

Г.С. РОГОНЯН

Эпистемологический реализм
в философии Дж.Э. Мура:
от сознания к телу и восприятию

Признание существования внешнего мира и находящихся в нем вещей независимых от нашего сознания и способов восприятия традиционно считается позицией реализма. Но в отличие от агностицизма, который также признает независимое существование мира, такие философы как Дж.Э. Мур настаивают на принципиальной доступности и познаваемости этого мира. Более того, они настаивают на своей способности *доказать* реальность независимо от нас существующего и познаваемого мира. Неудивительно поэтому, что многие исследователи философии Мура отмечают значимость того обстоятельства, что он начинает свою статью «Доказательство внешнего мира» [1] с цитирования Канта, в частности, знаменитого примечания из предисловия ко второму изданию «Критики чистого разума»: «нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума 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» [2]. Мур определяет задачу, поставленную Кантом, достаточно четко: доказать существование вещей вне нас, или, иначе, существование внешнего мира. И тут же ставит под сомнение то, что Кант дал в своей «Критике» единственное и единственно правильное решение этой задачи. Мур готов взяться за решение этой задачи и, приняв вызов, дать не одно, а бесконечное множество доказательств существования внешнего мира, причем, все они будут строгими и правильными. Тем самым Мур противопоставляет свою философию здра-

вого смысла трансцендентальной философии. В этом противопоставлении он надеется продемонстрировать все преимущества своей стратегии, а анализ философской позиции Канта по данному вопросу даст Муру необходимые точки отталкивания для построения своей собственной аргументации. Существенно здесь то, что позиция Канта рассматривается им не только как неудачная попытка противостоять скептицизму относительно существования внешнего мира, но одновременно и как одно из наиболее авторитетных воплощений самого этого скептицизма. Поэтому для него так важен анализ кантовской позиции — он помогает выявить те инструменты, которыми скептик (и не только он) неявно пользуется в своей аргументации.

1. Прежде всего, Мур указывает на традиционную эпистемологическую подоплеку этого казалось бы онтологического вопроса: «внешние вещи», или «вещи вне нас», это, прежде всего и главным образом вещи, внешние *нашим* сознаниям. При этом Кант различает «внешние вещи» в трансцендентальном смысле, т.е. существующие в себе и абсолютно независимо от нас, и в эмпирическом смысле, «принадлежащие внешнему явлению» и, как уточняет Мур, ссылаясь на Канта, «встречающиеся в пространстве». Встречаться в пространстве могут многие вещи — тела людей, предметы обихода, горы, дома, звезды и т.д., т.е. все, что попадает в категорию материальных предметов, но так же и, в более широком смысле, то, что не попадает в нее, как, например, тень. Мур задается вопросом: а как насчет вещей в себе? Какую функцию они выполняют? Очевидно, что на этом различии построена аргументация Канта относительно существования внешнего мира. Но именно это различие является основной мишенью критики Мура, поскольку оно, как минимум, излишне. Если правильно провести различие между внешним и внутренним для нашего сознания, то вопрос о существовании вещей вне нас отпадет или решится сам собой без привлечения трансцендентальной аргументации. Однако Мур не идет прямо в лобовую атаку на понятие «вещи в себе», необходимо сначала разобраться с более «близким» нам понятием эмпирически внешнего объекта, которому Кант и противопоставил вещь в себе.

Мур начинает с казалось бы незначительной поправки кантовского различия: Кант говорит, что эмпирически внешний объект, встречающийся в пространстве, может быть таковым, только если он может быть *представлен* (*vorgestellt*) в пространстве. Быть внешним и встречаться в пространстве эквивалентно тому, чтобы быть представленным в пространстве. Но что значит быть «представленным в пространстве»? Мур тут же приводит примеры «вещей», которые

могут быть представлены в пространстве, но никогда не встречаются в нем, например, остаточные образы, которые мы видим, когда вдруг переводим взгляд со светлого пятна на темном фоне на светлый фон; или просто закрываем глаза после того, как посмотрели на электрический свет; или двоющиеся в глазах образы; или, наконец, боль [3]. Но также и галлюцинации, образы сновидения, воображение или образы памяти, предстающие умственному взору. Все они могут быть представлены в пространстве, в той или иной части тела, как это происходит с болью, однако они не встречаются в нем подобно физическим объектам, которые могут быть восприняты *любым* человеком (т.е. быть увидены, осязаемы, услышаны), если при этом выполняются все необходимые условия. Свою боль или остаточные образы могу воспринять только я, но не другой человек, хотя и он может иметь *такие же*, сходные с моими, боли и остаточные образы, но *не одни и те же*. Невозможно, например, чтобы мы воспринимали одну и ту же боль. Итак, эти объекты («вещи») обладают уже не «внешним», но «внутренним» (субъективным) характером и потому не встречаются в пространстве и, следовательно, не являются внешними для нашего сознания. Понятие «эмпирического объекта» вполне удовлетворяет общераспространенному различию между внешним и внутренним для нашего сознания — у нас есть как эмпирически внешние, так и эмпирически внутренние вещи. (Однако, добавляет Мур, есть множество вещей, которые встречаются в пространстве, но не представлены в нем, поскольку просто-напросто еще не были никем, или уже никогда не будут, никем восприняты, кто мог бы их затем представить. Есть и такие внешние объекты, которые вполне представлены в пространстве и могут быть восприняты каждым, однако не могут встречаться в пространстве, например отражение в зеркале или небо). Проведя все эти различия, Мур приходит к выводу, что понятие «эмпирически внешний» не тождественно понятию «встречаться в пространстве», хотя они и пересекаются.

2. Далее Мур делает очень существенное замечание, которое станет одной из неявных посылок его знаменитого «доказательства»: *в соответствии с обычным употреблением выражения «вещи, которые должны встречаться в пространстве», а, значит, и в соответствии с нашим здравым смыслом, «для каждого из этих видов ‘вещей’ из суждения, что такие ‘вещи’ существуют, следует, что существуют ‘вещи’, встречающиеся в ‘пространстве’»* [4]. Мур поясняет это заявление следующим образом: «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 потребуется в придачу доказывать, что из суждения о существовании растений действительно следует суждение о существовании вещей, встречающихся в пространстве» [5].

Иными словами, существование эмпирически внешнего объекта (обычно в соответствии со здравым смыслом) подразумевает его существование именно в пространстве, в котором его можно встретить, воспринять и затем представить. Собака, например, как пространственный объект не может существовать *не* в пространстве, ее существование принципиально пространственно.

Однако с выражением «внешний для наших сознаний» не все так просто. Та же собака, помимо того, что должна встречаться в пространстве, может оказаться всего лишь образом (например, галлюцинацией) и, в этом смысле, не будет внешней для нашего сознания, а, как мы видели, всего лишь представленной. Мур отмечает то, что понятия «встречаться в пространстве» и «быть представленным в пространстве» пересекаются, но так, что мы оказываемся в затруднении относительно того, как правильно провести все обозначенные им выше различия. Действительно, собака может быть встречена в пространстве и поэтому воспринята, а, значит, и представлена в пространстве, как внешний объект. Но она может быть представлена в пространстве и без того, чтобы быть встреченной, т.е. быть внешней именно для нашего сознания. Тогда на чем основывается различие между тем, чтобы встретить ее и просто представить? Значит, говорит Мур, нам придется еще отдельно доказывать, что все, встречающееся в пространстве, должно быть *еще* и внешним для наших сознаний. Очевидно, что это философское замечание и, следовательно, философское требование такого доказательства. Получается, что вещи, встречающиеся (в эмпирическом смысле) в пространстве, не являются *в собственном смысле* «внешними», и что есть какой-то еще, трансцендентальный, философский смысл этого понятия. Что же это за смысл, в котором философы говорят о «внешнем»?

На данной стадии своей аргументации Мур уже открыто противопоставляет здравый смысл и анализ значения слов нашего повседневного языка трансцендентализму Канта. Мур указывает, что этому специфическому философскому «вне» сознания соответствует такое же специфическое «в» сознании. При этом философы, как правило, указывают на все ту же боль, остаточный образ или образ сновидения как на примеры таких *в особом смысле* «внутренних» для сознания объектов. Различие между внешним и внутренним как между встречающимся в пространстве и не могущим быть в нем встреченным, их не устраивает, поэтому они настаивают на каком-то другом важном для

них различии внутреннего и внешнего. Мур в этом месте как будто играет в непонимание, однако с единственной целью — задать вопрос о том, что значит играть (выражаясь в духе Витгенштейна) в понимание того различия, которое предлагают философы. В целом, Мур считает, что они сами запутались в своих употреблениях понятий «внешнего» и «внутреннего», но при этом, по большому счету, *никогда и не выходили за рамки здравого смысла*. Действительно, философское употребление этих слов часто не соответствует, а иногда даже противоречит обыденному. Поэтому если убрать эту путаницу, то окажется, что философы, никогда не выходя за рамки здравого смысла, говорили нечто вполне с ним согласующееся [6]. Мур попытался устранить эту путаницу. Однако насколько успешно?

3. Прежде всего, Мур указывает на то, что философское различие между «внешним» и «внутренним» для сознания основано на каком-то особом понимании процесса восприятия, при котором «зрение, слух, обоняние, осязание и телесная боль точно в такой же мере оказываются *ментальными* событиями или процессами, как и воспоминание, мышление или воображение» [7]. Это значит, что любая моя боль или остаточный образ не могут существовать в моем сознании без того, чтобы я при этом не имел восприятия, поскольку они сами являются «внутренними» объектами различных модусов восприятия. Но если весь смысл философского употребления состоит только в этом, заявляет Мур, то философы не говорят ничего, что превышало бы или выходило за рамки того, что уже предполагается здравым смыслом, они просто пользуются «сбивающими с толку и вводящими в заблуждение выражениями». На самом деле, они имеют в виду то, что «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» [8]. Тогда как из суждения о существовании моего тела (например, во сне) или других тел, например, в недоступных для меня и других людей местах, этого *не следует*, поскольку их существование логически независимо от моего и чьего-либо еще восприятия. То есть из суждения о существовании какого-либо из этих предметов в любой момент времени не следует, что у меня или у кого-то еще имеется какое-либо восприятие в этот момент времени. Иначе это был бы вовсе не «внешний» предмет («все однородные с ним вещи могут существовать не только тогда, когда кто-то имеет восприятие» [9]). «Внешнее» — это то, чье существование не зависит от какого-либо психологического состояния.

Сказанным выше исчерпывается любое различие между «внешним» и «внутренним» для наших сознаний, если использовать эту

привязку к восприятию. Поэтому, хотя Мур и согласен с Кантом, что выражения «внешний нашим сознаниям» и «встречаться в пространстве» являются не синонимами, но различными понятиями, однако делает он это по другой, более простой причине: остаточные образы и боль животных, например, являются внешними для сознания любого человека, однако не встречаются в пространстве. Логическая независимость от восприятия не добавляет ничего нового к сказанному прежде по поводу эмпирически внешних объектов и не сообщает ему никакого особого философского смысла. Из всего этого можно заключить, что если есть вещи (хотя бы одна), для которых из суждения об их существовании автоматически следует суждение об их существовании в пространстве (т.е. что существует хотя бы одна вещь, встречающаяся в пространстве), то мы теперь можем добавить, что из этого же следует и суждение о существовании вещей (по крайней мере одной), внешних для наших сознаний. Из суждения «существует (по крайней мере одна) собака» следует не только «существует (по крайней мере одна) вещь, встречающаяся в пространстве», но и «существует (по крайней мере одна) внешняя для наших сознаний вещь».

Мур подводит итог всей подготовительной работе (заявившей большую часть статьи, но часто незаслуженно опускаемую комментаторами муровского «доказательства»), формулируя свою задачу и условие ее решения следующим образом: «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 существует лист бумаги и человеческая рука, то доказываю одновременно, что сейчас существуют «вещи вне нас» [10].

4. Наступает кульминационный момент в аргументации Мура: для него очевидно, что существует бесконечное множество таких вещей, осталось только доказать существование любой из них и тогда будет доказано существование внешнего мира в целом. Кантовское доказательство существования вещей вне нас не единственное — сколько вещей, столько и доказательств, причем абсолютно строгих. Мур выбирает одно из них: доказать, что существуют по крайней мере две человеческие руки. Поднимая правую руку и жестикулируя ею, он произносит «вот одна рука», и, поднимая левую, «а вот другая». Этим он доказывает, что существуют две руки, а, следовательно, и то, что существуют внешние вещи.

Но как это возможно? В чем суть этого доказательства? Прежде всего, опять же, в соответствии с обычным значением этого слова,

рука является материальным предметом, а материальный предмет, в соответствии с его обычным значением, является внешним объектом, который встречается в пространстве и логически независим от чьего-либо восприятия. Но поскольку обе руки существуют и являются внешними объектами, то, следовательно, внешний мир существует. Доказательство является строгим, заявляет Мур, потому что 1) посылка здесь отличается от заключения, «существует две руки» отличается от «вот одна рука» и «вот другая», причем заключение здесь может быть истинным, даже если посылки ложны; 2) Мур с достоверностью знает, что обе посылки истинны, т.е. знает, а не просто верит, что одна рука находится там, куда он указал жестом, сказав «вот одна рука», а вторая там, куда он указал, сказав, «а вот другая» (очевидно, что суждения о существовании рук и есть те оспариваемые скептиком суждения здравого смысла, относительно которых, как говорил Мур, абсурдно отрицать, что мы их знаем [11]); 3) заключение следует из посылок: если истинно, что в данный момент это одна рука, а это — другая, то отсюда не может не следовать, что в данный момент существуют две руки. Это доказательство, т.о., удовлетворяет критериям строгого доказательства и ничем не отличается от тех, которые мы постоянно используем в нашей повседневной жизни при разрешении определенных проблем. Мы все признаем их абсолютно убедительными и при этом не выходим за рамки обычных эпистемических процедур нашей повседневной жизни. Все доказательство Мура построено на точке зрения здравого смысла, точнее, на суждениях здравого смысла, выступающих в качестве посылок, и той формы доказательства, которая также принадлежит здравому смыслу.

С учетом всего выше сказанного, очевидно, что кажущееся простым доказательство основывается на неявных посылках, которые не были эксплицитно артикулированы Муром, тогда как именно они являются стержнем всей аргументации. Этими посылками являются следующие суждения:

а) существование любой человеческой руки не зависит от какого-либо нашего психологического состояния;

б) все, чье существование не зависит от нашего нахождения в каком-либо психологическом состоянии, существует вне нас.

Доказательство, в таком случае, предстает как энтимема, посылки которой требуется развернуть.

Однако очевидно, что что-то в «доказательстве» Мура все-таки не сходится, как будто что-то упущено. Томас Болдуин, в частности, справедливо замечает, что демонстрация Муром своих рук не доказывает существование вещей, якобы совсем не зависящих от наше-

го восприятия и мышления [12]. Вопрос об этой зависимости принадлежит сфере более широких философских проблем идеализма, которые не могут быть разрешены подобным образом. В соответствии с собственным различием Мура между проблемой истины и проблемой анализа [13], «доказательство» Мура демонстрирует лишь эмпирическую истину простого трюизма — что у него есть руки; однако нерешенным остается вопрос о философском анализе этого трюизма. Ведь именно на уровне анализа надо отвечать на «трансцендентальный» по своей сути вопрос о том, являются ли такие вещи как руки по-настоящему независимыми от нашего восприятия и мышления. Далее, Мур нигде не объясняет, почему абсурдно полагать, что два человека могут видеть один и тот же остаточный образ или иметь одну и ту же боль. Он просто принимает это положение без доказательств, которое на самом деле является не тривиальным суждением здравого смысла, но скорее неким эпистемологическим принципом.

5. Тем не менее, у Мура есть набросок такого анализа в виде его теории восприятия и чувственных данных в статье «Визуальные чувственные данные», имевшей большое значение для дальнейшего развития аналитической эпистемологии [14].

Прежде всего, философский анализ восприятия должен выявить изначальные, первичные объекты наших повседневных эпистемических практик и, разумеется, суждений о восприятии. Такими первичными объектами, считает Мур, являются чувственные данные, которые мы непосредственно осознаем. Чувственные данные являются ментальными содержаниями, опосредующими наше чувственное восприятие внешних объектов. Через непосредственное осознание чувственных данных мы воспринимаем размеры, цвет, форму и другие свойства внешних объектов. Сам внешний объект остается вне, по ту сторону чувственных данных и воспринимается опосредованно. Поэтому можно сказать, что теория чувственных данных является особой формой репрезентационализма в духе опосредованного (а не прямого, непосредственного) реализма. Очевидно, что остаточные образы, боль, галлюцинации и т.д., в качестве непосредственно воспринимаемых, также являются чувственными данными. С помощью этой теории чувственных данных Мур и хотел построить свою эпистемологию в рамках здравого смысла. Бодуин прав, отмечая что в таком виде позиция философского здравого смысла оказывается под угрозой скептических сомнений, поскольку в этом случае обоснование нашей убежденности в существовании внешних объектов исходит не из физических свойств самих вещей мира, а из чувственных данных, которые физи-

ческими не являются. В результате, все рассуждения о внешнем мире сводятся к разговору о ментальных посредниках, соответствие которых чему-либо внешнему, как утверждает скептик, ничем не гарантировано. Поэтому теория чувственных данных должна быть построена так, чтобы гарантировать прямой, непосредственный реализм. Мур попытался обосновать такую теорию в статье «Опровержение идеализма» [15]. Для этого необходимо было отождествить чувственные данные с самими внешними объектами, дабы избежать потребности в ментальных посредниках. Чувственные данные отождествлялись, например, в случае визуального восприятия, с видимыми частями, т.е. поверхностями, самих объектов. Одно время Мур придерживался этой позиции, но вскоре ее пришлось оставить, поскольку она содержала в себе явные противоречия. Позиция прямого реализма не выдерживала проверку на два контр-аргумента.

1) *Аргумент от несовместимости*: если я смотрю, например, на круглую монету прямо, то воспринимаю и осознаю ее форму как круглую, т.е. в соответствии с теорией чувственных данных, я вижу (воспринимаю и осознаю) «круглые чувственные данные». Но если я смотрю на эту же монету под углом, то воспринимаю ее форму уже как эллиптическую и, соответственно, имею «эллиптические чувственные данные». Но если мы отождествляем наши чувственные данные с воспринимаемыми частями самого внешнего объекта, то как тогда вся поверхность монеты, при условии что я смотрю в обоих случаях на одну и ту же поверхность монеты, может быть одновременно круглой и эллиптической?

2) *Аргумент от иллюзии* апеллирует к парадоксу «объективной ложности». Если теория восприятия опосредованного реализма проводит различие между истинным и ложным восприятием, указывая на наличие или отсутствие соответствия между чувственными данными и репрезентируемыми ими объектами, то для непосредственного реализма нет необходимости говорить о каком-либо соответствии. Поскольку чувственные данные идентичны с частями самих объектов, то они и не могли бы существовать, не будь внешних объектов, частями которых они являются. Но как тогда объяснить наличие иллюзии, т.е. иллюзорных восприятий? Получается, что иллюзорный «объект» должен существовать, раз существуют иллюзорные чувственные данные. Либо мы должны как-то отличать одни чувственные данные от других, т.е. «субъективные» от «объективных». Иначе говоря, чтобы решить эту проблему, необходимо отличать «иллюзорные» восприятия от «реальных» с точки зрения свойств этих чувственных данных, с одной стороны, и свойств физических объектов,

являющихся источниками этих чувственных данных, с другой. Но это означало бы снова углубиться в анализ только чувственных данных, отделив их от самих объектов. А отказ от прямого реализма означал бы в свою очередь отсутствие прямых свидетельств и доказательств существования внешнего мира, на которые так надеется философская теория здравого смысла.

6. Мур постоянно колеблется между двумя этими позициями. Главная забота Мура, отмечает Болдуин, заключалась в том, чтобы объяснить восприятие вещей с точки зрения свойств первичных объектов восприятия, а не качеств самого восприятия. Но как это сделать, если на роль этих первичных объектов назначаются чувственные данные?

Размышления Мура о восприятии, его сомнения, считает Болдуин, можно рассматривать как *reductio ad absurdum* самой идеи чувственных данных [16]. Действительно, мы можем спросить: в каком смысле и где (в каком месте) существуют чувственные данные, если они не тождественны самому объекту? Что значит, например, для остаточного образа существовать так, чтобы не быть публично наблюдаемым и независимым от сознания? Остаточный образ и боль, хотя и не могут быть встречены в пространстве, тем не менее, *существуют в пространстве*, поскольку, как говорит Мур, могут быть представлены в нем. Я, например, могу сказать, в каком месте у меня болит рука. Но это не значит, что боль, как и рука, встречается в пространстве. Однако она определенно есть, и именно в этом месте. Любой может наблюдать и даже потрогать мою руку, находящуюся в определенном месте пространства, но боль в руке могу воспринимать только я. В чем разница между двумя видами существования? Например, мы не можем сказать, что это нам только кажется, что боль существует в руке, ссылаясь в качестве примера на кажущуюся боль в ампутированной руке. Реальная боль все-таки отличается от мнимой. Если боль ощущается в данном месте, то она и существует в этом месте. Что же это за пространство существования, с содержанием которого нельзя встретиться? Является ли это пространство трехмерным? Или это какое-то особое психическое пространство?

Аврум Стромл, комментируя позицию Мура по этому вопросу, указывает на то, что понятие существования в пространстве логически предшествует понятию «быть представленным в пространстве» и понятию «быть встреченным в пространстве» [17]. Действительно, моя рука может быть и представлена, и встречена в пространстве, а моя боль в этой руке может быть только представлена. Но боль животного, например, нельзя ни встретить, ни представить в пространстве, и,

тем не менее, она существует, а именно — в теле животного. Получается, что во всех трех случаях мы имеем дело с *тремя* разными локализациями в пространстве. Но некоторые наши остаточные образы («негативные», т.е. те, которые мы видим с закрытыми глазами) также не могут быть ни представлены, ни встречены в пространстве, как и боли животных. Тогда в каком же пространстве они локализованы? Очевидно, что не вне моего тела, а если более конкретно, то — *в моей* голове. А поскольку головы людей одновременно находятся в различных местах пространства, то это же происходит и с нашими остаточными образами! Вот почему наши остаточные образы (мой образ *x* и чей-то образ *y*) не могут быть идентичны, и я не могу видеть и воспринимать чужой остаточный образ. А эта невозможность для образов *x* и *y*, существующих одновременно в двух разных местах (и независимо от того, являются они физическими или ментальными), быть одним и тем же объектом, является для Мура не эмпирическим фактом, но логической истиной — об этом говорит закон Лейбница о тождестве неразличимых.

Но правомерно ли такое *пространственное* описание и обоснование нетождественности двух более или менее остаточных образов, когда мы говорим, что другой человек может иметь такой же остаточный образ или такую же боль, но не те же самые? Ведь это означало бы, что мой остаточный образ и его не тождественны *количественно*, хотя могут быть тождественны *качественно*. Два человека могут курить одну и ту же сигару в количественном смысле (одну сигару на двоих) или в качественном (две или более сигар из одной коробки). Но это справедливо только по отношению к физическим объектам, а теперь у нас получается, что и ментальные феномены отвечают критериям физического существования, тогда как категории ментального и физического являются взаимоисключающими. Ошибка, как справедливо считает Стролл, заключается в том, что *различие между количественным и качественным, на самом деле, не применимо к ментальным феноменам* (таким как остаточные образы, боль, мысли, идеи, намерения и т.д.), но только к очень ограниченной категории физических объектов и только в определенных обстоятельствах. Иными словами, это различие и закон Лейбница действительно только для единичных физических объектов, но не для универсалий, таких как цвет, который может существовать более чем в одном месте, но при этом не быть двумя различными объектами. Например, если у двух сигар один и тот же цвет, то в каком смысле — в количественном или в качественном? Или если кто-то скажет «мы пришли к одной и той же мысли», то можно ли сказать, что наши мысли количественно различаются или

что они качественно те же самые? Мур применяет это различие как универсальное ко всему и в любых обстоятельствах. Такое неразборчивое применение этого различия ко всем феноменам Стролл называет «ошибкой превосходства физического объекта». Из того, что я и другой человек видим количественно один и тот же объект, например электрическую лампочку, можно якобы заключить, что определение «количественно тот же самый» применимо и к остаточному образу от света этой лампочки. Только теперь этот остаточный образ будет «количественно тождественным» самому себе подобно отпечатку и в качестве двойника для объекта-источника. А в качестве такого самотождественного отпечатка он, разумеется, будет количественно отличаться от «отпечатка» другого человека.

Получается, что Мур, в конечном счете, не может корректно провести границу между ментальным и физическим, а, значит, и между внутренним и внешним для наших сознаний. А ведь именно на этом различии и строилось его «доказательство внешнего мира».

Провал стратегии Мура уже был в каком-то смысле предрешен, поскольку, как мы видели, ему приходилось опираться на те же теоретические ресурсы, которые использовал и скептик. Такое положение дел требует не «принимать вызов» скептика, пытаясь решить поставленную им проблему с помощью «прямого», конструктивного ответа, как это делали, пускай и по-разному, Кант, Мур и многие другие философы, а дать *теоретический диагноз* этой проблемы, поскольку ее предпосылки лежат в самой нашей концептуально-теоретической деятельности. Целью такого диагноза, в данном случае, стал *эпистемологический реализм* чувственных данных (или ментальных состояний), т.е. та теоретическая позиция, которую Мур, несмотря ни на что, все-таки разделяет со скептиком. Показательно, что П.Ф. Стросон [18] в качестве примера альтернативной муровскому «доказательству» стратегии приводит слова М.Хайдеггера: «‘Скандал в философии’ состоит не в том, что этого доказательства до сих пор нет, но в том, что такие доказательства снова и снова ожидаются и предпринимаются» [19].

Работа выполнена при поддержке индивидуального исследовательского гранта 2007 г. Научного Фонда ГУ-ВШЭ (номер гранта 07-01-185).

Примечания

1. Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С.66-83.

2. Кант И. Соч.: в 6-ти т. М., 1963—1966. Т.3. С.118.
3. Мур Д.Э. Доказательство внешнего мира, С.69.
4. Там же, с.74.
5. Там же, с.74-75.
6. В дальнейшем эта мысль о неправильном употреблении терминов — в данном случае, эпистемических — станет одним из главных лейт-мотивов философии обыденного языка.
7. Там же, с.77.
8. Там же, с.79.
9. Там же, с.80.
10. Там же, с.81.
11. Там же, с.72. Любопытно сравнение, которое приводит Мур: «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!».
12. Baldwin T. G.E. Moore. London, 1992. P.124.
13. См. об этом различии: Мур Д.Э. Защита здравого смысла // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С.130-154.
14. См. Moore G.E. Philosophical Papers. London, 1959. P.196-225.
15. Мур Д.Э. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник '1988. М., 1989. С.147-265.
16. Baldwin T. G.E. Moore. London, 1992 P.125.
17. Stroll A. Moore and Wittgenstein on Certainty. Oxford, 1994. P.67-68.
18. Strawson P.F. Skepticism and Naturalism: Some Varieties. London, 1985. P.24.
19. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С.205.