



Дэвид Юм и современная эпистемология

И.Т. КАСАВИН



Задача философов в том, чтобы помогать своим читателям или обществу в целом освободиться от заимствованных тезаурусов и установок, а не обеспечивать основания для современных институтов и обычаев.

Ричард Рорти

Трехсотлетие со дня рождения Дэвида Юма¹ – достойный повод для обращения к этой классической фигуре и обсуждения той роли, которую играют идеи шотландского философа в современной эпистемологии.

Для нас важно, что особенности рецепции юмовских идей в России во многом предопределили положение российской философии в мировом философском пространстве XXI в. «Материализм и эмпириокритицизм» (1908) практически поставил идеи Юма под запрет для всех ортодоксально мыслящих марксистов, и ряд глубоких исследований остался практически неиз-

¹ Дэвид Юм (англ. David Hume) родился 7 мая (26 апреля по старому стилю) 1711 г. в Эдинбурге, Шотландия, умер 25 августа 1776 г. там же.



вестным современному читателю². Отсюда и постоянное сдерживание всех попыток ассимиляции в российском марксизме ведущих англо-американских эпистемологических тенденций XX в., в той или иной мере инспирированных идеями Юма (исключение делалось лишь для представителей «научного материализма» и реализма – наиболее слабых в философском отношении).

1. Как возможно познание?

Что обнаруживает в индивидуальном сознании рефлексирующий эпистемолог Юма? В наличии только два типа феноменов – впечатления и идеи. Первые отличаются силой и живостью, они первичны, это подлинная реальность сознания, но знанием их не назовешь, потому что у них как бы нет объекта, или источника, переход от которого к впечатлениям мог бы трактоваться как процесс познания. В сознании, конечно же, нет внешнего мира как независимой от сознания реальности, и его роль выполняют впечатления. А что же идеи? Они представляют собой ослабленные копии впечатлений или их комбинации. Копирование и комбинирование впечатлений может быть представлено как познавательный процесс, но только чисто аналитического свойства, поскольку самая сложная идея должна быть в принципе разложима на совокупность впечатлений, иначе она объявляется ложной, иллюзорной, фантастической (Бог, единство личности, кентавр, треугольный квадрат и т.п.).

Отсюда следует, что знание (идеи) никогда не содержит ничего нового по сравнению с впечатлениями, а следовательно, говорить о процессе познания как о переходе от незнания к знанию, о приращении знания невозможно. Если человек приобретает новые впечатления, то они возникают в сознании необъяснимо, как бы ниоткуда, а их копирование и комбинирование ничего принципиально нового не дает. Не считать же ослабление впечатления признаком познания! Таким образом, впечатления не являются знанием по своему источнику, а идеи не соответствуют критерию знания по содержанию и развитию. И другого вывода не приходится ожидать, ведь если дано только содержание сознания, то познавательный процесс оказывается либо непостижимым (факты сознания эмерджентны, спонтанны), либо невозможным (отсутствует новое знание).

² Например, никогда не переиздававшаяся книга: *Шнем Г.Г.* (Шпетт). Проблема причинности у Юма и Канта. Киев, 1907. 203 с.



Характерно, что эти обескураживающие выводы самого Юма не особенно смущают. Они и следующий из них скептицизм являются, в сущности, уроком скромности для познающего субъекта, которому не следует преувеличивать возможности своего разума, воодушевляться мифами и идеологемами, переоценивать наличное состояние науки и надлежит вообще сохранять критическую установку – главное оружие настоящего философа. Все это заставляет несколько пересмотреть представление о Юме как психологе, или аналитике сознания, а также традиционную интерпретацию идеологии Просвещения как века торжества разума. Интроспекция, которую предпринял Юм, привела его к (в той или иной мере явному) выводу о принципиальном несовершенстве этого метода изучения психики и сознания. Сознание, понятое само по себе, являет себя бессодержательным, а радикальный анализ оборачивается скептицизмом, демонстрируя пределы разума. Поэтому и Просвещение (сквозь призму Юма) оказывается не торжеством разума, но в большей степени эпохой, когда человек поставил перед собой *задачу обуздания разума, овладения самим разумом через полагание ему определенных и разумных же границ*. И здесь Юм был последовательнее И. Канта: вместо того чтобы ограничить разум, дабы отвести место религиозной вере, Юм ограничил разум, чтобы оставить место только для эмпирической веры как продукта привычки.

2. Детерминизм vs феноменализм

Причинность как фрагмент более общей проблемы детерминизма – центральная философская проблема как в метафизике и философии языка, так в философии науки и теории деятельности. Однако многочисленные дискуссии не приводят к формированию единого подхода к пониманию терминов «причина» и «следствие», но лишь порождают множество интерпретаций.

Признано, что нововременной этап эпистемологической проблематизации причинности связан с концепцией Юма. Она и сегодня, по убеждению представителей аналитической философии, является основой для обсуждения этой проблемы. До того причинность долгое время считалась предметом исключительно метафизики. Даже Кант называл ее метафизической. По утверждению Г.Г. Шпета, «началом новой разработки проблемы надо считать вопрос о ценности *понятия*



причины как связующего отношения и закона или аксиомы причинности»³.

Юм пытался показать, что каузальность как необходимое отношение объективного порождения причиной следствия не обнаруживается в опыте, в котором не наблюдаются такие феномены, как «сила», «принуждение» или «необходимость». Человеческому представлению о причинности соответствует в природе лишь регулярная последовательность сходных событий. Восходящая к Юму аналитическая «теория регулярности»⁴ гласит, что одно событие *П* является причиной события *С* тогда и только тогда, когда а) события *П* и *С* имеют место; б) событие *П* имеет место раньше события *С*; в) имеет место *П*-подобное событие, за ним следует *С*-подобное событие. По Юму, общие принципы описания причинных событий не могут быть обоснованы именно в силу несовершенства индукции. Таковы принципы универсальности (всякое явление имеет свою причину) и единообразия (одинаковые причины постоянно продуцируют одинаковые следствия) причинности. До сих пор нет единого мнения о приемлемости этих принципов (в марксистской философии они рассматривались как основополагающие).

Вот как Юм ставит проблему, породившую трехсотлетнюю дискуссии: «Из трех отношений, не зависящих от самих идей, единственное отношение, которое может выводить нас за пределы наших чувств и которое знакомит нас с предметами (*existences*) и объектами, нами не видимыми и не осязаемыми, есть *причинность*»⁵. Что это за отношения, которые не зависят от идей? Это смежность и сходство (пространство), а иногда и порядок (время), и причинность. Юм полагает, что пространство и время – не идеи, т.е. комбинации впечатлений, но свойство, присущее впечатлениям самим по себе (отсюда прямой ход к объявлению их априорными формами созерцания, что и сделал Кант). Причинность же, которую Кант поместил в разряд категорий, дает и Юму возможность выхода за пределы чувственного сознания. Есть основание полагать, что причинность так сильно занимает Юма потому, что под ней на деле скрывается чуть ли не вся совокупность близких категорий (сущность, субстанция, основание).

³ Шпет Г.Г. Указ. соч. С. 13.

⁴ См.: Harre R., Madden E.H. Causal Powers. Oxford, 1975. P. VIII, 191; Flew A. Natural Necessities and Causal Powers: A Discussion. Rom Harre and E.H. Madden, Causal Powers // Hume Studies. 1976. Vol. II, № 2. P. 86–94.

⁵ Юм Д. Трактат о человеческой природе. Ч. 1. О познании. М., 2009. С. 142 (в дальнейшем – Трактат).



Юм убежден, что причинность как отношение между объектами не воспринимается непосредственно, являясь лишь идеей. Основание причинности – вера в регулярность событий, основанная на привычке наблюдения. Осознание Юмом этого обстоятельства обуславливает и переход от «Трактата» к «Исследованию», что сопровождается отказом от рассмотрения причинности в онтологическом плане и переходом к анализу причинных высказываний. Вероятно, вообще «Исследования» могут быть охарактеризованы как некий поворот: от реальности к языку, от происхождения к структуре идеи, от онтологии и психологии к эпистемологии.

Юмовская постановка вопроса оказывается в русле дискуссий в неклассической физике начала XX в., в частности знаменитого спора между Н. Бором и А. Эйнштейном. Что есть причинность – атрибут объективного порядка вещей или категория, позволяющая мыслить мир как упорядоченное целое? Есть ли основания для приписывания причинности внешнему миру, если под ней понимается нечто большее, чем простые феноменистские смежность, сходство и последовательность во времени? Впрочем, можно ли построить последовательно феноменистскую интерпретацию причинности? Ведь она все равно должна опираться на такие категории и представления, как пространство, время и подобие, которые не сводятся к непосредственно воспринимаемым феноменам. Невозможность бескомпромиссно-наивного реализма и столь же последовательного феноменизма и есть тот вывод, к которому приближается Юм и который приходится делать современным физикам и философам.

Не столько обоснование интроспективной психологии, сколько тщета всякого чисто натуралистического подхода, игнорирующего связь сознания с деятельностью и коммуникацией, – вот еще один вывод из юмовского анализа причинности. И в этом он значительно умнее некоторых современных когнитивистов, ищущих сознание в мозгу. Перефразируя классика, можно сказать, что понятие причинности позволило Юму вплотную приблизиться к пониманию социальной природы сознания и остановиться перед ним.

3. Привычка vs следование правилу

Современная философия языка и, в частности, вопросы о природе и основании значения, казалось, совершенно чужды



философии Юма. Желание ограничиться Г. Фреге и Ф. Соссюром привело к тому, что проблематика философии языка была объявлена нерелевантной для всей нововременной философии. Лишь в течение последних двух десятилетий происходит постепенный пересмотр этой позиции. Дискуссии между сторонниками субстанциалистских и функционалистских, натуралистических и критериальных концепций значения теперь нередко затрагивают и Юма и связывают его с такими знаковыми фигурами, как Л. Витгенштейн, Ж. Деррида, П. Стросон, С. Крипке. Выясняется, что понятия смысла и значения, находящиеся в фокусе внимания философии языка, обстоятельно обсуждаются Юмом при различении впечатлений, идей и абстрактных идей. Более того, в отличие от реалистской (Платон) и концептуалистской (Локк) интерпретаций знания, истины и значения Юм даже предлагает что-то вроде прагматистского или социально-эпистемологического их истолкования, вытекающего из его психологии научения.

Обратимся к Юму: «Пользуясь всеми этими выражениями в указанном применении, мы в действительности не придаем им точного смысла, но лишь употребляем привычные слова, не соединяя с ними ясных и определенных идей. Однако более вероятно, что данные выражения теряют здесь свой истинный смысл в силу неверного их применения, чем в силу того, что у них совсем нет никакого смысла»⁶. Д. Мэннисон утверждает, что здесь Юм дистанцируется от «картинной теории значения», согласно которой наличие значения удостоверяется редукцией сомнительных сложных идей к ясным и определенным простым идеям, которым соответствуют впечатления. Согласно этой теории, большинство идей, которыми оперируют философы, лишены значения вообще. Однако принятие этой теории – также философская позиция, которая навязывается здравому рассудку, вполне успешно использующему такого рода идеи. В данном случае, пользуясь выражением Витгенштейна (сторонника картинной теории значения, в дальнейшем отказавшегося от нее), философы пленены некой моделью, побуждающей к неверному употреблению слов⁷. Неужели Юм – родоначальник концепции значения как употребления в духе позднего Витгенштейна?

Апелляция Юма к привычке как последнему основанию общих идей аналогична ссылкам Витгенштейна на следова-

⁶ Юм Д. Тракта. С. 245–246.

⁷ См.: Mannison D. Hume and Wittgenstein : Criteria vs. Skepticism // Hume Studies. 1987. Vol. 13, № 2. P. 158.



ние правилу как основание для использования языка, а на использование языка как основание значения. Пусть на первый взгляд между ними и не так много общего. Казалось бы, привычка у Юма – нечто едва ли не априорное, непроблематичное, призванное быть основанием для решения прочих проблем – причинности, например. Следование правилу, напротив, по Витгенштейну, не обязательно, ведь человек может и нарушать правила; кроме того, правил существует множество⁸. Вместе с тем Витгенштейн странным образом ставит знак равенства между играми с самыми разными правилами – играми с мячом, карточными играми, шахматами и проч. Пусть мячом можно играть достаточно произвольно, каждый раз устанавливая новые правила, дополняя и видоизменяя их, и это же касается и ряда карточных игр. Но шахматы – игра с раз и навсегда определенными правилами, которые принимаются априорно и безусловно. Чему же обязано это отождествление Витгенштейна? Может быть, его интересует в первую очередь процесс научения, процесс усвоения правил в индивидуальном сознании, который построен по принципу индукции так же, как и процесс формирования привычки? В этом смысле шахматы выступают как эмпирическая игра, правила которой осваиваются постепенно, на примерах, в разных ситуациях. Подобный же подход Витгенштейн практикует применительно к значению математических понятий, что становится предметом анализа С. Крипке в его известном мысленном эксперименте с функцией сложения («плюс» и «квус»)⁹.

Итак, Витгенштейн – сознательно или случайно – руководствуется тезисом Юма, который гласит: нельзя с достоверностью экстраполировать прошлый опыт на будущий («любая степень повторяемости наших восприятий не может служить для нас основанием для того, чтобы заключить о большей степени повторяемости некоторых объектов, которые мы не воспринимаем»¹⁰). Опыт – не гарантия на будущее, а процесс постижения и усвоения многообразия, которое чревато неожиданностями, в особенности для ленивого и поспешного ума, легко превращающего отдельный факт в общее правило. Человек руководствуется приобретенными привычками, позволяющими ему доверять своим восприятиям и экономить критическое мышление. Однако следует помнить, что привычка

⁸ См.: Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. М., 1985. С. 201.

⁹ См.: Крипке С.А. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, 2008. С. 14 и далее.

¹⁰ Юм Д. Трактат. С. 285.



есть не более чем результат научения, индуктивного усвоения и обобщения множества повторяющихся актов опыта. В этом смысле она не обязательна, но, став результатом опыта, принимается как нечто безусловное.

С. Крипке, проводя многочисленные аналогии между Юмом и Витгенштейном, фактически показывает, что для обоих привычка и правило выступают как способы поведенчески-эмпирического обоснования знания. Согласно Мэнни-сону, «и Юм, и Витгенштейн были пионерами в открытии примата человеческих “практик” как концептуальных детерминант нашего познания мира»¹¹. Так обращение к Юму и его современным интерпретациям позволяет прояснить позицию аналитических философов по вопросу соотношения языка и деятельности.

4. Индукция vs гильотина

Достоверность знания, различие типов и методов познания (интуиции и умозаключения, индукции и дедукции), соотношения истины и заблуждения, опыта и понятия – вся эта проблематика принадлежит к «жесткому ядру» классической эпистемологии и во многом инспирирована работами Юма. К нему же относится и «гильотина» Юма – один из важнейших тезисов аналитической философии. Он гласит, что общие утверждения не могут быть строго логически выведены из фактов, и это касается как законов науки, так и ценностей. Понятие гильотины Юма (Hume's guillotine) ввел Макс Блэк, пытаясь опровергнуть тезис Юма о том, что из утверждений о фактах нельзя вывести общих утверждений¹². Удивительно, но этот принцип, содержащий в себе критику индукции, был сформулирован еще до того, как термин «индукция» стал использоваться в собственном логическом смысле (в «Трактате» ему придается смысл просто выводного знания). В философском отношении «гильотина Юма» базируется на скептическом признании ограниченности нашего знания и одновременно – на онтологии элеато-платоновского типа, жестко разграничивающей изменчивый мир видимости (впечатле-

¹¹ Mannison D. Op. cit. P. 157.

¹² См.: Black M. The Gap between “Is” and “Should” // Philosophical Review. 1964. LXXIII. P. 165–181; P. 166. Примечательно, что многие любители ссылаться на этот принцип полагают, что Юм сам так его окрестил.



ния, факты) и мир подлинных неподвижных сущностей (идеи, ценности).

Шотландский мыслитель обнаруживает удивительную вещь. С одной стороны, люди живут, опираясь на достаточно достоверные знания о мире и самих себе, которые они постепенно усваивают из опыта деятельности и общения. Среди этих знаний, например, представления о том, что вне и независимо от человека существует мир с неизменными законами; что человек способен к познанию этого мира благодаря разуму; что разум – это некоторое единство психической жизни, включающее сознание самого себя как ее центра; что сосуществование людей друг с другом обязано моральному чувству общности, в основе которого лежит религиозная вера в христианского бога. С другой же стороны, философские вопросы о возможности и достоверности познания отвлекают человека от очевидностей обыденного сознания и требуют усомниться буквально во всем, что он усвоил в ходе своей жизни. Итак, человек обречен на принципиальное раздвоение между повседневной достоверностью и невозможностью ее концептуального обоснования. Отсюда следует необходимость экзистенциальной дилеммы: либо отказ от философии, либо разочарование в жизни. И здесь Юм артикулировал то, к чему пришли современные феноменологи и частенько замалчивают аналитические философы.

Что же собственно недостижимо с помощью индукции, по Юму? Общие (абстрактные) идеи. Юм спорит с Локком и принимает репрезентативную теорию абстракции Беркли. Так, общностью могут обладать не идеи (в опыте встречаются только отдельные идеи), но слова, которые становятся таковыми, будучи ассоциированными с идеей, которая в свою очередь благодаря воображению ассоциируется с другими сходными идеями. Юм утверждает, что «*некоторые идеи являются особенными по своей природе, но, представительство (in their representation), они общи*. Особенная идея становится общей, будучи присоединена к общему имени, т.е. к термину, который благодаря привычному соединению со многими другими особенными идеями находится в некотором отношении к последним и легко вызывает их в воображении»¹³.

Однако такие феномены, как сходство и различие, которые Юм полагает очевидными и даже чувственно данными, на деле сами являются концептуальными, т.е., по Юму, вторич-

¹³ Юм Д. Трактат. С. 81.



ными образованиями, которые как раз и следует объяснять, говоря об общих идеях. На этот круг в объяснении указывает Кемп Смит, известный исследователь Юма. Ни операция именования, ни действие привычки не могут быть вторичными по отношению к чувственным впечатлениям сходства, поскольку призваны их объяснить каузально, но они не могут быть и первичными, ибо чувственность должна образовывать фундамент всего опыта: тем самым «Юм подрывает основу своей собственной теории»¹⁴.

И все же стоит ли делать из Юма ниспровергателя индукции, т.е. надежного пути от единичного восприятия к абстрактной идее? Как мне представляется, логический позитивизм, взяв на вооружение юмовскую постановку проблемы индукции, принципиально разошелся с Юмом в ее трактовке. Для шотландского мыслителя это вопрос вовсе не о том, какие процедуры обоснования и доказательства следует отбросить, а какие предпочесть. Говоря об индукции, с помощью которой человек получает все опытное знание о мире, Юм показывает, что путь познания пролегает сквозь неизбежные заблуждения. Индуктивный вывод заслуживает критики, но мы обречены им пользоваться, и ничего другого нам не дано. Демонстративно-дедуктивный вывод, напротив, отличается априорной достоверностью, поскольку имеет чисто аналитический характер и ни к чему, кроме математики, неприменим. Юм неоднократно утверждает, что вопреки несовершенству индукции следует накапливать опытные знания. Однако при этом необходимо снизить их эпистемический статус. Реальное познание, пусть и несовершенное, и есть аргумент против крайнего скептицизма – результата логически неизбежного, но избыточного философствования, к которому также следует применить оружие критики.

5. Натурализм vs скептицизм

Сегодня, когда само существование философии все чаще ставится под вопрос, внимание привлекают рассуждения Юма о природе философского знания. Есть ли от философии практическая польза или она представляет собой лишь экстравагантные умствования маленькой секты чудаков? Опирается ли философия на позитивные знания или ограничивает-

¹⁴ *Kemp Smith N.* The Philosophy of David Hume: A Critical Study of Its Origin and Central Doctrines. N.Y., 1983. P. 259–260.



ся априорными умозаключениями? Применимы ли к философии эпистемические критерии, используемые ею при анализе иных видов знания? Ответы на эти вопросы в целом группируются в две позиции, обычно именуемые натурализмом (реализмом, догматизмом) и скептицизмом (рационализмом)¹⁵.

Под натурализмом Юма в данном случае понимают его последовательный *эмпиризм* в трактовке познания и сознания; стремление выяснить возможности их *каузального* объяснения (что также именуется экстернализмом – не путать с экстернализмом в историографии науки); первичность человеческой *природы* перед теоретическими рассуждениями; приоритет онтологического *реализма* перед эпистемологическим скептицизмом; возможность *окончательного* (фундаменталистского) решения философских проблем.

И напротив, скептицизм Юма рассматривается как *эмпирическое* доказательство несостоятельности важнейших положений традиционной философии (наличие духовной субстанции, существование Я, реальность внешнего мира, теория отражения, возможность достоверного теоретического и эмпирического знания). Само понятие человеческой *природы*, являющееся главным объектом исследований Юма, в условиях отрицания духовной субстанции и единства личности утрачивает надежную основу. Далее, важнейшим результатом его скептицизма оказывается последовательное развенчивание понятия *причинности* и доказательство невозможности каузального подхода к проблемам сознания и познания. Юм также демонстрирует теоретическую наивность онтологического *реализма* и фактически сводит его к банальному здравому смыслу и вере. И наконец, скептицизм предполагает *рационалистическую* установку, согласно которой необходимо предоставить разуму (мышлению, рассуждению) право бесконечной критики, самокритики и поиска безусловно достоверных оснований для всякого утверждения.

Таким образом, натурализм и скептицизм оборачиваются у Юма даже не двумя сторонами одной медали, но продолжением друг друга. Последовательно проводимый натурализм неизбежно приходит к своей кажущейся противоположности – скептицизму, а доведенные до логического конца скептические установки побуждают отказаться от них в пользу ме-

¹⁵ См., например, уже упомянутую работу Н. Кемп Смита, а также: *Meeker K. Hume: Radical Skeptic or Naturalized Epistemologist?* // *Hume Studies*. 1998. Vol. XXIV, № 1. P. 31–52.



нее теоретичного и экстравагантного, более «естественного» взгляда на мир.

Современная аналитическая философия уверенно идет по пути, проложенному Юмом. Это демонстрируют многочисленные мысленные эксперименты и парадоксы¹⁶, показывающие, как последовательный эмпиризм приводит к скептицизму. Обычно для этого берется некая воображаемая проблемная ситуация в конкретной науке, которая оказывается неразрешимой средствами самой этой науки. Выводом из такого анализа является философская дилемма, проблематизирующая и эпистемические возможности человека, и даже саму реальность. Таковы экскурсы У. Куайна в этнографию («гавгай»), Н. Гудмена в космобиологию («зелубый», или «grue», англ.), Х. Патнэма в нейрофизиологию («мозги в бочке»), С. Крипке в математику («плюс и квус») и другие. Тем самым аналитические философы, продвигая программу натурализации эпистемологии, одновременно демонстрируют явные скептические установки, которые связаны с самой сутью философского мышления. Игра с парадоксальными гипотезами, утонченная критика скрытых предпосылок теории, постановка проблемы и погружение ее в контекст познавательной ситуации – именно это, а не решение конкретных задач характеризует природу философского знания¹⁷.

Амбивалентность и проблемность философского стиля Юма удачно характеризует Ив Мико. «По Юму, философия производна от человеческой природы, которая является ее естественным и каузальным началом, а также предметом исследования. Эта странная дисциплина, эмпирическая и самореферентная одновременно, имеет дело с различными сферами человеческой деятельности. Ее сопровождает постоянная угроза распада на специальные эмпирические исследования, но она все равно провозглашает себя наукой наук. Юм создавал новизну своих утверждений и их возможную проблемность. Результатом этого был внутренний скептический протест против твердой приверженности эмпирическому и психологическому подходу, близкому куайновской идее натурализованной эпистемологии»¹⁸.

¹⁶ См.: Филатов В.П. Мысленные эксперименты в науке и философии // Эпистемология и философия науки. 2010. № 3.

¹⁷ См. подробнее: Касавин И.Т. Проблема и контекст. О природе философской рефлексии // Вопросы философии. 2004. № 11.

¹⁸ Michaud Y. Hume's Naturalized Philosophy // Hume Studies. 1987. Vol. XIII, № 2. P. 379–380.



Юм убеждается в том, что философские вопросы столь трудны, что не находят однозначного ответа в стиле реализма (натурализма) или скептицизма (рационализма). Противоречия, возникающие в ходе философского анализа, требуют введения все новых и новых гипотез и «фикций», которые в свою очередь нуждаются в обосновании, и так до бесконечности. Вот одно из типичных высказываний Юма: «Природа упряма и не хочет покидать поле сражения, как бы сильно ни атаковал ее разум, но в то же время [позиция] разума так ясна в данном случае, что нет возможности ее маскировать. Не будучи в состоянии примирить обоих врагов, мы стараемся по возможности облегчить свое положение, попеременно уступая каждому то, что он требует»¹⁹.

Всякий великий философ – своего рода революция. Скептическая новация Юма состоит не в отрицании философии как таковой, но в снижении ее эпистемических претензий для сокращения отрыва от жизни. Юм – философ, докопавшийся до фундаментальных проблем, увидевший амбивалентную природу их решений и осмелившийся остаться непоследовательным до конца. Он провозглашает торжество человеческого разума, который никогда не смиряется даже с самим собой.

¹⁹ Юм Д. Трактат. С. 305.