

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДЭВИДА ЮМА И ЕЕ СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Васильев Вадим Валерьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com



Статья посвящена обсуждению некоторых эпистемологических идей Дэвида Юма. Вначале рассматриваются его наиболее влиятельные разработки: постановка проблемы индукции в контексте исследования эмпирических умозаключений, анализ эпистемического статуса принципа причинности и скептические аргументы относительно существования внешнего мира и демонстративного познания. Затем речь заходит о тех эпистемологических исследованиях Юма, которые, по мнению автора статьи, не всегда верно оценивались и интерпретировались. Прежде всего это юмовская концепция вероятностных умозаключений. В литературе эту концепцию иногда противопоставляют подходам Т. Байеса, однако в статье доказывается, что понимание Юмом этих умозаключений идеально укладывается в формулировки правила, или теоремы Байеса. В конце статьи рассматриваются идеи Юма относительно нерациональных факторов, влияющих на человеческое познание, предвосхищающие разработки современной когнитивной психологии. В этом контексте рассматривается и вопрос о возможности рационального обоснования принципов эмпирического познания в юмовской эпистемологии.

Ключевые слова: Дэвид Юм, эпистемология, проблема индукции, принцип причинности, теорема Байеса

DAVID HUME'S EPISTEMOLOGY AND ITS CONTEMPORARY IMPORTANCE

Vadim V. Vasilyev – DSc in Philosophy, professor, correspondent member of the Russian Academy of Sciences. Lomonosov Moscow State University. Lomonosovsky prospekt, 27–4 Moscow, GSP-1, 119991, Russian Federation; e-mail: vadim.v.vasilyev@gmail.com

The paper is about some epistemological ideas of David Hume. At first, I give a review of his most influential epistemological conceptions: his exposition of the problem of induction in the context of his investigation of the nature of empirical reasonings, his analysis of epistemic status of the principle of causation, and his skeptical arguments concerning existence of external world and demonstrative knowledge. Then I discuss those Hume's epistemological ideas which, as I believe, are usually not rightly understood in literature about Hume's philosophy. They are connected to his theory of probabilistic reasonings. It is quite common to contrast his theory with approach of Thomas Bayes, but I try to show that in reality Hume's theory is in perfect agreement with the Bayes' theorem. In order to do this I interpret a topic of probability of our belief in testimonies of miracles, which Hume discusses, in terms of Bayes' theorem: $P(\text{miracle}/\text{testimony}) = P(\text{testimony}/\text{miracle}) \times P(\text{miracle}) // P(\text{testimony})$. According to this interpretation a probability of veracity of testimony of a miracle diminishes with diminishing of probability of miracles and diminishes when probability of testimonies increases. That's very



Hume's position. At the end of the paper I discuss Hume's insights on non-rational aspects of human cognition, which had anticipated some recent developments in cognitive psychology. In this context I also consider a possibility of justification of our principles of empirical cognition in Hume's epistemology. I argue that Hume gave a kind of justification of them after all in terms of final causes, and quite legitimate.

Keywords: David Hume, epistemology, problem of induction, principle of causation, Bayes' theorem

Великие философы считаются великими во многом потому, что их идеи остаются востребованными теми, кто рассуждает о значительности этих фигур. Дэвид Юм, о котором пойдет речь в этой статье, несомненно, относится к числу наиболее значительных философов Нового времени. Влияние его ощутимо в разных областях философии. Современная онтология, к примеру, не обходится без его дефиниций понятия причины, философия религии использует его критику доказательств бытия Бога, его размышления о чудесах и о возможности теодицеи, а этики ссылаются на его исследования роли и места эмпатии в моральных контекстах. Но, возможно, наибольшее влияние оказали разработки Юма в сфере эпистемологии. Их мы и обсудим.

Многие эпистемологические находки и концепции Юма хорошо изучены в историко-философской литературе. А некоторые из них вошли в плоть современной философии. Это обстоятельство объясняет, почему исследователи философии Юма нередко рассуждают о его эпистемологических идеях в терминологии новейших эпистемологических теорий. Так, К. Микер пытается показать, что отказ от популярной натуралистической интерпретации Юма и более сильная акцентировка его скептической аргументации помогает лучше понять перспективы современной натурализованной эпистемологии [Meeker, 2013], Ф.Ф. Шмит доказывает возможность релейабилитской интерпретации юмовской теории познания [Schmitt, 2014], а Б. Джонсен выдвигает тезис, что Юм заложил основы для понимания ключевой для эпистемологии процедуры обоснования как процесса установления рефлексивного равновесия [Johnsen, 2017]. Однако далеко не все интересные эпистемологические идеи Юма востребованы в наши дни. А какие-то из них мало изучены даже историками философии. Поэтому я выстрою статью так, что в ее начале будут затронуты наиболее влиятельные эпистемологические концепции Юма, затем речь пойдет о его менее известных и не всегда верно, как мне кажется, понимаемых концепциях, а в конце статьи будут обозначены те его идеи, подлинное значение которых, возможно, еще только предстоит оценить философам.



1

Возможно, самой влиятельной эпистемологической разработкой Юма стало исследование им проблемы индукции. Эти исследования не без оснований называют «великим поворотным пунктом в западной эпистемологии» [Johnsen, 2017, p. 67], ср. [Касавин, 2012, с. 38]. Юм пришел к этой проблеме в контексте исследования природы умозаключений людей о фактах и уверенности, которая сопровождает какие-то из них. Его интересовали не те заключения, в которых констатируются положения вещей, непосредственно доступные чувственному восприятию (их природа более или менее ясна), а те, в которых мы умозаключаем о фактах, компоненты которых не даны в непосредственном опыте. Юм доказывал, что подобные умозаключения не могут быть априорными и что при их осуществлении мы опираемся на прошлый опыт. И как раз в этой связи он задал ключевой для проблемы индукции вопрос, на каком основании мы используем прошлый опыт для суждения о будущих событиях или о непосредственно не данных нам положениях вещей [Юм, 1996, т. 2, с. 29]. Он показал, что если понимать под обоснованием переноса прошлого опыта на будущее априорное или эмпирическое доказательство истинности тезиса о соответствии прошлого и будущего опыта, то перенос прошлого опыта на будущее или известных нам фактических данных на неизвестные не может быть обоснован ни априорной аргументацией, ни эмпирическими доводами. Априорной аргументацией такой перенос не может быть обоснован потому, что нарушение соответствия прошлого и будущего априори представимо. Апостериорными эмпирическими доводами его нельзя обосновать по той причине, что доводы такого рода будут содержать эмпирические умозаключения, предполагающие перенос прошлого на будущее [там же, с. 30–33]. Здесь, таким образом, возникал бы логический круг в обосновании. Этот аргумент, который называют даже «одним из самых сильных, если не самым сильным в истории философии» [Howson, 2000, p. 14], имеет, впрочем, негативный характер и нуждается в продолжении. В самом деле, если наши эмпирические умозаключения не могут быть обоснованы ни априорными, ни апостериорными доводами, то как же в таком случае можно обосновать или хотя бы объяснить их?

Выход из ситуации виделся Юму в допущении инстинктивной склонности человеческого воображения переносить прошлый опыт на будущее. Эту склонность он назвал «привычкой», *custom* или *habit* [Юм, 1996, т. 2, с. 36–37, 47–48]. И в наши дни не утихают споры, можно ли считать подобные решения не только объяснением механизма наших эмпирических умозаключений, но и их обоснованием, см., напр. [Dicker, 1998, p. 91–98], но несомненно,



что рассуждениями о привычке Юм придал новое направление исследованием природы рациональных обоснований и когнитивных механизмов в целом.

2

Другой важнейшей эпистемологической разработкой Юма стал его анализ эпистемического статуса принципа причинности, а именно положения, что у всех контингентных «объектов» должны быть причины их существования. Этот принцип широко использовался в метафизике того времени. Особенно значимой была его роль в доказательствах бытия Бога: Бог рассматривался как необходимая первопричина каузальных цепочек объектов или событий. Философы Нового времени либо вслед за Р. Декартом признавали этот принцип самоочевидным и несомненным, либо, подобно Дж. Локку или Т. Гоббсу, пытались доказать его. Юм, однако, показал, что данный принцип не является ни несомненным, ни строго доказуемым. Его аргумент состоял в том, что несомненность, или интуитивная истинность принципа причинности, равно как и его строгая доказуемость (демонстративная истинность, предполагающая связывание ряда интуитивных истин) предполагали бы невозможность отчетливого представления положения дел, противоположного тому, которое описывается этим принципом (сомневаясь в чем-то, мы допускаем возможность иного положения дел, а возможность, как согласны почти все философы, гарантируется отчетливой представимостью). Иначе говоря, интуитивная или демонстративная истинность принципа причинности означали бы невозможность отчетливого представления беспричинных объектов или событий. Но Юм уверен, что такое представление достижимо. В самом деле, если мы попробуем проанализировать понятие причины, то мы увидим, что причина мыслится как объект, отличный от того, который она причиняет, т.е. от действия. А раз причина и действие мыслятся отличными друг от друга, мы можем представлять их обособленно. Значит, мы можем отчетливо представлять беспричинные объекты. Из этого следует, что принцип причинности не самоочевиден и не может быть демонстративно доказан [Юм, 1996, т. 1, с. 135–136].

Многие современники Юма и более поздние авторы считали, что подобными рассуждениями он хочет подорвать принцип причинности. И хотя сам Юм отрицал это [там же, т. 2, с. 739], образ разрушителя основ метафизики, радикального скептика оказался прочно увязан с представлением об этом философе. И эта увязка, несомненно, имела под собой основание. Юм сам подчас называл



свою философию скептической и подробно рассуждал о разных видах скептицизма. Поскольку эти рассуждения проводились им в эпистемологических контекстах, о них необходимо сказать несколько слов.

3

К числу скептических выводов, подрывающих авторитет человеческого разума, Юм относил, в частности, уже обсуждавшийся выше тезис, что использование людьми прошлого опыта для умозаключений о будущих событиях или о непосредственно не данных объектах не может быть прямо обосновано ни разумом самим по себе с помощью демонстраций, ни разумом в союзе с опытом и проистекает из привычки [Юм, 1996, т. 2, с. 138]. Но еще более радикальными были его исследования других эпистемологических вопросов. Одним из них был декартовский вопрос о возможности человека знать о существовании внешнего мира физических объектов. Сам Декарт, как известно, пытался доказать его существование через доказательство бытия Бога и тезис о том, что Бог не обманщик и поэтому не стал бы внушать нам веру в существование физической реальности (фактичность которой не отрицает и Юм), если бы она действительно не существовала. Юма не убеждает такой ход мысли, потому что он предполагает доказательства бытия Бога, которые он проблематизирует. Но дело, по Юму, не только в недоказанности тезиса о существовании внешнего мира, но и в том, что попытка разобраться в реальном происхождении веры в такое существование показывает, что она основана на грубом смешении, допускаемом нашим воображением [там же, т. 1, с. 266], и поэтому являет собой иллюзию, так что более основательным было бы свести весь мир к потоку наших субъективных перцепций. Подробный разбор аргументации Юма не входит в задачи этой статьи. Замечу лишь, что ключевой ошибкой, по его мнению, оказывается смешение нами дискретных восприятий качественно идентичных пространственных данностей, когда, к примеру, мы закрываем и вновь открываем глаза, глядя на какой-то предмет, с их непрерывным восприятием. Замечая впоследствии перерывы в восприятии, но стремясь удержать образ непрерывного существования предмета, мы проецируем его за пределы непосредственных данностей, формируя представление о внешнем мире пространственных объектов, существующих независимо от человеческого сознания. Если согласиться, что Юм правильно реконструирует истоки нашей веры в существование внешнего мира, то ее трудно будет назвать обоснованной. Дело, однако, в том, что этот анализ представлен Юмом лишь в его раннем «Трактате о человеческой



природе» (1739–40). В более поздних работах он не воспроизводил его, скорее всего потому, что обнаружил в нем какие-то серьезные дефекты.

Юм атаковал человеческий разум и в той его области, где он, казалось бы, оставался неприступен для скептицизма, а именно в области демонстративного знания, образцом которого является математика. Основой для его критики являлось резонное предположение о реальной возможности людей допускать ошибки даже в демонстративных доказательствах. Признание этого факта сводит демонстративные выводы на уровень эмпирических вероятностных умозаключений, степень вероятности которых, как одно время утверждал Юм [Юм, 1996, т. 1, с. 232–235], должна была бы снижаться при каждой новой их проверке (в которую тоже может закрасться ошибка). Позже Юм отказался и от этого тезиса, судя по всему, из-за его логических проблем, главной из которых является то обстоятельство, что вероятности ошибок при проверках должны не прибавляться к исходной вероятности ошибки в демонстративном доказательстве, как считает Юм (в таком случае вероятность истинности демонстративного доказательства стремилась бы к нулю), а вычитаться из стопроцентной вероятности отсутствия ошибки сначала в изначальном демонстративном доказательстве, а затем в проверках (при такой процедуре вероятность истинности демонстративного доказательства стремится к единице). В любом случае, однако, суждения Юма о вероятностных выводах представляют самостоятельный интерес.

4

Теория вероятностных эмпирических выводов занимает важное место в классической эпистемологии [Лекторский, 2001], если она понимается (как и принято сейчас) не только как теория знания в узком смысле (знание, согласно общему мнению, предполагает истинность известного, а вероятностные выводы могут и не быть истинными), но и как теория обоснованных убеждений [Audi, 2003]. Важность эта обусловлена тем, что громадное множество наших эмпирических умозаключений имеет именно вероятностный характер. Заметим, что Юм хорошо понимал значимость этой проблематики. Он писал, что в своем «Трактате о человеческой природе» пытался ликвидировать лакуны в этой области, на которые в свое время указывал Г. Лейбниц [Юм, 1996, т. 1, с. 661]. Однако если посмотреть на теорию вероятностных выводов, представленную в «Трактате» [там же, с. 179–197], то может возникнуть ощущение, что она далеко отстает от современных представлений на этот счет. Юм доказывает, что вероятностные выводы, как и другие эмпирические



умозаключения, предполагают перенос нами прошлого опыта на будущее, а степень вероятности будущих событий зависит от степени их повторяемости в прошлом по сравнению с другими альтернативами. Акцент Юма на будущих событиях и его главная дефиниция причины [Юм, 1996, т. 1, с. 224] как объекта, предшествующего, смежного с другим объектом и гарантирующего его появление (ведь каузальные связи, считает он, предполагаются даже в вероятностных заключениях), могут создавать впечатление, что он объясняет специфику таких наших суждений о регулярностях, когда из наблюдения какого-то одного объекта или события делается вывод о вероятности следования за ним другого. Но не менее значимыми могут быть ситуации, когда нам нужна информация не о действиях, а о причинах, о том, чем именно было вызвано то или иное событие. Классический пример – вероятность того, что определенные симптомы вызваны той или иной болезнью. Эмпирическими методами, описанными в «Трактате» Юма, можно установить, что при интересующей нас болезни очень часто появляются такие симптомы, но людей больше интересует обратная вероятность: вероятность болезни при данных симптомах.

Неудивительно поэтому, что в современной литературе при обсуждении этой проблемы и ее решения имя Юма почти не фигурирует. Зато там фигурирует имя другого человека той же эпохи, оставшегося полузабытым вплоть до середины XX в. Любопытно то, что этот человек, Томас Байес, заложивший основу «теоремы Байеса», выражающей искомое правило инвертированных вероятностных выводов от действий к причинам, похоже, пересекался с Юмом. Один раз они могли пересечься пространственно (Байес учился в Единбургском университете, когда Юм поступил туда в 1721 г. [Dale, 2003, p. 47]), другой раз – идейно: не исключено, что разработки Байеса, широко используемые современными учеными и философами, были инициированы работами Юма. Некоторые современные авторы, впрочем, полагают, что эти разработки задумывались им в качестве критической реакции на идеи Юма [см., напр., McGraue, 2011, p. 6]. Точно это неизвестно. К тому же сам Байес не опубликовал их. Уже после его смерти они были изданы под редакцией Р. Прайса. Позже сам Прайс действительно критиковал Юма [Price, 2000], и в этой критике он пытался опереться на идеи Байеса. Более поздние авторы нередко следовали за Прайсом и противопоставляли Байеса Юму, см., напр. [Earman, 2002]

Чтобы разобраться, насколько оправданно такое противопоставление, поступим следующим образом. Поскольку Прайс критиковал не какие-то абстрактные идеи Юма, а его эссе «О чудесах», впервые опубликованное Юмом в 1748 г. в составе работы «Философские эссе о человеческом познании» (в 1758 г. переименованной им в «Исследование о человеческом познании»), то мы должны посмотреть,



какие положения этого эссе могут рассматриваться как противоречащие духу методологии Байеса. Потом можно будет оценить степень глубины этого противоречия.

В эссе «О чудесах» Юм обсуждает вопрос, можно ли верить свидетельствам о чудесах. Как и Байеса, его интересует установление причин на основании действий. Действиями в данном случае оказываются свидетельства о чудесах, и Юм пытается понять вероятность того, что они причиняются подлинными чудесами, а не чем-то еще. Он исходит из того, что чудеса нарушают законы природы, а законы природы – это регулярные связи между явлениями, порождающие в силу этой регулярности уверенность в том, что их нарушение маловероятно. Из этого Юм делает вывод, что в ситуации, когда мы выбираем между гипотетическими причинами свидетельств о чудесах, не предполагающими нарушение законов природы (как в случае намеренного обмана или ненамеренного заблуждения), и причиной, предполагающей такое нарушение (когда свидетельство вызвано самим чудом), мы должны делать выбор в пользу первых, т.к. они гарантированно будут намного более вероятными [Юм, 1996, т. 2, с. 92–114].

Рассуждения Юма могут показаться убедительными, но в них есть проблемы, на которые указывали его критики, см., напр. [Earman, 2000] Его аргумент был бы неотразим при понимании законов природы как не знающих исключений регулярностей. Правда, в таком случае он оказывался бы избыточным, поскольку при такой трактовки чудеса – а также правдивые свидетельства о них – автоматически оказывались бы невозможными. Но непонятно, на какой основе Юм мог допускать существование таких законов природы. Если бы он исходил из оправданности генерализации наблюдаемых в опыте регулярностей, он исключал бы возможность последующих коррекций, что противоречило бы самому духу эмпирического познания и методологии Байеса, предполагающей возможность коррекции изначальных допущений при получении новой информации. Правило такой коррекции содержится в теореме Байеса, о которой мы еще поговорим. В реальности, однако, Юм работает и с более мягким понятием закона природы, не исключая возможности его нарушения. Нарушения законов природы при таком понимании приравниваются к событиям, выбивающимся из привычного хода вещей. В таком случае Юму, правда, трудно удержать реальное различие между необычным и чудесным, которое он проводит. Необычными он называет редкие события, не нарушающие, однако, законов природы, т.е. включенные в какие-то регулярные связи [Юм, 1996, т. 2, с. 97]. Но они тоже выбиваются из привычного хода вещей, нарушая какие-то другие регулярные связи.

Может показаться, что Юм мог бы не заниматься всеми этими тонкостями и попросту приравнять чудо к необычным и поэтому



маловероятным событиям, т.к. его аргумент должен действовать и по отношению к ним: более вероятной мы должны называть ту причину свидетельства о маловероятных событиях, которая является более вероятной, чем сами эти события. Проблема, однако, в том, что этот вывод может показаться явно ошибочным. Уже современники Юма приводили контрпримеры, разрушающие подобные конструкции. Самый яркий пример – наше отношение к свидетельствам о результатах лотереи. Выпадающие последовательности чисел являются крайне маловероятными, и, тем не менее, мы доверяем людям, которые сообщают об этих последовательностях. И опыт показывает, что мы поступаем правильно. Аргумент Юма, однако, можно спасти от разрушения. Дело в том, что в лотерейных розыгрышах крайне маловероятными являются не только актуально выпадающие последовательности чисел, но и другие последовательности, которые могли бы выпасть. Фактор маловероятности здесь, таким образом, нейтрализуется. Юма же интересуют такие маловероятные события, альтернативы которых гораздо более вероятны. Ведь именно так обстоит дело с чудесами. События такого типа могут быть проиллюстрированы и на примере лотереи, если мы будем обращать внимание не на выпадающие последовательности чисел, а на высокоуровневые свойства этих последовательностей, к примеру, на осмысленные паттерны, которые они могут демонстрировать. Если в лотерее выпадает десять чисел, то одним из таких паттернов было бы выстраивание их в последовательность от одного до десяти. Подобные паттерны не только крайне маловероятны, но и таковы, что их альтернативы гораздо более вероятны. И тут аргумент Юма сохраняет свою убедительность. Если кто-то расскажет нам, что в недавнем розыгрыше лотереи выпавшие числа выстроились в последовательность от 1 до 10 или, если предположить, что выпадали буквы, что они выстроились в длинную осмысленную фразу, то интуиция и опыт подобных случаев подсказывает нам, что если мы заподозрим человека, который рассказывает это, в нечестности или предположим, что сам розыгрыш был постановкой, то мы поступим рационально и скорее всего окажемся правы.

Поскольку аргумент Юма работоспособен, логично конкретизировать отношение предполагаемого им метода исчисления вероятностей к теореме Байеса. Такие попытки уже предпринимались, см., напр. [Owen, 1987; Sobel, 1987], но им, на мой взгляд, недоставало определенности, ср. [Fogelin, 2003, p. 47–48, 93]. Прежде чем взяться за это стоит, однако, упомянуть о еще одном аспекте аргументации Юма. Говоря о крайней проблематичности свидетельств о чудесах, Юм не исключает, что некоторые из них все же могли бы быть достоверными – если они исходят от множества независимых друг от друга людей, не склонных к преувеличениям и т.п. Проблема, однако, в том, что большинство свидетельств о чудесах рождалось в религиозной среде давних эпох, представители которых не обладали



упомянутыми характеристиками [Юм, 1996, т. 2, с. 102]. Поэтому Юм говорит, что свидетельства о чудесах не могут рационально обосновывать религиозные учения [там же, с. 111]. Здесь для нас принципиален тот обозначенный Юмом момент, что чем чаще свидетельства о разных чудесах, тем менее достоверно отдельно взятое свидетельство. Вскоре мы увидим, как можно соотнести этот тезис с формулой теоремы Байеса.

Сейчас же, наконец, обратимся к самой теореме Байеса. Обсуждение ее доказательства выходит за рамки этой статьи. Для нас важно лишь, что она содержит формулу, позволяющую устанавливать вероятность причин при данных действиях. Это формула – $(P(A|B)=P(B|A) \times P(A)/P(B))$ – гласит, что вероятность определенной причины при данном действии равна произведению вероятности такого действия при данной причине на вероятность данной причины, поделенному на вероятность данного действия. Посмотреть, как все это работает, можно на уже упоминавшемся примере с симптомами болезни. Нас интересует вероятность болезни А при симптомах В. Допустим, из опыта нам известно, что в 8 из 10 случаев при наличии болезни А возникают симптомы В. Но из этого, конечно, не следует, что вероятность болезни А при наличии симптомов В равна 80%. Теорема Байеса указывает, что для вычисления этой инвертированной вероятности мы должны учесть также частоту болезни и симптомов. Предположим, что речь идет о редкой болезни, встречающейся один раз на миллион человек. Допустим также, что интересующие нас симптомы есть у каждого тысячного человека. В таком случае вероятность болезни А при симптомах В будет высчитываться следующим образом: $(0,8 \times 0,000001)/0,001$ и будет равна 0,0008, т.е. 0,08%.

Так как же сочетается эта формула с формулой, неявно содержащейся в рассуждениях на сходную тему вычисления вероятности причин при данных действиях в эссе «О чудесах» Юма? Выше я уже отмечал, что попытки противопоставить Юма Байесу не выглядят безупречными. Но неудача этих попыток сама по себе ничего не говорит о соотношении неявных формул этих авторов (в дошедших до нас трудах Байеса сама приведенная выше формула не содержится). Краткий ответ на вопрос о соотношении указанных формул, на мой взгляд, должен быть таким: рассуждения Юма идеально вписываются в теорему Байеса. В самом деле, если мы подставим в теорему Байеса разбираемые Юмом соотношения, то мы получим следующую картину: вероятность реального чуда при наличии свидетельства о чуде равна произведению вероятности свидетельства о чуде при наблюдении реального чуда (ее можно признать довольно высокой) на вероятность реального чуда (ее надо признавать крайне низкой), поделенному на вероятность свидетельств о чудесах (эта вероятность может быть весьма высокой в религиозной среде).

Если теперь сравнить эту выдержанную в байесианском ключе формулу вычисления вероятности наблюдения реального чуда



человеком, свидетельствующим о нем, с тем, что говорит Юм, то мы, и правда, можем увидеть их полное соответствие. Из рассуждений Юма, как и из теоремы Байеса, вытекает, что малая вероятность чудес снижает степень достоверности свидетельств о них. Более того, из них вытекает, что эту достоверность снижает и повышение частоты таких свидетельств.

Учитывая временной приоритет Юма над Байесом, то, что «Эссе» Юма могли подтолкнуть Байеса к исследованиям правил суждения об инвертированных вероятностях, согласие их результатов и отсутствие эксплицитной формулы теоремы Байеса в трудах Байеса, вполне можно было бы переименовать «теорему Байеса» в «теорему Юма». Но даже если не настаивать на таком переименовании, вклад Юма в эту область эпистемологии должен быть переосмыслен.

5

В связи с рассмотрением суждений Юма о недостоверности подавляющего большинства свидетельств о чудесах можно обсудить еще одну проблему. Юму можно было бы задать следующий вопрос: если у людей нет рациональных оснований доверять свидетельствам о чудесах, то как объяснить то, что очень многие люди верят таким свидетельствам? Этот вопрос не стал бы для него неожиданным. Его ответ состоит в том, что люди верят свидетельствам о чудесах при отсутствии рациональных оснований делать это, именно потому они далеко не всегда ведут себя и мыслят рационально [Юм, 1996, т. 2, с. 100].

Нерациональные аспекты человеческого мышления и познания много обсуждается в наши дни. Но важно помнить, что Юм был одним из пионеров подобных исследований. Уточним сначала, в каком смысле люди, с его точки зрения, могут быть, наоборот, рациональными в своем эмпирическом познании. Ведь ранее в этой статье отмечалось, что умозаключения людей о фактах, по Юму, опираются на инстинктивную склонность переносить прошлый опыт на будущее. Можно ли назвать эту склонность рациональной и чем она отличается от нерациональных принципов нашего мышления? Юм касался и этого вопроса, хотя обсуждал его в иных терминах. Привычку как склонность переносить прошлое на будущее он называл необходимым свойством нашего воображения [там же, т. 1, с. 273]. Оно необходимо в том смысле, что без нее люди не смогли бы существовать [там же, т. 2, с. 38]. Иначе говоря, привычка имеет некое целевое объяснение. Юм прямо говорит, что «тот, кто находит удовольствие в открытии и созерцании *целевых причин* (final causes), найдет здесь достаточный повод для удивления и восторга» [там же, с. 47]. Объяснение такого рода вполне можно рассматривать как рациональное



обоснование. Круга в обосновании, кстати, в этой ситуации не возникает: хотя привычка обосновывается здесь не без помощи опыта, выводы которого предполагают ее существование, в данном случае обосновывается не истинность подобных выводов как действий привычки – если бы это было так, круг возникал бы, – а сам факт, что они делаются: и тут мы вправе опытным путем устанавливать отношение этого факта к другим фактам, в том числе отношение целесообразного соответствия между ними, а именно такого их соотношения, когда можно сказать, что заключения с помощью привычки служат цели человеческого выживания и нужны для самого существования людей. Некоторые хорошо известные Юму авторы, например Лейбниц, считали именно объяснения через целевые причины подлинными обоснованиями. Так что в этом и состоит рациональная природа привычки, и именно так правила наших эмпирических выводов могут получать рациональное обоснование.

Без нерациональных же принципов мышления люди вполне могут обойтись. Их отсутствие не приводило бы к разрушению природы человека [Юм, 1996, т. 1, с. 273]. Юм очень детализированно рассуждал о нерациональных принципах мышления и познания. Эта часть его эпистемологической теории лишена, разумеется, нормативного характера и смыкается с когнитивной психологией. Некоторые его идеи выглядели достаточно привычными для его современников. Так, он указывал на то, что нерациональные суждения могут вызываться охваченностью людей эмоциями. Они могут зависеть и от незрелости интеллекта: Юм указывал на нерациональность грубых аналогий, к которым люди, тем не менее, нередко прибегают, надеясь, к примеру, непохожие на них самих внешние объекты человеческими ментальными качествами [там же]. Другие соображения Юма выглядели гораздо более оригинальными. На многочисленных примерах он показывал, что на суждения людей могут оказывать незаметное влияние такие факторы, которые не имеют отношения к обстоятельствам, которые должны отвечать за истинность этих суждений. К их числу относятся удаленность обсуждаемых событий в пространстве или во времени, высота и величина объектов и т.п. Скажем, далекие события прошлого оказываются более трудными для схватывания нашим воображением, чем недавние, а трудность достижения какой-то цели ассоциируется у нас с значимостью последней. Поэтому мы автоматически придаем большую ценность событиям далекого прошлого [там же, с. 476–477], хотя по своим внутренним качествам они могут не отличаться от других. Ярким примером воздействия на наше мышление нерациональных принципов является, по Юму, и то обстоятельство, что аргументы кажутся нам более или менее весомыми в зависимости от того, давно ли мы наблюдали те положения дел, из которых мы исходим [там же, с. 197–198]. Юм объясняет это тем, что со временем наши воспоминания тускнеют и это



приводит к тому, что тускнеют и представления о тех положениях дел, реальность которых мы доказываем с опорой на них. А степень вероятности, которую мы увязываем с нашими суждениями, как раз и сводится, по Юму, к живости представления о том, о чем мы судим. Похожий эффект оказывает на наши суждения и такой случайный момент, как длина доказательства или аргумента. Краткий вероятностный довод может быть поэтому более убедительным для нас, чем строгое, но растянутое доказательство [Юм, 1996, т. 1, с. 198]. Юм отмечал также социальную обусловленность познания. Механизмом реализации этого феномена оказывается эмпатия, или «симпатия», в терминологии Юма. Эта зеркальность человеческой природы порождает тенденцию индивидов поступать так, как поступают все, и судить, как все, даже если объективные обстоятельства подталкивают их к другим суждениям.

Заключение

В этой статье я затронул несколько эпистемологических тем, в обсуждение которых внес заметный вклад Дэвид Юм. Разумеется, ими не исчерпываются его эпистемологические разработки. Он также высказал ряд важных соображений о природе априорного знания, на метауровне истолковал локковскую проблему врожденных идей, заложил основы принципа верификации, обсуждал трудности интроспективного познания и т.п. Но акценты, расставленные в этой статье, объясняются не только теми моментами, о которых уже было сказано, а именно, с одной стороны, влиятельностью, с другой – перспективностью тех идей, но и тем, что они образуют некое органическое единство. Отрицание интуитивности принципа причинности словно бы подталкивает Юма к более внимательному анализу природы эмпирических заключений (в значительной степени представляющих собой установление причинных связей), и этот анализ приводит его к отысканию фундаментального когнитивного инстинкта, привычки, невозможность традиционного обоснования которого, с одной стороны, питает скептические настроения Юма, с другой – указывает на возможность другого типа обоснования, а именно обоснования через целевые причины, позволяющего признать привычный перенос прошлого опыта рациональным и противопоставить его нерациональным познавательным механизмам, особенности которых Юм тоже анализирует. Что же касается рациональных суждений о фактах, то большинство таких суждений имеет вероятностный характер, и Юм на примере одной из разновидностей таких суждений выявляет особенности последних, впоследствии формализованные в литературе в формулировках «теоремы Байеса».



Список литературы

Касавин, 2012 – *Касавин И.Т.* Дэвид Юм. Шесть эпистемологических парадоксов // Дэвид Юм и современная философия / Отв. ред. И.Т. Касавин. М., 2012. С. 27–52.

Лекторский, 2001 – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал, 2001. 256 с.

Юм, 1996 – *Юм. Д.* Сочинения в 2 т. М.: Мысль, 1996.

Audi, 2003 – *Audi R.* Epistemology: Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge. 2nd ed. N.Y.: Routledge, 2003. 352 pp.

Dale, 2003 – *Dale A.I.* Most Honourable Remembrance: The Life and Work of Thomas Bayes. N.Y.: Springer, 2003. 686 pp.

Dicker, 1998 – *Dicker G.* Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction. L.: Routledge, 1998. 229 pp.

Earman, 2000 – *Earman J.* Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles. Oxford: Routledge, 2000. 217 pp.

Earman, 2002 – *Earman J.* Bayes, Hume, Price, and Miracles // Proceedings of the British Academy. 2002. Vol. 113. P. 91–109.

Fogelin, 2003 – *Fogelin R.* A Defense of Hume on Miracles. Princeton, 2003. 128 pp.

Howson, 2000 – *Howson C.* Hume's Problem: Induction and Justification of Belief. Oxford: Routledge, 2000. 272 pp.

Johnsen, 2017 – *Johnsen B.* Righting Epistemology: Hume's Revolution. Oxford, 2017. 303 pp.

McGrayne, 2011 – *McGrayne S.B.* The Theory that Would not Die: How Bayes' Rule Cracked the Enigma Code, Hunted down Russian Submarines, and Emerged Triumphant from Two Centuries of Controversy. New Haven: Yale University Press, 2011. 335 pp.

Meeker, 2013 – *Meeker K.* Hume's Radical Scepticism and the Fate of Naturalized Epistemology. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013. 210 pp.

Owen, 1987 – *Owen D.* Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation // The Philosophical Quarterly. 1987. Vol. 37. No. 147. P. 187–202.

Price, 2000 – *Price R.* On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles. 2nd ed. 1768 // Earman J. Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles. Oxford, 2000. P. 157–176.

Schmitt, 2014 – *Schmitt F.F.* Hume's Epistemology in the *Treatise*: A Veritistic Interpretation. Oxford: Routledge, 2014. 423 pp.

Sobel J.H. On the Evidence of Testimony for Miracles: A Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis // The Philosophical Quarterly. 1987. Vol. 37. No. 147. P. 166–186.

Благодарности

Автор благодарен И.Т. Касавину за идею написания данной статьи.



References

- Audi, R. *Epistemology: Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 2nd ed. New York: Routledge, 2003, 352 pp.
- Dale, A.I. *Most Honourable Remembrance: The Life and Work of Thomas Bayes*. New York: Springer, 2003, 686 pp.
- Dicker, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge, 1998, 229 pp.
- Earman, J. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 217 pp.
- Earman, J. "Bayes, Hume, Price, and Miracles", *Proceedings of the British Academy*, 2002, vol. 113, pp. 91–109.
- Fogelin, R. *A Defense of Hume on Miracles*. Princeton: Princeton University Press, 2003, 128 pp.
- Howson, C. *Hume's Problem: Induction and Justification of Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 272 pp.
- Hume, D. *Sochineniya v 2-x t.* [Works, in Two Volumes]. Moscow: Mysl', 1994. (In Russian)
- Johnsen, B. *Righting Epistemology: Hume's Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2017, 303 pp.
- Kasavin I. T. "David Hume. Shest' epistemologicheskikh paradoksov" [David Hume. Six Epistemological Paradoxes], in: Kasavin, I.T. (ed.). *David Hume i sovremennaya filosofiya* [David Hume and Contemporary Philosophy], Moscow: Alfa-M, 2012, pp. 27–52. (In Russian)
- Lektorskii V. A. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Epistemology Classical and Non-classical]. Moscow: Editorial URSS, 2001, 256 pp. (In Russian)
- McGrayne, S.B. *The Theory that Would not Die: How Bayes' Rule Cracked the Enigma Code, Hunted down Russian Submarines, and Emerged Triumphant from Two Centuries of Controversy*. New Haven: Yale University Press, 2011, 335 pp.
- Meeker, K. *Hume's Radical Scepticism and the Fate of Naturalized Epistemology*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, 210 pp.
- Owen, D. "Hume Versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation", *The Philosophical Quarterly*, 1987, vol. 37, no. 147, pp. 187–202.
- Price, R. "On the Importance of Christianity and the Nature of Historical Evidence, and Miracles". 2nd ed. 1768, in: Earman, J. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 157–176.
- Schmitt, F.F. *Hume's Epistemology in the Treatise: A Veritistic Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 423 pp.
- Sobel, J.H. "On the Evidence of Testimony for Miracles: A Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis", *The Philosophical Quarterly*, 1987, vol. 37, no. 147, pp. 166–186.