобных ситуациях знание является достоверным, то только что мои руки, несомненно, находились там, где, по моим словам, они находились.

Поэтому я действительно доказал, что *тогда* существовали внешние объекты; ясно, что *в то время* возможны были и многие другие сходные доказательства, и таким же образом можно доказать существование внешних объектов *в настоящий момент*.

Можно также дать много разных доказательств существования внешних объектов *в прошлом*, но они будут существенно *иными*. Хочу подчеркнуть, что когда Кант называет «скандалом» невозможность доказать существование внешних объектов, доказательство их существования в прошлом, несомненно, *помогло бы уйти от этого скандала*. Считая, что человеческий интерес к вопросу о внешних объектах должен быть удовлетворен, Кант, безусловно, имеет в виду не просто существование внешнего объекта в самый момент вопроса; он спрашивает, существует ли внешний объект *вообще*. Поэтому доказательство существования внешних объектов в прошлом, бесспорно, было бы кстати — оно составило бы *часть* искомого ответа. Как же доказать, что внешние объекты в прошлом существовали? Думаю, это можно сделать следующим образом. Я могу сказать: «Не так давно я держал обе руки над этим столом; значит, тогда они существовали; стало быть, существовали по крайней мере два внешних

ъекта; что и требовалось доказать». Это совершенно здоровое оказательство, если *знать*, что утверждается в посылке. Но *я действительно* знаю, что не так давно держал руки над этим столом. В данном случае вы все тоже это знаете. В этом нет никакого сомнения. Следовательно, тем самым совершенно убедительно доказано, что в прошлом существовали внешние объекты. Если это так, то я могу придумать множество других равноценных доказательств, причем сходу. Абсолютно очевидно также и значительное отличие этого аргумента от моего прежнего доказательства (что *в тот момент* существовали две руки).

Итак, я привел два убедительных доказательства существования внешних объектов. Согласно первому, две человеческие руки существуют в момент доказательства; согласно второму, они существовали в прошлом. Эти доказательства существенно различны. Я подчеркивал, что мог бы привести множество сходных доказательств обоих видов. Ясно, что я и сейчас могу это делать. Поэтому если считать подобные доказательства удовлетворительными, то доказать существование внешних объектов проще простого.

Но я хорошо знаю, что многие философы все-таки не сочтут мое доказательство убедительным. В заключение хотелось бы кратко обсудить, почему остается такая неудовлетворенность.

Одна из причин, видимо, в следующем. В понимании некоторых людей «доказательство существования внешнего мира» предполагает то, что я даже не пытался доказать. Не так-то просто выяснить, что же они ищут и без чего не признают, что полученный аргумент добыт. Но я все же постараюсь. Если бы я оказал суждения, являющиеся *посылками* обоих моих доказательств (что я не намеревался делать и, понятно, не сделал), тогда, пожалуй, они признали бы мой аргумент; а иначе они будут считать, что к «доказательству существования внешних вещей» я даже не подошел. Иными словами, они хотят доказать то, что я утверждаю, когда поднимаю руки и говорю: «Вот одна рука, а вот — другая», а в другом случае: «Я только что держал руки над этим столом». Конечно, на самом деле они ищут не просто доказательство этих двух суждений, но что-то вроде общего способа доказательства *любых* подобных суждений. Такого способа я, разумеется, не представил; если это и имеют в виду под доказательством существования внешних вещей, то не удивляюсь, что оно возможно. Конечно, иногда что-то похожее на то удается получить: так, если кто-то из вас заподозрит, что одна моя рука искусственная, я посоветую ему доказать мое суждение «Вот одна рука, а вот — другая», приблизившись и тщательно осмотрев «подозреваемую» руку, может быть, прикоснувшись к ней и пощупав, и установить таким образом, что это живая человеческая рука. Но как бы я сейчас доказал, что «вот одна рука, а вот — другая»? Не думаю, что мог бы это сделать: ведь прежде всего потребовалось бы доказать, как отделил Декарт, что я не сплю. Но как? У меня, несомненно,

имеются веские основания утверждать, что все это происходит не во сне, и убедительные доказательства того, что я бодрствую; но это существенно отличается от доказательства. Я не сумел бы разъяснить, что это за свидетельства, а доказательство предполагает по крайней мере это.

Однако неудовлетворенность философов вызывает не просто сам факт отсутствия таких дополнительных доказательств. Они скажут (и, по-моему, это будет явной ошибкой): «Если вы не можете доказать свою посылку (что вот одна рука, а вот — другая), то не знаете ее. Но вы сами же признали, что тогда доказательство в целом станет неубедительным. Значит, оно неубедительно, хотя вы уверены в обратном». Кант тоже думал, что мы не можем знать то, что не можем доказать. Когда он утверждал, что существование внешних предметов, если оно не доказано, приходится принимать лишь на *веру*, то имел в виду, вероятно, и суждения типа «Вот — рука». Я могу доказать, что это мнение, широко распространенное среди философов, все же ошибочно. Правда, знание об истинности посылок доказательства будет зависеть от знания о существовании внешних предметов. Есть вещи — посылки обоих моих доказательств в том числе, — которые я безусловно знаю, даже если не умею их доказать. Должен поэтому заметить, что если в таких случаях кто-то не удовлетворен доказательствами только по причине незнания их посылок, то само его недовольство весьма необоснованно.