



А . Р . К А Р И М О В

.....

ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

.....

А
Л
Е
Т
Е
Й
Я

Тела мысли

Артур Каримов

Эпистемология добродетелей

«Алетейя»

Каримов А. Р.

Эпистемология добродетелей / А. Р. Каримов — «Алетейя»,
— (Тела мысли)

ISBN 978-5-907189-52-2

Книга посвящена эпистемологии добродетелей (virtue epistemology) – одному из ведущих направлений современной аналитической эпистемологии. Впервые в отечественной философской традиции осуществлен критический системный анализ основных концепций эпистемологии добродетелей (Э. Голдман, Э. Соуза, Д. Притчард, Дж. Греко, Л. Загзебски, Дж. Байер и др.). В книге обосновывается двухуровневая концепция интеллектуальных добродетелей, которая проявляется в интеграции двух видов познавательных совершенств: 1) общих когнитивных способностей и 2) индивидуальных качеств интеллектуального характера. Предлагается аретический контекстуализм, в рамках которого субъектом атрибуции знания (экспертом) должен быть интеллектуально добродетельный человек, поскольку именно такой субъект познания может оценить эпистемическую значимость контекста. Осуществлена авторская интерпретация ключевых эпистемических добродетелей, что создает теоретическую базу для нового направления исследований в теории познания – интеллектуальный этос познания. Показано, что наиболее эффективной эпистемологической позицией субъекта, участвующего в коллективном познании, является та, в основании которой лежит интеллектуальная добродетель доверия. Книга адресована специалистам в области теории познания и современной аналитической философии, а также всем мыслящим и небезразличным к знанию читателям. В формате a4.pdf сохранен издательский макет.

ISBN 978-5-907189-52-2

© Каримов А. Р.

© Алтейя

Содержание

От автора	7
Благодарности	15
1. За пределами эпистемологии добродетелей: исторические и методологические основания	16
§ 1.1. Интеллектуальные добродетели: историко-философский анализ	16
§ 1.2. Экзистенциализм и эпистемология добродетелей	27
§ 1.3. Натурализм и эпистемология добродетелей	35
§ 1.4. Понятие «знание» в современной аналитической философии	42
§ 1.5. Понятие «обоснование» в современной аналитической философии	46
2. Исторические разновидности эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсибиллизм	55
§ 2.1. Ренессанс аретического подхода к исследованию проблем познания в конце XX – начале XXI вв	55
§ 2.2. Возникновение релейабиллизма. «Релейабиллизм процесса» Э. Голдмана	57
§ 2.3. Релейабиллизм добродетелей (Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард)	65
§ 2.4. Проблема ценности знания	75
Конец ознакомительного фрагмента.	78

А. Р. Каримов
Эпистемология добродетелей

Посвящается моей жене Валентине и дочке Лере

От автора

Ренессанс эпистемологии добродетелей (*virtue epistemology*) в XX в. состоялся не так давно – в 1980–1990-е гг. При этом основной массив исследований приходится уже на 2000-е гг. Эти исследования проводятся в рамках англо-американской эпистемологии и пока не вызвали значительного интереса среди континентальных европейских или российских философов. Тем не менее библиография по эпистемологии добродетелей (ЭД) в англо-американской философии настолько обширна, что еще в 2011 г. она была опубликована отдельной книжкой (Э. Соуза, 2011)¹. Обзорные статьи по эпистемологии добродетелей публиковали: Г. Акстелл (G. Axtell, 1997), Дж. Байер (J. Baehr, 2004), Х. Баттали (H. Battaly, 2008), Э. Зальта (E. Zalta, 2004), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 1998). Были выпущены учебники и учебные пособия, которые рассматривают проблемы эпистемологии с точки зрения ЭД: Л. БонЖур и Э. Соуза (L. BonJour, E. Sosa, 2003), Д. Притчард (D. Pritchard, 2009), Дж. Вуд (J. Wood, 1998), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 2009). Были опубликованы несколько антологий, полностью или частично посвященных эпистемологии добродетелей: Г. Акстелл (G. Axtell, 2000), М. Брейди и Д. Притчард (M. Brady, D. Pritchard, 2003), М. ДеПол и Л. Загзебски (M. DePaul, L. Zagzebski, 2003), А. Фейруэтер и Л. Загзебски (A. Fairweather, L. Zagzebski, 2001), Дж. Греко (J. Greco, 2004). Эпистемологии добродетелей посвящены отдельные выпуски журналов: *Philosophy and Phenomenological Research* (Vol. 60.1, 2000, Vol. 66.2, 2003), *Philosophical Papers* (Vol. 37.3, 2008), *Philosophical Studies* (Vol. 143.3, 2009), *Theorema* (Vol. 27.1, 2009). Отдельные монографии по эпистемологии добродетелей опубликовали: Дж. Греко (J. Greco, 2010), Дж. Кванвиг (J. Kvanvig, 1992), Дж. Монтмаркет (J. Montmarquet, 1993), Э. Соуза (E. Sosa, 1991, 2007, 2009), Л. Загзебски (L. Zagzebski, 1996), Х. Баттали (H. Battaly, 2010). Под редакцией А. Фейруэтера и О. Фланагана (A. Fairweather, O. Flanagan, 2014) была издана коллективная монография, посвященная исследованию ЭД в контексте натурализованной эпистемологии. Анализу социального контекста интеллектуальных добродетелей посвящена монография А. Грина (A. Green, 2017). И. Чёрч и П. Самуэльсон (I. Church, P. Samuelson, 2017) выпустили монографию, посвященную интеллектуальному смирению.

В русскоязычной философской литературе ряд статей, посвященных современным концепциям эпистемологии добродетелей, опубликовал белорусский философ И. Е. Прись. Работы отечественных философов, писавших о современном этапе развития эпистемологии добродетелей, немногочисленны. В отечественной эпистемологии известны, в основном, классические концепции ЭД 1980–1990-х гг., прежде всего «релейабилитизм процесса» Э. Голдмана, многие недостатки и несовершенства которого были преодолены в более поздних версиях. Обзорные статьи об эпистемологии добродетелей опубликовали А. А. Шевченко и К. В. Карпов. О классическом релейабилитизме в эпистемологии добродетелей писали М. В. Лебедев, А. З. Черняк, В. А. Лекторский, А. В. Храмов, С. Д. Лобанов и др.; об интерналистской и экстерналистской моделях обоснования – М. В. Лебедев, А. З. Черняк, Я. В. Шрамко, К. Г. Фролов; о проблеме эпистемического авторитета в контексте эпистемологии добродетелей – И. Г. Гаспаров. Из истории русской философии среди работ, прямо адресовавшихся к проблематике эпистемологии добродетелей, Э. Свидерски выделяет «Теоретическую философию» В. С. Соловьева. Также к этой области исследований можно отнести работу «К философии поступка» М. М. Бахтина.

Что такое эпистемология добродетелей? Проблема состоит в том, что ЭД – это не одна теория, а группа теорий, которые сильно отличаются даже в экспликации интеллектуальной

¹ Sosa E. *Virtue Epistemology*: Oxford Bibliographies Online Research Guide (Oxford Bibliographies Online Research Guides). Oxford University Press. 2011.

добродетели – своего центрального понятия. В целях определения понятия интеллектуальной добродетели можно обратиться к исходному греческому понятию «*αρετή*» (арете), означавшему превосходство, или совершенство, в каком-либо отношении: физическом, интеллектуальном, моральном. Определяя в целом понятие добродетели, А. Макинтайр пишет: «Добродетель – это приобретенное качество, обладание которым и действие в связи с которым имеют тенденцию помогать нам достигать тех целей, которые являются внутренними для определенных практик и недостаток которых эффективно препятствует нам в достижении любых таких благ». Такое определение очень удачно, так как оно выводит это понятие из чисто этической области и позволяет сформулировать теорию познавательных добродетелей. Так же как моральные добродетели – это превосходные моральные качества, интеллектуальные добродетели – превосходные качества ума. Интеллектуальные добродетели определяются как *превосходные познавательные качества, которые скорее приводят к достижению субъектом эпистемических благ, когда прочие условия равны*. Под эпистемическими благами имеются в виду: истина, знание, понимание, обоснование, мудрость и т.п.

Эпистемология добродетелей, или *аретический* подход к исследованию познания, заключается в признании того, что *центральную роль для познания играют интеллектуальные добродетели*.

В чем заключается эта роль? Для объяснения этого нужно обратиться к аналогии с этикой добродетелей Аристотеля. В чем ее отличие от деонтологической этики Канта или утилитаристской этики Дж. Ст. Милля? Если для последних локус моральной оценки – отдельный поступок, то для этики добродетелей – сам субъект. С точки зрения деонтологической этики, поступок является моральным, если он соответствует какому-то моральному правилу (заповеди). С точки зрения утилитаристской этики, поступок является моральным, если он приносит наибольшее благо максимальному количеству людей. В противовес этому, этика добродетелей задает вопросы по формуле: «Какими моральными качествами обладает *x*?», то есть она переводит обсуждение из плоскости оценки конкретного поступка в плоскость оценки конкретного субъекта, совершающего поступок.

Интерес к этике добродетелей в англо-американской философии вновь возник благодаря влиятельной статье Э. Энском «Современная философия морали» 1958 г., где она провозглашает возврат к этике пре-модерна (от Аристотеля до Фомы Аквинского), которая основывалась не на понятиях должного, а на понятиях счастья и добродетелей. Энском осуждает утилитаризм за то, что при определенных обстоятельствах даже самый отвратительный поступок может быть признан полезным. С другой стороны, она критикует деонтологическую этику за то, что последняя сохраняет понятие морального закона без Высшего Законодателя, каковым, согласно Энском, может быть только Бог. Как же определить моральность поступка? Является ли, например, благотворительный поступок моральным? С точки зрения этики добродетелей, это зависит от конкретного человека, от его мотивации. Если благотворительностью руководит мотив помощи, сочувствия и сострадания людям, то этот поступок является моральным. Если благотворительность – это способ для циничного и равнодушного политика заработать политические очки накануне очередных выборов, то этот поступок не является моральным.

В этике, начиная с Нового времени, дебатировались вопросы по формуле «является ли поступок *x* моральным?». Если говорить о теории познания, то ее интересовали вопросы по формуле: «является ли суждение (убеждение), что *p* истинным или ложным?». Возьмем для примера известные вопросы из «Размышлений» Декарта. Знаю ли я, что я сейчас не сплю? Знаю ли я, что я не безумен? Знаю ли я, что меня не вводит в заблуждение Злой Демон? И т. п. В данном случае суждение (убеждение) в эпистемологии является аналогом морального поступка в этике. Подобно тому, как в этике добродетелей фокус моральной оценки смещается с оценки поступка на оценку субъекта, так и в эпистемологии добродетелей фокус эпистемической оценки смещается с суждений (убеждений) на самого субъекта.

С точки зрения эпистемологии добродетелей, вопрос заключается не в том, какие суждения являются истинными или обоснованными, а в том, *каким я должен быть для того, чтобы снова и снова оказываться способным с высокой степенью вероятности продуцировать истинные убеждения?* Иными словами, какими качествами ума я должен обладать, чтобы достигать познавательного успеха? В терминологии ЭД, какими интеллектуальными добродетелями должен обладать познающий субъект?

Что есть интеллектуальная добродетель (ИД)? По этому вопросу в современной эпистемологии добродетелей существуют два основных подхода: релайабиллизм (от англ. reliable – надёжный) и респонсибиллизм (от англ. responsible – ответственный). Главное различие между этими направлениями состоит в том, что релайабиллисты в качестве «добродетелей» понимают наши надежные когнитивные способности (зрение, слух, интроспекцию и т.д.), тогда как респонсибиллисты под ИД понимают превосходные качества интеллектуального характера. Обе эти трактовки так или иначе восходят к Аристотелю, так как последний в число ИД включал помимо теоретической и практической мудрости также и ум (сообразительность).

Релайабиллизм (Э. Голдман, Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард) изначально был предложен как ответ на вызов скептицизма. Релайабиллизм отрицает необходимость совершенно надежного доказательства, а тем самым наличие необходимого отношения между знанием и доказательством. Согласно Э. Соузе, разница между просто истинным мнением и знанием (классический вопрос из «Менона» Платона) состоит в том, что знание является: 1) истинным убеждением, 2) субъект проявил некоторую интеллектуальную компетенцию (или добродетель); 3) его истинное убеждение возникло *благодаря* проявлению этой интеллектуальной компетенции (добродетели).

Респонсибиллизм больше обращается к мотивам, которые руководят нашим познанием. Аристотель полагал, что все люди по природе стремятся к знанию. Однако теоретик респонсибиллизма Дж. Монтмаркет утверждает, что у нас часто не достаёт мотивации к истине. Кроме того, даже если субъект обладает ей, он все равно может не быть интеллектуально добродетельным. Например, субъект может страстно искать истины, но при этом быть решительно убежденным, что он ее уже достиг. Такой субъект будет иметь стремление к знанию, но быть догматичным. Стремление к истине также может быть недостаточным или чрезмерным, оно может быть направлено на неподходящие объекты. Чтобы быть в целом интеллектуально добродетельным, мы должны научиться находить середину в отношении наших мотиваций к истине; и чтобы сделать этого, мы должны приобрести соответствующие регулятивные интеллектуальные добродетели. Подобные суждения касаются качеств интеллектуального характера субъекта и относятся к такой области, как интеллектуальная этика (интеллектуальный этос).

В данной работе обоснована авторская концепция интеллектуальных добродетелей, которая проявляется в интеграции в ней двух видов интеллектуальных добродетелей: 1) общих когнитивных способностей и 2) индивидуальных качеств интеллектуального характера – стабильных познавательных установок личности. В качестве основания, фундирующего концепцию, выступает зететическая (от греч. «ζητητικός» – «склонный к исследованию», «пытливый») деятельность субъекта, направленная на улучшение собственных эпистемических качеств и характеристик, стратегия исследования, а не результат познания.

Хотелось бы затронуть вопрос о рецепции эпистемологии добродетелей со стороны российского философского сообщества. Ситуация здесь отличается по сравнению, скажем, с областью современной аналитической философии сознания. Сейчас уже мало кто спрашивает: «А кто такая Хилари Патнэм?», о чем сокрушался проф. С. В. Никоненко на первой в России конференции по аналитической философии в 2012 г. в СПбГУ. А уж фамилии Д. Чалмерса, Д. Деннета знакомы чуть ли не каждому первокурснику философского отделения. Тем не менее, работы крупнейших современных теоретиков аналитической эпистемологии – Эрнеста Соузы, Дункана Притчарда, Джона Греко, Линды Загзебски до последнего времени были мало

известны даже среди специалистов. С чем связано, что распространение идей ЭД в России так запоздало? У автора есть несколько субъективных предположений на эту тему, которыми хотелось бы здесь поделиться.

Первое предположение состоит в том, что в российском философском сообществе укоренилась позитивистская трактовка знания как чего-то существующего помимо субъекта (Фреге, Поппер). Мне часто попадался вопрос: а какая разница, как получено знание – с помощью добродетелей или нет? Главное, чтобы оно было как-то объективно доказано и обосновано. Поэтому сам вопрос о том, как конкретный субъект приходит к знанию сегодня зачастую вытесняется за рамки эпистемологии (в психологию, например). В работе «Объективное знание» Поппер презрительно называл Декарта, Локка, Беркли, Канта и Рассела «философами мнения» (*belief*) за то, что последние «занимались исследованиями наших субъективных мнений, их оснований и происхождения». Примером такого объективистского подхода в отечественной эпистемологии является позиция А. Л. Никифорова. Под знанием он понимает то, «что выражается обоснованным, общезначимым, интерсубъективным предложением или системой таких предложений»². В противоположность Попперу с его концепцией «знания без субъекта знания», эпистемология добродетелей есть возврат к традиции Декарта-Канта-Рассела исследовать наши «субъективные мнения, их основания и происхождение». Поэтому убеждение (верование) здесь становится центральной категорией, на которую нанизываются все остальные категории теории познания: что делает убеждение обоснованным? что делает обоснованное убеждение знанием и т.д.? Можно сказать, что ЭД, в противовес Попперу, это эпистемология с познающим субъектом. Схожий подход к определению знания в отечественной эпистемологии развивает Я. Шрамко в своей концепции знания как «пересмотра убеждений»³. Определение понятия знания, на которое опирается ЭД, мы формулируем в §1.4 первой главы настоящей книги.

Второй аспект, который препятствует рецепции у нас дискурса ЭД, состоит в том, что благодаря распространению социальной эпистемологии, причем именно в версии, которую Э. Голдман называет «негативной» (т.е. критически настроенной в отношении классической гносеологии), возникает отрицательное отношение к любой нормативности в теории познания вообще. Доминирует дескриптивистский (релятивистский) подход. Утверждается, что мы можем лишь описывать те или иные познавательные практики, но не в коем случае не предписывать, какие из них являются хорошими, а какие плохими. Такая позиция характерна также для постмодернистски ориентированной части философов. Поэтому возникает ситуация, когда ЭД является неприемлемой одновременно как для тех, кто являются сторонниками идеи объективного знания (*а-ля* Фреге-Поппер), теории познания как поиска истины (как объективно существующей независимо от субъекта), с одной стороны, так и для тех, кто являются противниками любого упоминания объективности, истины, нормативности в познании в принципе, с другой стороны. Понятиям ценности и нормативности в ЭД мы специально посвятили §§3.3–3.4 третьей главы.

Третье предположение касается еще одной укоренившейся у нас концепции – интерналистского подхода к обоснованию. Здесь имеется в виду не интернализм в философии науки, а идея, что основания знания должны быть когнитивно доступны для субъекта. ЭД опирается, во многом, на экстерналистскую трактовку обоснования, а именно, что основания знания не обязательно должны присутствовать в «когнитивном репертуаре» субъекта. Быть обоснованно в чем-то убежденным вовсе не обязательно значит осознавать основания для этого убеждения. Подробнее об этом см. первую главу §1.5 и вторую главу §2.7.

² Никифоров А. Л. Анализ понятия знания: подходы и проблемы // Эпистемология & философия науки. 2009. № 3. С. 63.

³ Шрамко Я. В. Знания и убеждения: их развитие и критический пересмотр // Философия науки. 2005. № 1 (24). С. 3–19.

Четвертое предположение касается рецепции со стороны философов-аналитиков. Дело в том, что эпистемология добродетелей не совсем вписывается в рамки того дискурса, который характерен для классической аналитической философии начала XX в. Речь идет об идеях Витгенштейна и его последователей: тезис о детерминированности знания языком, строгая дихотомия аналитических и синтетических суждений, а главное – критическое отношение к любым этическим и метафизическим построениям. Поэтому вроде бы та аудитория, которая должна быть целевой в России для распространения идей ЭД, настороженно к ней относится. Напротив, в современной англо-американской аналитической философии эпистемология добродетелей становится если не мейнстримом, то по крайней мере, приобретает равноправный статус наряду с другими подходами в теории познания. Достаточно посмотреть современные учебники и справочные пособия по эпистемологии.

Еще одна проблема заключается в самой ЭД. Дело в том, что в существующей литературе по эпистемологии добродетелей нет единой позиции по поводу связи теории познания с этикой. А поскольку ключевым понятием является этицированное понятие добродетели, то непонятно, о чем идет речь: о теории познания, об этике, об этических аспектах познания, о когнитивных аспектах морали? Поэтому неудивительно, что, когда я обратился за рецензией в один из уважаемых департаментов философии, меня отрекомендовали к эксперту по этике. Позиция, которой придерживается автор, заключается в том, что *дискурс об интеллектуальных добродетелях должен определить целиком в границы эпистемологии*. Важно показать, что ЭД – это, прежде всего, концепция, принадлежащая к области эпистемологии и решающая вопросы, характерные для эпистемологии: что есть знание? что есть обоснование? и т.д. Для этого необходимо дать всем этицированным понятиям ЭД сугубо эпистемологическую интерпретацию. В то же время, как мы показываем в §3.5 третьей главы, возможны иные интерпретации эпистемологии добродетелей. В частности, Л. Загзебски полагает, что интеллектуальные добродетели редуцируемы к моральным. В книге высказывается ряд возражений, почему подобная редукция представляется неоправданной.

Заслуживает прояснения напрашивающаяся параллель эпистемологии добродетелей с таким направлением современной философии образования, как критическое мышление (*critical thinking*). В статье Стэнфордской энциклопедии философии отмечается, что понятие «критическое мышление» как цели образования впервые было предложено американским философом Дж. Дьюи и определялось им как: «активное, постоянное и внимательное рассмотрение любого убеждения или предполагаемой формы знания в свете оснований, которые поддерживают их»⁴. Дьюи также использовал понятие «рефлексивное мышление» и связывал его с научным подходом к познанию, в целом. Современный исследователь Р. Эннис в качестве основных диспозиций идеального критического мыслителя приводит следующие: ясно выражаться, искать основания, стараться быть хорошо информированным, искать альтернативы, обладать открытостью ума, воздерживаться от суждения при недостаточности оснований и т.п.⁵ Несмотря на то, что эти подходы развивались независимо – критическое мышление в теории образования, а ЭД в эпистемологии, – данные определения показывают, что эпистемология добродетелей и критическое мышление имеют точки пересечения. Навыки и диспозиции, формируемые критическим мышлением, могут совпадать с интеллектуальными добродетелями. Бейлин и Баттерсби полагают, что критическое мышление наилучшим образом можно интерпретировать в терминах эпистемологии добродетелей⁶. В тоже время исследователи, в целом, не склонны отождествлять эти направления. Как остроумно формулирует МакФи, «критиче-

⁴ *Hitchcock D.* Critical Thinking // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/critical-thinking/>>.

⁵ *Ennis, Robert H.* Critical Thinking: A Streamlined Conception // Teaching Philosophy, Vol. 14, № 1, 1991. P. 5–24., 8–9.

⁶ *Bailin S., Battersby M.* Fostering the Virtues of Inquiry // Topoi. 2016, Volume 35, Issue 2, p. 367–374.

скими являются люди, а не мышление»⁷. Иными словами, ЭД акцентирует внимание на самом познающем, его субъектности, а не на отдельных проявлениях мышления и интеллектуальных навыках, формируемых на курсах неформальной логики. Кроме того, изначально ЭД была предложена как экстерналистская альтернатива для решения проблем теории познания⁸. Критическое мышление же явным образом ориентировано на интерналистский подход к обоснованию – у меня всегда должно быть рефлексивно доступное основание для моих убеждений. Тем не менее, учитывая общность проблем, уместно говорить о том, что данные подходы способны обогатить друг друга. Как пишет Харви Сигель: «Работа философов образования, которые фокусируются на эпистемологических измерениях образования, и теоретиков эпистемологии добродетелей значительно пересекаются. Среди первых теоретики критического мышления видят главную цель образования в воспитании определенных диспозиций, привычек ума и черт характера у учащихся, многие из которых соответствуют определенным эпистемическим добродетелям... Я призываю эпистемологов в целом и представителей эпистемологии добродетелей в частности направить свое внимание на эпистемологические вопросы образования. Философия образования может только получить выгоду от такого внимания, как и, надеюсь, эпистемология»⁹.

Несколько слов о содержании книги. В основу данной монографии легли различные публикации автора, фрагменты более ранней монографии¹⁰, и прежде всего докторская диссертация¹¹. С момента написания текста диссертации прошло уже больше года, поэтому некоторые разделы для настоящего издания были отредактированы – как в стилистическом плане, так и содержательно. Уточнены переводы некоторых англоязычных терминов и транскрипции фамилий иностранных авторов. Был добавлен отдельный параграф, посвященный анализу понятия «мудрость». Параграф «Социально-ориентированные интеллектуальные добродетели» был перемещен из четвертой главы в пятую, так как это в большей степени соответствует его содержанию. Целиком был изъят §4 пятой главы диссертации. Вместо него в Приложении приводится статья, посвященная этой же теме. Кроме этого, добавлены еще несколько статей автора, которые раскрывают темы, не получившие достаточного развития в основном тексте книги. Чтобы снять часть вопросов, которые могут возникнуть у читателя после прочтения книги, в Приложении также приводятся выдержки из выступления автора на защите диссертации, в которых он отвечает на вопросы членов диссовета и замечания рецензентов.

В первой главе «*За пределами эпистемологии добродетелей: исторические и методологические основания*» рассматриваются несколько групп оснований эпистемологии добродетелей: теоретические, методологические и натуралистические. Данная глава очерчивает тот философский фон, на котором более четко проступают контуры ЭД. Это, на наш субъективный взгляд, тот концептуальный каркас, который вообще делает возможным такого рода философствование. В §1.1 мы рассмотрели те или иные конкретные историко-философские концепции от Аристотеля до Мертона и Полани, которые предваряют ключевые идеи современной эпистемологии добродетелей. В §1.2 в рамках движения по «наведению мостов» между аналитической и континентальной философией мы провели параллели ЭД с экзистенциализмом на примере ряда концепций отечественных философов. В §1.3 в рамках тренда на натурализацию эпистемологии, мы выявили концепции, основанные на естественно-научном знании, которые являются натуралистическим базисом ЭД. Здесь же анализируется концепция А. Платинги, которая, со своей стороны, также может считаться предшественницей ЭД, но на теистической

⁷ McPhee R. D. A Virtue Epistemic Approach to Critical Thinking. Ph.D. thesis, Bond University, 2016. P. 34.

⁸ Об этом см. подробнее § 2.7 второй главы.

⁹ Siegel H. Is 'Education' a Thick Epistemic Concept? // Philosophical Papers 37, №3, 2008. P. 455–469, 462–467.

¹⁰ Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А. Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017.

¹¹ Каримов А. Р. Сущность и роль интеллектуальных добродетелей в познавательном процессе: диссертация на соискание ученой степени д.филос.н.: специальность 09.00.01. / А.Р. Каримов. Казань, 2018.

основе. В §§1.4–1.5 мы рассмотрели подходы к интерпретации основных категорий эпистемологии – знание и его обоснование – в современной аналитической философии.

Читатели, которых интересует исключительно эпистемология добродетелей на современном этапе ее развития, могут начать чтение сразу со второй главы. Во **второй главе** «*Исторические разновидности эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсбиллизм*» мы детально исследуем две современные версии эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсбиллизм. В §2.1 мы показываем, что в конце XX – начале XXI вв. происходит ренессанс аретического подхода к исследованию познания. В §§ 2.2–2.3 мы рассмотрели возникновение и развитие исторически первой версии эпистемологии добродетелей – релейабиллизма. §2.4 специально посвящен дискуссии вокруг проблемы ценности знания в релейабиллизме. В §§2.5–2.6 объектом исследования является вторая волна эпистемологии добродетелей – респонсбиллизм. В §2.7 исследуется, какую позицию занимает эпистемология добродетелей в споре между экстернализмом и интернализмом. §2.8 посвящен соотношению понятий «знание» и «понимание» в контексте спора между экстернализмом и интернализмом. В §2.9 исследуется проблема доксистической свободы и ее значимость для эпистемологии добродетелей.

В **третьей главе** «*Метатеоретические дискуссии*» мы рассмотрели содержание тех дискуссий, которые касаются в целом эпистемологии добродетелей как нового направления в теории познания. После рассмотрения в §3.1 проблемы классификации интеллектуальных добродетелей, в §3.2 мы обозначили два уровня интеллектуальных добродетелей, соответствующих двум уровням знания. В §3.3 показывается, что ЭД является нормативной концепцией – она не просто описывает те или иные познавательные установки, она дает им ценностную характеристику, и поэтому совершает аксиологический поворот в современной эпистемологии. Особенностью этого поворота является придание важной роли эпистемически «плотным» (thick concepts) понятиям наряду с «дисперсными» (thin concepts) (§3.4). ЭД проводит демаркацию между интеллектуальными и моральными ценностями (§3.5). Расширяя традиционную теорию познания за счет исследования области интеллектуального этоса, ЭД не устраняется от решения проблем традиционной теории познания (§3.6). ЭД является контекстуалистской, т.е. требует учета эпистемического контекста при проявлении интеллектуальных добродетелей (§3.7), обосновывает необходимость мастер-добродетели (§3.8), учитывает вклад когнитивных и некогнитивных эмоций в познавательный процесс (§3.9).

В **четвертой главе** «*Интеллектуальный этос*» мы показали, что эпистемология добродетелей переоткрывает ту область исследований, которую можно назвать интеллектуальной этикой. Если этика моральных добродетелей исследует, каковы те качества, которые необходимы морально добродетельному человеку, то интеллектуальная этика исследует, каковы те интеллектуальные качества, или стабильные когнитивные установки, которые необходимы для интеллектуально добродетельного человека. Те превосходные качества ума, которые исследуются в данной главе, далеко не составляют исчерпывающий список, но они представляются нам наиболее важными для познания. Это такие интеллектуальные добродетели, как: любовь к знанию (§4.1), открытость ума (§4.2), интеллектуальное смирение (§4.3), интеллектуальное усердие и интеллектуальное мужество (§4.4), интеллектуальная автономия (§4.5).

Если предыдущее рассуждение вынужденно абстрагировало и изолировало познание от коммуникативного контекста и обращалось прежде всего к индивидуальному познанию, то в **пятой главе** «*Интеллектуальные добродетели и коммуникативное знание*» этот пробел восполняется. Большая часть нашего знания получена в ходе коммуникации с другими, и это ставит ряд проблем для эпистемологии добродетелей. В §5.1 анализируется эпистемический статус коммуникативного знания. В §5.2 коммуникация встраивается в понятия «знание» и «обоснование» и вводятся категории «расширенное познание», «расширенное обоснование» и «коллективная заслуга». В §5.3 осуществляется попытка реабилитации для эпистемологии понятий «доверие» и «авторитет», показывается их позитивная роль в познании. В §5.4 раз-

бираются социально-ориентированные добродетели, такие как интеллектуальная щедрость и интеллектуальное великодушие.

В заключение хотелось бы отметить, что эпистемология добродетелей – это относительно новое направление в теории познания, находящееся в состоянии становления. Но в этом есть и преимущество, так как существующие дискуссии, наличие многообразных «точек расхождения» свидетельствует о том, что данная область находится в «допарадигмальном» состоянии и создает возможность исследователю активно включиться в эти дискуссии с собственной позицией. Сказанное в полной мере относится и к настоящей книге. Многие линии рассуждения здесь только намечены и еще не получили должной детализации. Некоторые положения данной работы могут показаться спорными и неоднозначными, но я буду только рад любой критике и возможности продолжить диалог по обсуждаемым здесь темам. Поэтому я приглашаю отечественных философов присоединиться к всесторонней разработке данной проблематики. Считаю, что здесь имеется большой потенциал для новых и новых публикаций. Нам необходимо, наконец, перейти от рассуждений о том, что такое эпистемология добродетелей, к тому, чтобы непосредственно ею заниматься! Надеюсь, что данное исследование сможет этому способствовать.

Казань, май 2019 г.

Благодарности

Эпистемология добродетелей является чем-то новым и в целом малоизвестным для российской академической философской общественности, поэтому поддержка этого проекта при прочих равных уже была чем-то рискованным и требовала интеллектуального мужества от всех, кто помогал мне, давал свои предложения и заключения по докторской диссертации и настоящей монографии. А поскольку добродетель интеллектуальной благодарности особо превозносится в книге, то тем более уместно выразить здесь свою благодарность.

Прежде всего, я благодарен Э. А. Тайсиной – основателю и главе Казанской школы гносеологии. Она для меня является не просто первым учителем философии, научным руководителем по кандидатской и консультантом по докторской диссертации, но и вообще моделью философа и примером всяческой интеллектуальной добродетели.

Глубокая благодарность М. Д. Щелкунову, без поддержки которого эта работа вообще бы не состоялась.

Моя благодарность за отзывы, рецензии и замечания: Д. В. Анкину, С. В. Никоненко, А. В. Маслихину, А. Н. Фатенкову, С. Ф. Нагумановой, Т. М. Шагуновой, Г. К. Гизатовой, Г. В. Мелихову, Е. М. Николаевой, Н. А. Терещенко, Д. Е. Мартынову, В. И. Пржиленскому, М. М. Прохорову, Е. В. Листвиной, М. И. Билалову, И. Г. Гаспарову, Г. М. Кириллову, В. И. Курашову.

Отдельно благодарю Ш. Г. Райана, который впервые пробудил во мне интерес к исследованию эпистемологии добродетелей.

Выражаю благодарность всем коллегам из Казанского федерального университета и особенно кафедре социальной философии.

Спасибо всем моим учителям!

Глубочайшая признательность моей семье, родным и близким за неизменную помощь и поддержку!

1. За пределами эпистемологии добродетелей: исторические и методологические основания

§ 1.1. Интеллектуальные добродетели: историко-философский анализ

Впервые понятие интеллектуальных (или дианоэтических) добродетелей ввел Аристотель, который выделил их в отдельный вид, отличный от моральных добродетелей. О понятии «арете» у Аристотеля писали многие авторы, среди которых хотелось бы отметить Х. И. Кремера¹², Е. В. Орлова¹³, А. Н. Чанышева¹⁴, А. А. Гуссейнова¹⁵, М. Н. Вольф¹⁶, А. Г. Гаджикурбанова¹⁷ и др. Поскольку учению Аристотеля об интеллектуальных добродетелях у нас посвящена отдельная статья¹⁸, то здесь остановимся лишь на нескольких важных пунктах учения Аристотеля.

Прежде всего, необходимо сказать о том, как Аристотель понимал добродетели. «В душе человека Аристотель различает способности, страсти и устои (склады души). Те склады души, которые заслуживают похвалы, Аристотель называет добродетелями»¹⁹. Толковый словарь Ушакова приводит следующее значение:

«Добродетель, добродетели, ж. (книжн.). Положительное нравственное качество человека. Украшают тебя добродетели, до которых другим далеко. Некрасов»²⁰.

«Добродетельный, добродетельная, добродетельное; добродетелен, добродетельна, добродетельно (книжн.). Одаренный, наделенный добродетелями, высоконравственный (устар.). Была бы верная супруга и добродетельная мать. Пушкин. || Основанный на добродетели. Добродетельный поступок»²¹.

Греческое слово *αρετή* (арете) имеет гораздо более широкий спектр значений, чем его русский перевод: «1) доблесть, храбрость, мужество; 2) превосходные качества, отличные свойства, сила, мощь; 3) крепость, бодрость; сила, острота; 4) плодородие или пригодность; 5) красота, великопение; благородство, величие; 6) славные деяния, подвиги; 7) высокое мастерство, умение, искусство; 8) слава, честь; 9) заслуга; 10) нравственное совершенство, добродетель»²².

«По-древнегречески» можно говорить даже об *арете* животных и неодушевленных предметов. Все, что имеет определенную функцию, может иметь ее в превосходной степени. Напри-

¹² Кремер Х. И. Арете по Платону и Аристотелю / перевод с немецкого Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014.

¹³ Орлов Е. В. Расчетливость, рассудительность и мудрость у Аристотеля // Рационализм и иррационализм в античной философии. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2010. Орлов Е. В. Философский язык Аристотеля / Е. В. Орлов; отв. ред. В. П. Горан; Рос. акад. наук, Сиб. отд., Ин-т философии и права. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

¹⁴ Чанышев А. Н. Аристотель. М.: Мысль, 1987.

¹⁵ Гуссейнов А. А. Античная этика. М.: Либроком, 2011.

¹⁶ Вольф М. Н. Практический поиск у Аристотеля как способ преодоления парадокса Менона // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2012. № 3. С. 15.

¹⁷ Гаджикурбанов А. Г. Различение этических и интеллектуальных добродетелей в моральных доктринах Аристотеля и Спинозы (сравнительный анализ) // Философская мысль. 2016. – № 3. С. 1–22.

¹⁸ Каримов А. Р. Об интеллектуальных добродетелях у Аристотеля // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2017. №4. С. 29–32.

¹⁹ Там же. С. 29.

²⁰ Толковый словарь Ушакова онлайн. [Электронный ресурс] URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=12814>.

²¹ Толковый словарь Ушакова онлайн. [Электронный ресурс] URL: <http://ushakovdictionary.ru/word.php?wordid=12815>.

²² Древнегреческо-русский словарь Дворецкого. [Электронный ресурс] URL: <http://www.classes.ru/all-greek/dictionary-greek-russian-old-term-9410.htm>.

мер, *арете* орла состоит в том, чтобы заметить добычу с расстояния двух километров, – в этом превосходство орла. *Арете* ножа состоит в том, чтобы он хорошо резал, – в этом его превосходное качество. А. Макинтайр пишет следующее о специфике древнегреческого понимания *арете*: «Слово *arete*, которое впоследствии стало переводиться как «добродетель», в гомеровских поэмах используется для выражения превосходств любого рода; быстрый бегун проявляет свое *arete* в ногах (Илиада 20.411), а сын превосходит своего отца в каждом виде *arete* – как атлет, как солдат и по уму (Илиада 15. 642)»²³. В гомеровскую эпоху в перечень добродетелей включались прежде всего физическая сила, храбрость и ум²⁴. Более того, как отмечает Макинтайр: «В Одиссее Пенелопа говорит о своих добродетелях (*aretai*) в таком контексте, когда мы предпочли бы говорить о ее привлекательности»²⁵.

Как видим, это весьма обширный спектр смыслов, не передающийся русским эквивалентом, в котором слышится прежде всего моральная коннотация. Ведь по-русски добродетели – это прежде всего превосходные моральные качества. У известного исследователя античности Х. И. Кремера сам термин «арете» везде остается без перевода. По Кремеру, «арете» означает «специфическую дельность, пригодность, а точнее – в его Аристотелевом определении (**акротес**) – тот или иной максимум какой-либо способности, т.е. оптимум, наилучшесть (*Bestheit*)»²⁶. А.Ф. Лосев (в изложении Бибикина) также пишет об эволюции понятия «арете»: «*Ἀρετή* часто переводят добродетель, но это значение сложилось только в позднем эллинизме, хотя и до христианства. *Ἀρετή* – добротность, вот правильный перевод; совершенство в каком-нибудь отношении, обязательно в хорошем. Вот вам развитие идей. Была политическая, социальная добротность, а позднее развитие языка пошло по линии морализирования. История слов поучительна. <...> Это все можно рассматривать в связи с историей культуры. В слове *ἄρετή* сразу видно, что это языческая религия, не морализирующая»²⁷.

В русскоязычной эпистемологической литературе отсутствует устойчивая традиция перевода данного термина в отношении превосходных качеств ума. А. З. Черняк предпочитает переводить английское “*virtue*” в эпистемологическом контексте как «достоинство»²⁸. На наш взгляд, перевод «добродетель» все же более предпочтительный, учитывая общий контекст, чем переводы «достоинство» или «добротность». Это обусловлено тем, что эпистемология добродетелей формулируется как *аналогия этики добродетелей в области теории познания*, и эта параллель подчеркивается целым рядом западных исследователей. Можно говорить о трансдисциплинарном переносе, который осуществляется из области этики в область эпистемологии. Речь идет о таких понятиях, как «когнитивное благо», «доксастическая свобода», «эпистемический эгоизм», «интеллектуальное самопотакание», «интеллектуальная акразия» и т.п. В классических переводах Аристотеля уже сложилось понятие «мыслительная добродетель». Поэтому, следуя Аристотелю, будем применять *один и тот же термин* и к моральным добродетелям, и к *дианоие* – добродетелям ума. Такого же подхода к переводу термина “*virtue*” придерживается отечественный исследователь эпистемологии добродетелей А. А. Шевченко²⁹. Иногда в тексте мы будем употреблять термины «интеллектуальные превосходства», «интеллектуальные совершенства» в том же самом смысле, что и «интеллектуальные добродетели».

²³ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 170.

²⁴ Там же. С. 176.

²⁵ Там же.

²⁶ Кремер Х. И. Арете по Платону и Аристотелю / перевод с немецкого Д. В. Складнева. СПб.: ИМХО-ПРЕСС, 2014. С. 84.

²⁷ Бибикин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. С. 9.

²⁸ Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004.

²⁹ См.: Шевченко А. А. Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. № 4, 2016. С. 82–92.

Говоря о переводах, коснемся и перевода английского выражения “virtue epistemology”. На данный момент существует несколько версий перевода. А. А. Шевченко и К. В. Карпов переводят это выражение как «эпистемология добродетел*и*» (в ед. ч.). У Карпова также есть перевод «аретическая эпистемология»³⁰. В более ранней статье мы перевели его как «теория интеллектуальных добродетелей»³¹. У каждого перевода имеются свои достоинства и недостатки. В данной монографии используется перевод «эпистемология добродетел*ей*». На наш взгляд, множественное число больше соответствует оригиналу, так как английское “virtue”, хотя и стоит в единственном числе, но, с точки зрения грамматики, используется здесь как (субстантивированное) прилагательное. Грамматически корректным был бы перевод «добродетельная эпистемология». Однако подобный перевод имеет тот недостаток, будто мы приписываем добродетельность самой эпистемологии как некоторому субъекту. Кроме того, с точки зрения логики, понятие “virtue” есть понятие *общее*. Так «человек» обозначает человечество, “virtue” – все добродетели вместе. Исходя из приведенных соображений, мы остановились на переводе «эпистемология добродетел*ей*» (в мн. ч.). Хотя можно говорить также об аретической эпистемологии или об аретическом подходе в эпистемологии.

Аретический подход в эпистемологии, или эпистемологию добродетелей, мы определяем как учение, с точки зрения которого главное или центральное значение для познания имеют интеллектуальные добродетели (ИД). В этом смысле Аристотель – основоположник аретического подхода в теории познания. Когда говорят о том, что у Аристотеля-де вовсе не было теории познания, или что теория познания появляется вообще чуть ли не в Новое время, то упускают этот важнейший момент. Хотя, конечно, неправомерно говорить о том, что Аристотель является представителем эпистемологии добродетелей в том виде, как она развивается с 90-х гг. XX в. в англо-американской философии, так как состав корпуса аристотелевских ИД качественно отличается от современных трактовок. В этой связи можно говорить о типологии учений об ИД. Аристотелевское учение об ИД можно причислить к софийному типу, так как он ставит на первое место среди ИД мудрость (софию)³².

Аристотель выделяет три основные интеллектуальные (дианоэтические) добродетели: мудрость (софия), сообразительность (нус) и рассудительность (фронесис)³³. В английском переводе Росса соответственно: философская мудрость, понимание (или интуитивный разум) и практическая мудрость³⁴. К этим трем он добавляет еще две – искусство (техне) и науку (эпистеме). Как видно из списка, Аристотель рассматривал ИД и как черты интеллектуального характера (или «склады души»), и как особые познавательные способности.

Проект Аристотеля можно считать проектом нормативной теории познания. Во «Второй Аналитике» Аристотель говорит о безусловном знании, которое он противопоставляет другим, менее статусным формам знания, прежде всего обыденному познанию, которое он называет мнением³⁵. Для Аристотеля не является приоритетным описание различных форм обыденного знания. Считается, что в данном тексте Аристотель занимается исследованием чисто научного знания. Однако, хотя он и приводит примеры из математики, а само слово “ἐπιστήμη” (эпистеме) часто переводится как «наука», оно, как и его латинский эквивалент “scientia” в одном смысле шире, чем наука, поскольку включают в себя и философское знание, а в другом – уже,

³⁰ Карпов К. В. Эпистемология религиозной веры как дисциплинообразующая часть философии религии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 53. № 3. С. 8–18.

³¹ Каримов А. Р., Казакова В. А. Теория интеллектуальных добродетелей и современное образование // Вестник Нижегородского Университета им. Н. И. Лобачевского, № 5(1), 2014. С. 155–162.

³² Каримов А. Р. Типология учений об интеллектуальных добродетелях // Философия и культура. 2017. № 12. С. 38–45. Полный текст статьи см. в Приложении.

³³ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Том 4. 1983. С. 77.

³⁴ Aristotle Nicomachean Ethics. Translated by W. D. Ross. Batoche Books Kitchener, 1999. P. 20.

³⁵ Аристотель. Вторая аналитика // Сочинения в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 255–346.

поскольку не всякое научное знание соответствует требованиям «эпистеме». Безусловно, такое знание труднодостижимо, если вообще достижимо. Это можно трактовать как попытку описать идеальную цель познания. В каком смысле речь идет об идеале? Например, Аристотель говорит о том, что это безусловное знание *должно* быть универсальным, а не индивидуальным. Оно *должно* быть основано на утвердительных посылах, а не на отрицательных. Прямая аргументация *лучше*, чем аргументация от противного. Силлогизмы *должны* состоять из необходимых посылок. Первая фигура является *наиболее подходящей* для науки, потому что только через эту фигуру можно добиться знания о сути вещи. О чем вообще здесь говорится? Разве индивидуальное знание не является знанием, или разве отрицательные посылки не являются легитимными? Вовсе нет. Аристотель просто говорит, что они *хуже*. Обратим внимание на использование нормативно-ценностной лексики – умозаключение «должно» быть таким-то. Теоретико-познавательный проект Аристотеля можно противопоставить дескриптивному подходу к познанию, который практиковали, например, софисты. Паснау называет этот проект Аристотеля идеализированной эпистемологией³⁶. Иметь «эпистеме» о чем-то, это значит иметь совершенное познание этого. Как отмечает Паснау, проект идеализированной эпистемологии Аристотеля имеет с современной эпистемологией добродетелей то общее, что оба содержат убеждение в том, что теория познания должна рассматриваться как нормативная дисциплина³⁷. Тем более добродетели изначально понимались как совершенства. Подобный идеализированный каркас придает теории познания завершенность, ставит стандарт оценки для знания.

В средневековой философии к понятию интеллектуальных добродетелей обращается Фома Аквинский. Он, в целом, следует за Аристотелем. Фома дает следующее определение: «Добродетель обозначает некоторое совершенство способности»³⁸. И далее цитирует Аристотеля, который говорит, что «[всякая] добродетель и доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому делу»³⁹. Интеллектуальные добродетели Фома определяет так: «Добродетелями созерцательного ума являются те [добродетели], которые совершенствуют созерцательный ум в отношении рассмотрения истины, поскольку в этом и состоит его правильное действие»⁴⁰.

В Новое время для нас важны две основные идеи. Во-первых, это продолжение проекта нормативной теории познания. Так, Декарт в своих «Размышлениях» провозглашает: «Вот уже несколько лет, как я заметил, сколь многие ложные мнения я принимал с раннего детства за истинные и сколь сомнительны положения, выстроенные мною впоследствии на фундаменте этих ложных истин; а из этого следует, что мне необходимо раз и навсегда до основания разрушить эту постройку и положить в ее основу новые первоначала, если только я хочу когда-либо установить в науках что-то прочное и постоянное»⁴¹. Декарт хочет добиться идеала – установить теорию познания на безусловном основании.

Во-вторых, это трактовка теории познания как регулятивной дисциплины. Вслед за Н. Вольтерсторфом будем различать две разновидности теории познания: аналитическую и регулятивную⁴². Аналитическая теория познания нацелена на определение таких понятий, как знание, рациональность, обоснование и т.д. Та теория познания, которая излагается в современных учебниках по эпистемологии в основном аналитическая. Она рассматривает такие

³⁶ Pasnau R. Epistemology Idealized // Mind, 2013. Vol. 122. P. 987–1021.

³⁷ Там же. P. 1011.

³⁸ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89 / Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2008. С. И. Еремеев. Перевод, редакция и примечания. С. 68.

³⁹ Аристотель. Никомахова этика // Сочинения в 4 т. Том 4. 1983. С. 85.

⁴⁰ Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть II–I. Вопросы 49–89. Издательство: Киев: Эльга, Ника-Центр, Элькор-МК, Экслибрис. 2008. С. 94.

⁴¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Том 2. М.: Мысль, 1994. С. 16.

⁴² Wolterstorff N. John Locke and the Ethics of Belief. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

проблемы, как: познаваем ли мир, обосновано ли наше познание, что такое истина, каковы критерии истинного познания и т.д. Регулятивная теория познания, которая в наиболее яркой мере представлена в трудах философов Нового времени, *нацелена прежде всего на то, чтобы дать направление для познания*. Названия произведений авторов говорят сами за себя: «Новый Органон» (Бэкон), «О пользовании разумом» (Локк), «Правила для руководства ума», «Рассуждение о методе» (Декарт). Конечно, у этих философов существует и обоснование теоретических понятий, но оно является скорее деривативным от основной цели. Так, например, Локк заявляет: «В высшей степени важно весьма тщательно заботиться о разуме, заботиться о том, чтобы правильно вести его в поисках знания и в его актах суждения»⁴³. И далее Локк цитирует Бэкона, который в «Новом Органоне» пишет следующее:

«Те, кто приписывал столь большое значение логике, вполне справедливо и правильно понимали, что небезопасно предоставлять разум самому себе, не направляя его никакими правилами. Но средство не исправило вреда, а само стало его частью: ибо общепринятой логике, вполне пригодной в гражданских делах и в искусствах, которые основаны на речи и мнении, все же весьма не достаёт тонкости, свойственной действительным произведениям природы; и пытаясь схватить то, чего она не может достичь, она служила скорее закреплению и утверждению ошибок, чем открытию пути к истине... Необходимо ввести лучшее и более совершенное применение и употребление души и разума»⁴⁴.

Также Р. Декарт указывает: «Целью научных занятий должно быть *направление ума* таким образом, чтобы он мог выносить твердые и истинные суждения обо всех тех вещах, которые ему встречаются (курсив наш. – А. К.)»⁴⁵.

В самой регулятивной теории познания, по Вольтерсторфу, можно также выделить две разновидности: правило-ориентированную и качество-ориентированную. Правило-ориентированная теория познания представлена у Декарта, который стремится дать процедурные рекомендации для обретения знания, избегания ошибки. В качестве примера можно привести известные четыре правила метода Декарта. Напротив, у Локка в IV Книге «Опытов о человеческом разумении» и Трактате о пользовании разумом мы не находим конкретных правил, он скорее описывает те качества ума, те интеллектуальные привычки, которыми должен обладать рациональный человек. Локк пишет: «Никто еще ничему не научился, слушая или запоминая правила; практика должна укоренить привычку действовать, не думая о правилах; и вы так же мало можете надеяться с помощью лекции и инструкции по живописи и музыке создать хорошего живописца и музыканта, как мало можете создать последовательного мыслителя или строгого логика при помощи серии правил, показывающих ему, в чем заключается правильное рассуждение»⁴⁶.

По Локку, нужны не правила, а воспитание людей с определенными правильными интеллектуальными диспозициями. Поэтому Локк настаивает на пользе изучения математики только для того, чтобы научиться проследивать до конца доказательство в мельчайших деталях. Локк посвящает много места анализу таких качеств, как беспристрастие и пристрастие, постоянство, поспешность в выводах, и т.д.⁴⁷. Как пишет Локк: «Кто пользуется данным от бога светом и способностями и искренне старается открыть истину при помощи имеющихся у него средств и дарований, тот, исполняя свой долг разумного существа, может найти себе удовлетворение в том, что хотя он, может, и не достигнет истины, но его не минует награда за исполнение долга. Ибо правильно и надлежащим образом дает свое согласие тот, кто во всех слу-

⁴³ Локк Дж. О пользовании разумом. // Избранные философские произведения в 2 т. Т. 2. М., 1960. С. 187.

⁴⁴ Там же. С. 188.

⁴⁵ Декарт Р. Правила для руководства ума // Сочинения в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989. С. 77.

⁴⁶ Локк Дж. О пользовании разумом // Избранные философские произведения в двух томах. Т. 2. М., 1960. С. 195.

⁴⁷ См. подробнее: Karimov A. John Locke on Cognitive Virtues // Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2017. № 3. P. 221–227.

чаях или в любых делах верит сообразно тому, как направляет его разум. Кто поступает иначе, грешит против света, которым сам обладает, и употребляет во зло способности, дарованные ему исключительно для того, чтобы искать более ясную очевидность и большую вероятность и следовать им»⁴⁸.

Эпистемология добродетелей является в большой мере возвратом к этой традиции XVII века, к регулятивной эпистемологии в духе Дж. Локка, которая скорее исследует превосходные интеллектуальные качества познающего субъекта, чем дает какие-то общие правила для познания. Она акцентирует внимание на *формировании интеллектуального характера познающего субъекта*. Конечно, современная теория познания не может быть только регулятивной. Она должна сначала дать адекватную концепцию знания и обоснования, иначе этой регулятивности не будет хватать теоретического фундамента. Современный философ не может просто в духе Локка писать трактаты по руководству ума, особенно учитывая плюрализм различных теорий знания и обоснования. Поэтому данное исследование по необходимости содержит в себе серьезную аналитическую составляющую, которая, в свою очередь, служит основанием для другой, не менее важной, регулятивной составляющей.

Тем не менее, в целом, с Нового времени наблюдается отход от теории добродетелей как в этике, так и в теории познания. В этике теория добродетелей была в значительной мере потеснена кантианской этикой долга и утилитаризмом Дж. Ст. Милля. В теории познания *акцент был смещен с характеристики интеллектуальных превосходств познающего субъекта на характеристику и познавательный статус определенных убеждений (пропозиций)*. Само понятие интеллектуальной добродетели почти не упоминается. Однако несмотря на это, хотелось бы обратиться к еще нескольким философским концепциям, которые, на наш взгляд, могут служить теоретическим и методологическим фундаментом для ЭД. К ним в XIX в. относятся идеи Ф. Ницше, в XX в. – Р. Мертона и М. Полани.

Ф. Ницше, безусловно, заслуживает упоминания в связи с ЭД, хотя эта ссылка может показаться неожиданной и рискованной. Более того, возможно, некоторые назовут Ницше в качестве примера проявления некоторых интеллектуальных пороков, прежде всего интеллектуального высокомерия, учитывая заголовки некоторых его произведений (например: «Почему я так умен?», «Почему я так мудр?», «Почему я пишу такие хорошие книги?»). Возможно, что Ницше действительно не был образцом интеллектуального смирения, но тем не менее целый ряд исследователей эпистемологии добродетелей приводят примеры интеллектуальных добродетелей из Ницше. Необходимо признать, что к самой идее добродетели Ницше относился негативно. В «Веселой науке» он пишет следующее:

«Добродетели человека оцениваются положительно не с точки зрения действий, которые они оказывают на него самого, а с точки зрения действий, которое мы ожидаем от них для нас и для общества, – в восхвалении добродетелей с давних пор высказывали слишком мало “самоотверженности”, слишком мало “неэгоистичности”! Иначе пришлось бы увидеть, что добродетели (скажем, прилежание, послушание, целомудрие, благочестие, справедливость) большей частью вредны для их обладателей, как влечения, которые слишком пылко и ненасытно господствуют в них и не позволяют разуму уравнивать себя другими влечениями. Если у тебя есть добродетель, действительная, цельная добродетель (а не одно лишь влечение к добродетели!), значит, ты ее жертва!»⁴⁹.

О воле к истине и познанию он также высказывается отрицательно. В «По ту сторону добра и зла» он пишет:

«Воля к истине, которая соблазнит нас еще не к одному отважному шагу, та знаменитая истинность, о которой до сих пор все философы говорили с благоговением, – что за вопросы

⁴⁸ Локк Дж. Сочинения в 3 т. Т. 2. Опыт о человеческом разумении. М.: Мысль, 1985. С. 167.

⁴⁹ Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 360.

уже предъявляла нам эта воля к истине! Какие странные, коварные вопросы, склоняющие к новым вопросам! Долго уже тянется эта история – но разве не кажется, что она только что началась? Что же удивительного, если мы наконец становимся недоверчивыми, теряем терпение, нетерпеливо отворачиваемся? [...] Мы спросили о ценности этого воления. Положим, мы хотим истины, – отчего же мы не хотим скорее неправды? Неопределенности? Даже неведения? Проблема ли ценности истины сама предстала нам, или это мы подступили к проблеме?»⁵⁰ И далее: «“Познание ради познания” – это последние силки, расставляемые моралью: с их помощью можно еще раз полностью запутаться в ее сетях»⁵¹.

Тем не менее, поскольку Ницше не был систематическим мыслителем, его слова всегда необходимо понимать в контексте. Во-первых, добродетели, в том числе интеллектуальные, со времен Средневековья понимались в религиозном (христианском) духе. Поэтому, высказываясь отрицательно о добродетелях или о любви к истине, он атакует прежде всего христианскую мораль, что мы и видим в последнем из процитированных отрывков. Ницше выступает не против добродетелей как таковых, а против определенного понимания добродетелей, а именно их понимания в контексте христианской религии. Во-вторых, его негативная оценка касается, прежде всего, моральных добродетелей, которые приносят благо другим. Но интеллектуальные добродетели приносят прежде всего благо самому человеку (хотя, как мы покажем, есть целый класс социально-ориентированных ИД). Поэтому, даже если философию Ницше неправомерно причислять к этике добродетелей, ничего не мешает связать его с эпистемологией добродетелей, что нас прежде всего и интересует в данном случае. В-третьих, Ницше дает примеры некоторых из ИД, прежде всего любознательности, интеллектуальной щедрости и интеллектуальной честности (интеллектуальной совести).

В предисловии к «По ту сторону добра и зла» Ницше отрицает догматизм в философии, к которому он относит учение Веданты в Азии и платонизм в Европе⁵². Этим же объясняется отрицание «любви к знанию» и «любви к истине» в процитированных выше отрывках. Как представляется, Ницше отрицает прежде всего любовь к знанию в смысле знания вечных платоновских идей или любовь к истине исключительно как истине религиозной. «Любовь к истине» им отрицается, поскольку он видит в ней подноготную любви к власти. Такая любовь действительно может считаться скорее догматизмом, чем настоящей ИД.

Для Ницше одной из кардинальных ИД является любопытство. Традиционно в европейской христианской традиции любопытство не считалось добродетелью, а наоборот – пороком. Это связано прежде всего с тем, что первородный грех Адама и Евы – желание вкушать плодов с дерева добра и зла. Ницше пишет: «Но любопытство, подобное моему, все же остается приятнейшим из всех пороков, – прошу прощения! я хотел сказать: любовь к истине получает свою награду на небесах и уже на земле»⁵³.

М. Альфано скрупулезно подсчитал, что Ницше использует немецкое слово «любопытство» (*Neugier*) в опубликованных работах 68 раз, а близкое к нему «любопытность» (*Wissbegier*) 7 раз. Из 68 раз Ницше применяет «*Neugier*» к себе 21 раз. Все эти 21 раз оно явно подразумевается как похвала. Из 7 раз, когда он употребляет слово «*Wissbegier*», 2 – похвально по отношению к себе, 4 – похвально по отношению к другим и 1 – двусмысленно⁵⁴.

Под любопытством Ницше понимает не просто стремление обладать истинными убеждениями по поводу чего-то. Любопытный человек, по Ницше, – это прежде всего человек, который любит и умеет задавать вопросы. Ницше пишет:

⁵⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 13.

⁵¹ Там же. С. 77.

⁵² Там же. С. 9.

⁵³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 60.

⁵⁴ Alfano M. The Most Agreeable of All Vices: Nietzsche as Virtue Epistemologist // British Journal for the History of Philosophy. 2013. № 21 (4). P. 11.

«Только великое страдание, то долгое, медленное страдание, которое делает свое дело, никуда не торопясь, в котором нас сжигают как бы на сырых дровах, вынуждает нас, философов, погрузиться в нашу последнюю глубину и отбросить всякое доверие [...] из таких долгих и опасных упражнений выходишь другим человеком, с большим количеством вопросительных знаков, прежде всего с волей спрашивать впредь больше, глубже, строже, тверже, злее, тише, чем спрашивали до сих пор»⁵⁵.

Тем не менее, как отмечает Альфано, любопытство Ницше нацелено не на всякие вопросы, а на вопросы определенного типа. Используя метафору стрелка, можно сказать, что Ницше придирчиво выбирает свои цели. Они должны быть достойными вопрошания. Ницше презирает любопытство как простое *«amour-plaisir»*, как дилетантизм, как собирание фактов. Когда он восхваляет любопытство, он имеет в виду влечение к «прелести проблематичного», которое он называет своим «новым счастьем»⁵⁶.

В этом смысле любопытство противоположно, с одной стороны, атараксии, а с другой – вере, поскольку вера, как ее понимает Ницше, является диспозицией к тому, чтобы прекратить дальнейшее исследование. Верующий человек, по Ницше, прекратил познавать, но не из благодушия, а из фанатичной уверенности в том, что уже обладает истиной. Любопытство Ницше связывает с наличием интеллектуальной совести, которой он посвящает отдельное рассуждение:

«Я постоянно прихожу к одному и тому же заключению и всякий раз наново противлюсь ему, я не хочу в него верить, хотя и осязаю его как бы руками: подавляющему большинству не достает интеллектуальной совести». Под недостатком интеллектуальной совести Ницше понимает такое убеждение или веру, которые не дают себе труда искать «последних и достовернейших доводов» в пользу этого убеждения. Интеллектуальная совесть – это то, что, по Ницше, отделяет «высших» людей от «низших»: «стоять среди этой *regum concordia discors*, среди всей чудесной неопределённости и многосмысленности существования и не вопрошать, не трепетать от страсти и удовольствия самого вопрошания... – вот что я ощущаю постыдным»⁵⁷.

Но такая добродетель требует также интеллектуальной отваги. В «Генеалогии морали» Ницше называет себя «господин нескромник и сорвиголова»⁵⁸. Если любопытство Ницше направлено на трудные проблемы, преодоление интеллектуального сопротивления, тогда оно нуждается в мужестве. Ницше говорит, что моральному психологу должна быть присуща «твердая жестокость, умеющая верно и искусно владеть ножом даже тогда, когда сердце истекает кровью»⁵⁹. В различных местах он говорит о боли и страдании, которое придется претерпевать познающему. В этом смысле он должен быть мужественным, он не может позволить жалость по отношению к себе.

Также любопытство предполагает интеллектуальную честность. В «Веселой науке» он пишет:

«Вопрос, нужна ли истина, должен быть не только заведомо решен положительно, но положительно в такой степени, чтобы в нем нашли свое выражение тезис, вера, убеждение: “нет ничего более необходимого, чем истина, и в сравнении с нею все прочее имеет лишь второстепенное значение”. – Эта безусловная воля к истине: что она такое?»

Есть ли эта воля не давать себя обманывать? Есть ли эта воля самому не обманывать? Как раз на этот последний лад и могла бы толковаться воля к истине: если предположить, что

⁵⁵ Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 319.

⁵⁶ Там же. С. 320.

⁵⁷ Там же. С. 345.

⁵⁸ Ницше Ф. Генеалогия морали // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 263.

⁵⁹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 134.

обобщение “я не хочу обманывать” включает в себя и частный случай: “я не хочу обманывать себя”»⁶⁰.

В этом отрывке Ницше разделяет, с одной стороны, честность перед другими, а с другой – честность перед самим собой. Для познающего важно прежде всего последнее. Тот, кто просто любопытен в отношении истины, может воспринимать познание как некоторую интеллектуальную игру и поддаться искушению выдавать желаемое за действительное. Поэтому он нуждается в некоторой внутренней защите от этого. Эта честность с самим собой призвана одергивать познающего от благодушного самообмана.

Как отмечает Альфано, эти три ИД – любопытство, интеллектуальное мужество и интеллектуальная совесть – являются взаимосвязанными и образуют у Ницше некоторое единство, но по отдельности могут превратиться в интеллектуальные пороки.

Робертс и Вуд отмечают еще одну ИД, которую проповедует Ницше, – это интеллектуальная щедрость⁶¹. Ницшевский Заратустра даже читает небольшую проповедь, посвященную интеллектуальной щедрости. Он называет ее «дарящей добродетелью» и даже считает ее высшей из всех добродетелей⁶². Заратустра предостерегает от интеллектуальной алчности, «которая глазом вора смотрит на все блестящее; алчностью голода примеряется оно [себялюбие] к тому, кто обильно ест; и всегда шныряет вокруг стола дарящих»⁶³. Напротив, обладающий дарящей добродетелью притягивает все вещи к себе и в себя, чтобы «обратно текли они из родника вашего как дары вашей любви»⁶⁴. Такое качество Ницше также называет «дарящей любовью», и объявляет ее «здоровой» и «священной»: «Когда ваше сердце бьется широко и полно, как бурный поток, отрада и опасность для живущих рядом, – вот исток вашей добродетели»⁶⁵.

Мы хотели бы отметить еще один пассаж Ницше, который напрямую имеет отношение к ИД. Речь идет о знаменитой Речи Заратустры о трех превращениях духа. Первое превращение духа – это верблюд. «Верблюд» – это интеллектуальное усердие, т.е. добродетель, которая отвечает за всестороннее исследование предмета: «Что есть тяжесть? – так вопрошает выносливый дух, так, подобно верблюду, опускается он и хочет, чтобы хорошенько навьючили его»⁶⁶. Второе превращение духа – это лев. «Лев» – это интеллектуальное мужество, он бросает вызов «дракону», олицетворяющему тысячелетние ценности: «Создать себе свободу для нового созидания – это может сила льва... Создать себе свободу и священное Нет даже перед долгом...»⁶⁷. И последнее, третье превращение духа – ребенок. «Ребенок» – это интеллектуальная автономия, оригинальность, изобретательность, способность воображения: «Дитя есть невинность и забвение, новое начинание, игра, вечно-вращающееся колесо, первое движение, святое Да»⁶⁸.

Сказанное не оставляет сомнений в том, что Ницше можно причислить к теоретическим предшественникам ЭД. Самое важное для нас в Ницше, что он впервые четко развел контексты моральных и интеллектуальных добродетелей. До Ницше со времен Аристотеля и Средневековья моральные и интеллектуальные добродетели хоть и считались независимыми друг от друга (кроме фронесис – практической мудрости), но всегда рассматривались в единстве, поскольку у те, и другие были необходимы для достижения эвдаймонии (у Аристотеля) или

⁶⁰ Ницше Ф. Веселая наука // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2012. С. 527.

⁶¹ Roberts, R. & Wood, J. Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology Clarendon Press. Oxford. Kindle Edition, 2007. P. 289.

⁶² Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Полное собрание сочинений: в 13 т. Т. 4. М.: Культурная революция, 2012. С. 78.

⁶³ Там же. С. 79.

⁶⁴ Там же. С. 78.

⁶⁵ Там же. С. 79.

⁶⁶ Там же. С. 25.

⁶⁷ Там же. С. 26.

⁶⁸ Там же. С. 26.

спасения и богопознания (в христианстве). Ницше, напротив, даже противопоставляет интеллектуальные и моральные добродетели, точнее интеллектуально добродетельного и морально добродетельного человека. Мы не отстаиваем тезис о том, что интеллектуальные и моральные добродетели обязательно должны находиться в конфликте, но мы убеждены, что можно быть интеллектуально добродетельным человеком и при этом быть имморальным. Это не означает, что моральные и интеллектуальные добродетели нельзя рассматривать с точки зрения какого-то высшего понятия, например, эвдаймонии или богопознания. В таком случае, конечно, будет необходимо обладать и моральными и интеллектуальными добродетелями. Но мы не считаем наличие такой общей концепции моральных и интеллектуальных добродетелей теоретически необходимым и хотим оставить открытой дверь для скептицизма по поводу объединенной теории моральных и интеллектуальных добродетелей. Заостряя этот тезис, мы будем утверждать, что по меньшей мере не существует противоречия в понятии быть интеллектуально добродетельным человеком и при этом быть морально злым с точки зрения общественной морали.

Серьезное отличие идей Ницше от концепции, которую мы развиваем, заключается в том, что Ницше полностью дискредитирует доверие, а мы, наоборот, реабилитируем доверие и даже покажем, что оно является интеллектуальной добродетелью⁶⁹.

Есть несколько концепций XX в., на которые не опираются непосредственно представители современной ЭД, но которые очень близки к ней в определенных аспектах. Прежде всего, это концепция этоса научного знания Р. Мертона с его идеей нормативной регуляции научного познания. Мертон сформулировал основные принципы и ценности науки, или этос науки. Интересно заметить, что принципы Мертона не являются моральными принципами научного познания, хотя он говорит о «научной совести». Как известно, основных принципов этоса науки четыре: 1) универсализм – претензии на истину, каким бы ни был их источник, должны быть подчинены заранее установленным безличным критериям; 2) коммунизм – фундаментальные открытия науки являются продуктом социального сотрудничества и предназначены для сообщества.; 3) незаинтересованность, беспристрастность – требование признавать достоверность и обоснованность положений, даже если они противоречат собственным установкам ученого; 4) организованный скептицизм – подвешивание суждения до тех пор, пока «на руках не окажутся факты»⁷⁰. Позже Мертон добавил к ним еще пять, а именно: 5) оригинальность, новаторство; 6) интеллектуальная скромность; 7) компетентность; 8) автономность; 9) научная рациональность. Первые пять норм образуют ядро научного этоса и получили акроним CUDOS по их заглавным буквам⁷¹. Контр–нормы по Мертому: 1) секретность, утаивание результатов исследований; 2) предубеждение; 3) заинтересованность; 4) догматизм.

Несмотря на то, что философы-аналитики непосредственно не ссылаются на Мертона, его концепцию, безусловно, можно отнести к предшественникам ЭД. Во-первых, это действительно, не моральные, а прежде всего интеллектуальные принципы. Этос науки не означает только этику науки, если под этикой понимать учение о морали. То, что это именно интеллектуальный этос, легко продемонстрировать. Принципы научного этоса Мертона не являются моральными, так как они способствуют достижению когнитивного блага. Ни один из этих принципов, например, не противоречит медицинским экспериментам нацистов в фашистских концлагерях или хотя бы косвенно не запрещает их. Ни один из этих принципов не запрещает, например, сбросить атомную бомбу на мирный город и т.д. Во-вторых, эти принципы формулируются не как правила, а как установки, диспозиции поступать определенным образом. ИД тоже формулируются как диспозиции к определенному интеллектуальному поведению. В-третьих, некоторые принципы напрямую входят в современные списки ИД или имеют аналоги:

⁶⁹ См. гл. 5, §5.3.

⁷⁰ Мертон Р. К. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ: Хранитель, 2006. С. 767–781.

⁷¹ Communalism, universalism, disinterestedness, originality, skepticism.

беспристрастность, коммунизм (интеллектуальная щедрость), интеллектуальная скромность (интеллектуальное смирение), оригинальность, независимость, авторская самостоятельность (интеллектуальная автономия). Конечно, можно говорить об этических проблемах в связи с наукой, например, об этической стороне экспериментов над животными, использовании биоматериалов человека и т.д. Но это будет уже другая область, непосредственно не связанная с интеллектуальной этикой.

Мертон написал свою главную работу в 1949 году. Интересно отметить, что современная социология знания, прежде всего в лице Эдинбургской школы (Д. Блур), под влиянием идей французского постструктурализма пошла в совершенно противоположном направлении, анти-мертоновском. В частности, с позиций социального конструкционизма Блур выступил с категорической критикой любых универсальных принципов научности, даже самой идеи нормативности познания, а также против идеи «научной рациональности».

Еще одним теоретическим и методологическим дополнением ЭД, на которое почти не ссылаются философы-аналитики, является концепция личностного знания Майкла Полани. Как отмечает М. Сэндвич, между двумя концепциями очевидное сходство⁷². Прежде всего, само понятие «личностного знания» соответствует пониманию знания с точки зрения ЭД. Как и ЭД, позиция Полани противоположна трактовке знания у Платона – Фреге – Поппера как чего-то объективно существующего. Согласно последней, знание не может содержать элементы субъективности, оно независимо от людей. Полани отвергает такое понимание знания. *Знание – это прежде всего знание людей*. Нельзя отделить знание от человека, который знает. Говоря о личном участии познающего в актах познания и понимания, Полани пишет:

«Личностное знание – это интеллектуальная самоотдача, поэтому в его претензии на истинность имеется определенная доля риска. Объективное знание такого рода может содержать лишь утверждения, для которых не исключена возможность оказаться ложными. Все утверждения, которые вы найдете в этой книге, – это мои личные свершения, плоды моей интеллектуальной самоотдачи. Они претендуют на это, и только на это»⁷³.

В то же время «личностное знание» – это не знание только для себя. Полани определяет познание как «ответственный акт, претендующий на всеобщее»⁷⁴. Понятия «интеллектуальная самоотдача» и «ответственность», которые Полани использует здесь, свидетельствуют об эпистемической нормативности, присущей в целом его концепции. Полани полагает, что у ученого есть призвание, которое заключается в том, чтобы преследовать истину так, как он ее понимает.

Еще одно общее, что характеризует ЭД и концепцию Полани, это идея Полани о том, что познание не может быть сведено к следованию набору правил, что оно есть некоторого рода искусство. В этом смысле ЭД также считает, что демонстрация интеллектуальных добродетелей – это не гарантия успеха. ИД только могут способствовать достижению истины. Также у Полани можно найти описание некоторых ИД: например, это любовь к знанию. В более раннем сочинении «Наука, вера и общество» Полани утверждает, что наука должна содержать в себе «четыре установки: 1) что есть такая вещь, как истина; 2) что все члены [научного сообщества] любят ее; 3) что они чувствуют себя обязанными и 4) де-факто способны на ее преследование»⁷⁵.

⁷² Sandwich, M. Connections between Michael Polanyi and Virtue Epistemology. [Электронный ресурс] URL: polanyisociety.org/2015pprs/Sandwich-PolanyiPresentation-11-12-15.pdf

⁷³ Полани М. Личностное знание. На пути к посткритической философии. М.: 1985. С. 19.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Polanyi M. Science, Faith, and Society. Chicago. University of Chicago Press, 1946, P. 71.

§ 1.2. Экзистенциализм и эпистемология добродетелей

Как любая теоретико-познавательная конструкция, ЭД нуждается в обосновании со стороны онтологии. Используя выражение Л. Загзебски, знание есть «когнитивный контакт с реальностью». Но этот «когнитивный контакт» является чисто декларативным, если не подкрепляется какой-то рационально приемлемой онтологией познающего субъекта. В современной аналитической эпистемологии этот вопрос остается открытым. Мы считаем, что это упущение может быть восполнено путем обращения к континентальной философской традиции. Сейчас много говорится о необходимости нахождения точек соприкосновения между аналитической и континентальной философией. Среди различных направлений континентальной философии наиболее близким к ЭД является экзистенциализм, поскольку в нем отчетливо прослеживается связь познания и этики. Однако нас здесь интересует не экзистенциализм сам по себе, а то, в какой мере он способен предоставить независимые основания для эпистемологии добродетелей.

В качестве онтогносеологического основания для эпистемологии добродетелей мы предлагаем использовать концепцию экзистенциального, или субъективного, материализма, которую развивает в отечественной гносеологии Э. А. Тайсина, и близкую к ней концепцию экзистенциального реализма А. Н. Фатенкова. Важность этих концепций, на наш взгляд, заключается в двух аспектах. С одной стороны, они сохраняют субъектно-объектное противопоставление, которое необходимо для теории познания. Если это противопоставление снимается, как это делает, в частности, Хайдеггер, то теория познания коллапсирует в онтологию. С другой стороны, они утверждают, что в сущности, т.е. на онтологическом уровне, основания бытия и познания совпадают. Если отрицать это, тогда следуют крайности радикального скептицизма и тотального релятивизма. Считается, что можно иметь либо одно, либо другое, но не оба сразу. Либо вы признаете субъектно-объектную оппозицию, и тогда этот «раскол», в конечном счете, неизбежно делает познание невозможным. Либо вы снимаете это противопоставление, но тогда невозможен никакой специфически теоретико-познавательный дискурс, поскольку мы помещаем субъекта в само бытие (как хайдеггеровское «бытие, которое понимает»), а это уже онтологический уровень рассмотрения. Достоинство экзистенциальной онтогносеологии, на наш взгляд, именно в том, что она позволяет нам занять альтернативную позицию, «третий путь», *via media*.

Начнем с анализа гносеологических идей Э. А. Тайсиной. Как справедливо отмечает В. И. Пржиленский, Тайсиной «удается сохранить немало того, что считается содержанием классической теории познания. Последняя при этом сама включается в теорию бытия, ибо, по мысли автора, “теория познания – это теория познания бытия”, о чем забывают те, кто разделяет бытие и познание, отделяет и даже изолирует друг от друга соответствующие области философского знания»⁷⁶.

Если идеализм делится логически на объективный и субъективный, то материализм делится только в хронологическом порядке: стихийный, атомистический, механистический, антропологический, диалектический. Но почему материализм не может подразделяться также логически: на «объективный материализм» и «субъективный материализм»? Тайсина ставит в упрек современной западной эпистемологии ее бессубъектность, и ее термины «субъективный материализм» или «экзистенциальный материализм»⁷⁷ призваны отразить, что теория позна-

⁷⁶ Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. СПб.: Алетей: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 150.

⁷⁷ Сама Э. А. Тайсина предпочитает использовать термин «экзистенциальный материализм» вместо термина «субъективный материализм», так как последний может, по ее мнению, иметь отрицательные коннотации.

ния должна иметь «человеческое измерение». На наш взгляд, это качество экзистенциального материализма в наибольшей степени сближает его с ЭД, так как последняя в значительной мере является субъекто-центрированной и также выступает против идеи бессубъектности знания.

Основной гносеологической «синтагмой»⁷⁸ экзистенциальный материализм объявляет рассуждение о соотношении абсолютного и относительного в познании, которое Тайсина в афористическом изложении формулирует так: «Истина существует (или не существует), она едина (или не-едина) и она абсолютна (или не-абсолютна)»⁷⁹. Эту диалектику истины мы также находим в ЭД, в которой утверждается, что истина является принадлежащей, с одной стороны, субъекту (и в этом смысле можно сказать, что она относительна), а с другой стороны, миру (и в этом смысле истина абсолютна).

Понятие «экзистенциальный материализм» появляется уже в работе Э. А. Тайсиной «Философские вопросы семиотики»⁸⁰. Это интересно, так как семиотика предполагает, что знаково-символическая сфера стоит между субъектом и реальностью. Более того, язык и культура как основные формы символизации – это то, что может обуславливать познание и даже детерминировать его. Поэтому закономерно, что прежде чем вести какой-то осмысленный разговор о совпадении оснований бытия и познания, необходимо решить вопрос о соотношении образа и знака, знака и значения. Причем это решение должно быть таковым, чтобы оно оставляло пространство для истинно- и знание-ориентированной гносеологии.

Итак, семиотика прежде всего переформулирует диаду «субъект – объект» в триаду «субъект – медуим-знак – объект». Первый вопрос: какая из этих схем является первичной: диада или триада? Иными словами, возможно ли, что субъект и объект изначально связаны помимо знакового отношения? Или знаковое отношение является существенным и необходимым компонентом этой связи? Этот вопрос для нас является ключевым, так как если он решается в пользу триады, то гносеология неизбежно редуцируется к семиотике, а как следствие, к лингвистической философии или теории культуры. В этом вопросе Э. А. Тайсина занимает однозначную позицию, что субъект-объектная диада является все же первичной:

«Связь объекта и субъекта в акте познания – первоочередная и первородная. По ней можно судить о первичности идеального образа объекта по сравнению с его последующим, дальнейшим знаковым закреплением. Связь субъекта и субъекта с “изъятием”, снятием объекта и его репрезентацией (ибо поистине не все диалоги напоминают беседы мудрецов с Лапуту) в акте коммуникации – вторичная. Нельзя, конечно, разрывать их; коммуникация (буквально – соединение, понимаемое как соединение субъектов) содержит в себе познание (отображение признаков объекта) как высшее и вторичное включает в себя основное и первичное, и более сложная организация (триада или квадриада) включает в себя более простую (диады объект–образ и знак–значение)»⁸¹.

Здесь высказаны сразу две идеи, которые могут обосновывать ЭД. Первая идея – о первичности образа по отношению к его последующему знаковому закреплению. Вторая идея – это то, что коммуникация содержит в себе познание. Обе идеи, на наш взгляд, являются конститутивными для дискурса ЭД как такового.

⁷⁸ Тайсина использует термин «синтагма» наряду с более привычным нам «парадигма». Термин «парадигма» по-гречески означает всего лишь «пример», тогда как термин «синтагма» позволяет учесть диахронический аспект – связи и переходы от одной стадии познания к другой.

⁷⁹ Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 27.

⁸⁰ Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / под ред. И. С. Нарского. Казань: КГУ. 1993. Казан. гос. энерг. ун-т, 2003, 2-е изд.; СПб.: Алетейя, 2013. 3-е изд. С. 14.

⁸¹ Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / под ред. И. С. Нарского. 3-е изд. СПб.: Алетейя, 2013, С. 79.

Contra Л. Витгенштейн, «границы языка» не ставят «границы сознанию» хотя бы уже потому, что гносеологический образ *первичен* по отношению к знаку. Более того, знак репрезентирует только через идеальный образ, т.е. через сознание⁸².

Как отмечает Э. А. Тайсина: «Если гносеологический образ вторичен по отношению к своему оригиналу, тем не менее он первичен по отношению к своей знаковой закреплённости. Он становится архетипом своих знаковых реплик и первой ступенью акта семиозиса. Без существования этой представленности вещи в мысли невозможен и поиск знакового эталона для ее фиксации и транспортировки»⁸³.

Более того, можно говорить об «опасности» отождествления образа и знака в строгом гносео-семиологическом анализе. Эта опасность проявляется, в частности, в том, что путают два понятия «презентация» и «репрезентация». А точнее, происходит приравнивание репрезентации к представлению. В чем разница между презентацией и репрезентацией? Сразу отметим, что под представлением здесь не понимается третья ступень чувственного познания, которая следует за ощущением и восприятием. Представление здесь понимается в более фундаментальном смысле, в котором ощущение и восприятие также являются представлением.

Презентация, или представление, есть первичное замещение объекта в сознании человека. Как в русском языке, так и в немецком “*Vorstellung*”, представление означает буквально «то, что поставлено перед» субъектом. Ре-презентация – это повтор, двойная презентация⁸⁴. Т.е. ре-презентация – это вторичное замещение объекта в символической форме. Как пишет Тайсина: «Итак, презентация – образ – первичное отражение объекта и его замещение; репрезентация – знак (символ, сигнал и т.д.) – вторичное фиксирование объекта, обозначение (дезигнация)»⁸⁵.

Об этом же читаем еще у Бергсона: «Наше слово “representation” – слово двойственное; согласно этимологии, оно не должно обозначать мысленный объект, впервые представленный (*presente*) сознанию. Его нужно было бы закрепить за идеями или образами, несущими на себе печать предшествующей работы, выполненной сознанием. Тогда уместно было бы ввести слово *presentation* (также используемое английской психологией), чтобы обозначить в целом все то, что просто представлено интеллекту»⁸⁶.

Следует отметить, что в своей книге «Теория познания» Тайсина провозглашает, что язык является «основным средством познания вообще»⁸⁷. Также что человек погружен в океан языка как некую среду, где он «не различает, где верх – образы сознания, и где низ – объективный мир... Так видится язык гуманитариям»⁸⁸. Но мы не считаем, что здесь она каким-то образом изменяет свою изначальную позицию, высказанную в «Философских вопросах семиотики». Во-первых, как отмечает Тайсина, треугольник «сознание – язык – объект» можно «поворачивать на угол» любым способом. В зависимости от того, что мы ставим в фокус, то и становится вершиной этого треугольника. Во-вторых, Тайсина говорит здесь о взгляде на язык с точки зрения гуманитарного знания, которое имеет дело прежде всего с текстами. В-третьих, тот факт, что язык является основным средством познания, еще не означает, что он является *необходимым и достаточным* средством познания. С последним тезисом, как кажется, нельзя согласиться, поскольку именно признание *необходимой обусловленности* всякого познания языком (который является *произвольным* знаком), как представляется, и привело, в конечном счете, к доминированию релятивизма в континентальной европейской философии конца XX в.

⁸² Там же. С. 97.

⁸³ Там же. С. 103.

⁸⁴ Там же.

⁸⁵ Там же. С. 105.

⁸⁶ Бергсон А. Избранное: сознание и жизнь. М.: РОССПЭН, 2010. С. 297.

⁸⁷ Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 358.

⁸⁸ Там же. С. 363.

В связи с вышеизложенным хотелось бы согласиться с Пржиленским в оценке того, что своеобразие «лингвистического поворота», который предлагает Тайсина, заключается не в построении новой онтологии и гносеологии, а, скорее, в модернизации классической теории познания⁸⁹. В чем же заключается эта модернизация? На наш взгляд, она состоит в том, чтобы дать подобающее место языку, которое он не занимал в нововременной теории познания. Но в то же время, это есть «поворот» от «лингвистического поворота», т.е. совершая полный круг на 360° – от субъекта – к языку – и обратно к субъекту, обогащенному языком, – гносеология совершает диалектический синтез и *снятие изначального лингвистического поворота*. Это есть возвращение к субъекту, для которого язык является инструментом познания и коммуникации, а не наоборот – когда субъект был всего лишь объектом выстраивания коммуникативных сетей и «дискурсивных практик».

Отдать языку подобающее, достойное место, но не место «на троне» – вот важный результат как гносеологии экзистенциального материализма, так и для обоснования ЭД. Для аналитической философии конца XX – начала XXI века ослабление доминирования лингвистической философии над эпистемологией, «размежевание границ» между эпистемологией и философией языка (между философией языка и философией сознания) – это еще и снятие витгенштейнианства, которое концептуально определяло аналитическую философию на момент ее зарождения. Более того, сейчас философы-аналитики вынуждены доказывать, был ли Витгенштейн аналитическим философом вообще. Есть позиция, что его философия, в целом, ближе к философии Толстого, Кьеркегора или Хайдеггера⁹⁰.

На наш взгляд, любая декларация о необходимости элиминации границ между философскими дисциплинами, о существовании «единой философии» есть по сути завуалированная претензия какой-то *одной* философской дисциплины на панфилософский статус. Это мы уже «проходили» в XX веке в западной философии на примере философской антропологии, философии языка, онтологии, социальной философии. Думается, что так же, как необходимо защищать концептуальное пространство философии от редукции к частным наукам, необходимо защищать концептуальное пространство отдельных философских дисциплин от редукции к другим философским дисциплинам. В случае гносеологии – от редукции к когнитивной науке или к социологии знания, с одной стороны, и к онтологии, философии языка, этике или социальной философии, с другой. При этом, конечно, необходимо сохранять взаимообогащение гносеологии, онтологии, философии языка и других дисциплин.

Установив на уровне семиотического анализа приоритет сознания над языком, можно вернуться ко второй идее, которую мы отметили выше, а именно, что коммуникация тоже содержит познание. Коммуникация – важнейший источник знания, о чем говорит ЭД. Но коммуникация вторична: «В коммуникации предмет, о котором информируют, непосредственно не присутствует, его именование произошло раньше, о значении условились, и объективно новое в процессе коммуникации в отличие от исследовательской ситуации не возникает»⁹¹.

В терминологии современной эпистемологии коммуникации, сначала свидетель должен сам знать, что *p*, чтобы путем передачи свидетельства реципиенту, последний мог тоже знать *p*. Таким образом, познание эпистемически легитимирует коммуникацию (но не наоборот). Исключением здесь является сократическая беседа, которая является познавательным диалогом. Но сократическая беседа не является парадигмальным примером коммуникации. Тайсина выделяет несколько существенных отличий познавательного диалога от обычной коммуникации: «...а) по цели (ясная, осознанная цель); б) по результату (блок научного знания в

⁸⁹ Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо каприччиозо. – СПб.: Алетей: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 150.

⁹⁰ Glock H. Was Wittgenstein an analytic philosopher? // *Metaphilosophy*, vol. 35, no. 4, 2004. P. 419–444.

⁹¹ Тайсина Э. А. Философские вопросы семиотики / Под ред. И. С. Нарского. 3-е изд. СПб.: Алетей, 2013, С. 79.

виде проблемы, идеи, гипотезы, теории, закона и т.д.); в) по характеру (предвидение, предвосхищение результата в отличие от спонтанной беседы); г) по структуре (реализуется принцип дополнительности вместо или наряду с “цепями Маркова”, описывающими обычный диалог: это реагирование лишь на каждую предыдущую ремарку); д) по форме (познавательный диалог ученых – это ближайшим образом монолог, рассеченный горизонтально и допускающий встраивание между своими «этажами» слоев так же структурированного чужого монолога); е) по содержанию (фрагмент научной картины мира)»⁹².

Теперь, расставив акценты по проблеме соотношения образа и знака, презентации и репрезентации, познания и коммуникации, можно дать определение знания в контексте онтогносеологии. В экзистенциальном материализме знание определяется как принятие бытия:

«Знание можно теперь охарактеризовать как *обнаружение и принятие* (понимание, т.е. “имение”, присвоение) бытия, *участие* человека в конкретном существовании объекта так, что он (объект) оказывается замещенным, а точнее *презентирован*, представлен (*vorgestellt*, от *Vorstellung*), *об-о-значен* идеальным образом (в обоих смыслах слова “образ” и в обоих смыслах слова “идеальное”)»⁹³.

Знание как присвоение бытия предполагает, что мы должны заново расставить приоритеты в своих привязанностях в истории философии. Ключевыми фигурами здесь являются, прежде всего, Аристотель и Джон Локк. Этот возврат к Аристотелю и Локку – еще одно важное качество, которое объединяет гносеологию экзистенциального материализма и ЭД. Чтобы обосновать возможность знания, гносеология возвращается от кантианского разрыва между субъектом и объектом, вещь-в-себе и вещь-для-нас – назад к аристотелевскому пониманию единства бытия и познания как в своей сущности совпадающих. Иначе это присвоение было бы принципиально невозможным.

Интересно, что «локковская парадигма» традиционно была предметом критики в философии диалектического материализма. Почему Локк? Э. А. Тайсина справедливо сетует на то, что сегодня в сознании большинства гносеология Локка редуцирована к нескольким постулатам: что основой нашего познания является опыт, что идеи возникают в уме в результате абстрагирования восприятий, а сознание – это *tabula rasa*⁹⁴. Тем не менее, как отмечает Тайсина: «Эмблематическая система отсчета в гносеологии, так сказать, ее *mainstream* и *prima pars*, это не модное сегодня, разномастное и разнovidное кантианство (и даже не диалектика Гегеля), но – теория познания Джона Локка»⁹⁵.

Во-первых, у Локка нет разрыва оснований бытия и познания, как у Канта. Во-вторых, Локк решает лингво-гносеологические проблемы (а Кант – нет). В-третьих, еще за столетие до кантовской теории познания Локк признавал активность субъекта познания. Последнее подтверждается многочисленными цитатами из его текстов. Но главное – это его отношение к познавательным способностям человека: «Джон Локк – материалист, стоявший у истоков модернити, или эпохи Просвещения. Он вызывает подлинное уважение своим *доверием* разуму и наукам (курсив наш. – А. К.)»⁹⁶.

Соглашаясь с В. И. Пржиленским, что «кредо Э. А. Тайсиной – это верность идеям и началам картезианства»⁹⁷, тем не менее хотелось бы отметить следующее. Картезианским у нее является удержание оппозиции субъекта и объекта. Но, как представляется, позиция Декарта – это как раз скрытое недоверие к разуму, которое проявляется в его радикальном сомне-

⁹² Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 296.

⁹³ Тайсина Э. А. Теория познания. Коллекция статей. СПб.:Алетейя, 2014. С. 42.

⁹⁴ Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. СПб.: Алетейя, 2013. С. 279.

⁹⁵ Там же.

⁹⁶ Там же. С. 281.

⁹⁷ Пржиленский В. И. Э. А. Тайсина Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. – СПб.: Алетейя: 2013. – 608 с. [Рецензия] // Философские науки. № 2, 2014. С. 149.

нии. Последнее, в конце концов, снимается у него только тем соображением, что Бог не может обманывать нас. Получается, что Декарт вынужден доверять прежде всего Богу, а не разуму⁹⁸. Может показаться странным, но эмпирист Локк больше доверяет разуму, чем рационалист Декарт. Именно поэтому Локк, а не Декарт, действительный отец Просвещения.

Важными в контексте обсуждения эпистемологии добродетелей представляются два тезиса экзистенциального материализма: 1) в онтологии – концепция «здесь-и-теперь-бытия-сознания»; 2) в гносеологии – реабилитация принципа отражения.

Что касается первого тезиса, то напомним, что экзистенциальный (или «субъективный») материализм Тайсина противопоставляет «объективному» материализму. Онтологией «объективного» материализма де-факто является естествознание. Логично, что онтологией экзистенциального материализма является экзистенциализм⁹⁹. Проблема состоит в том, что термин «экзистенциализм» может быть интерпретирован различными способами. Если дан экзистенциальный материализм, то тем самым дан и материалистический экзистенциализм¹⁰⁰. Тогда появляется возможность оппозиции: материалистический экзистенциализм / идеалистический экзистенциализм. Сама Э. А. Тайсина нигде не использует термин «идеалистический экзистенциализм», что, возможно, связано с тем, что экзистенциализм и так в материалистической литературе трактуется как вариант субъективного идеализма. Поэтому идеалистический экзистенциализм – это вообще-то плеоназм. С другой стороны, с введением в оборот термина «материалистический экзистенциализм» он перестает быть плеоназмом и может приобрести специфический смысл. На наш взгляд, введение этого термина помогло бы отделить материалистический экзистенциализм от таких вариантов экзистенциализма, которые являются для него неприемлемыми (прежде всего, хайдеггерианства).

Отмечая в существующей материалистической философии неудовлетворительность перехода от материального к идеальному, Тайсина предлагает «сделать метафизический шаг назад» – к ризоме бытия-сущего-сущности-существования-сознания. Для обозначения этой ризомы вводится специальный термин – “*Dabewußtsein*” – «здесь-и-теперь-бытие-сознание»¹⁰¹. Как пишет Тайсина, «экзистенциальный материализм экзистенциален потому, что “картирует”, или моделирует собой реальное место встречи со-бытия и со-знания»¹⁰².

Любая онтология должна так или иначе позиционировать себя относительно крупнейшей фигуры западной метафизики XX в. – Мартина Хайдеггера, а особенно та, которая провозглашает себя экзистенциалистской. Хайдеггер – один из немногих философов, кто призывает «вслушиваться в бытие». А бытие – это, безусловно, самая фундаментальная категория онтологии. Но для нас важным является, что, отдавая дань уважения великому мыслителю, Тайсина удерживается от того, чтобы полностью солидаризироваться с хайдеггерианством. На наш взгляд, именно материализм (который в основе своей есть реализм) мешает ей это сделать. Здесь-и-теперь-бытие-сознание не растворяет мистически сознание в Целом (в Бытии, или в Языке, или в Дао, или в Брахмане), а утверждает сущностное единство Sein и Bewußtsein, бытия и осознанного бытия (сознания). Экзистенциальный материализм принципиально *не мистичен*. Используя марксистскую терминологию, Тайсина утверждает, что таким образом соединяется объективная и субъективная диалектика¹⁰³. Это делает возможным признавать объективное существование физической реальности и при этом сохранить и Кафку, и Малера, и «сильную чувственную реакцию на философскую мысль, переживание своего бытия в мире,

⁹⁸ См. подробнее об этом комментарий Э. Соузы по вопросу о том, был ли Декарт интерналистом (§1.5).

⁹⁹ Тайсина Э. А. Теория познания. Интродукция и рондо капричиозо. – СПб.: Алетейя, 2013. С. 129.

¹⁰⁰ Там же.

¹⁰¹ Тайсина Э. А. Очерки новой гносеологии: в 4-х ч. Очерк II. Онтология экзистенциального материализма / Э. А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2010. С. 7.

¹⁰² Там же.

¹⁰³ Там же.

стояние в “просвете” именно этого бытия»¹⁰⁴. Таким образом, после диалектического синтеза-снятия витгенштейнианства, которое определяло теорию познания на протяжении почти всего XX века, экзистенциальный материализм как учение о здесь-и-теперь-бытии-*сознании* (а не просто о «здесь-бытии») де-факто осуществляет другой диалектический синтез-снятие – снятие (абсорбцию и растворение) хайдеггерианства, которое также на протяжении почти всего XX века определяло онтологию.

Еще один важный для нас тезис экзистенциального материализма заключается в следующем. Как мы уже сказали выше, есть одно принципиальное условие, от которого не может отказаться гносеология, даже ради преодоления «пропасти» между субъектом и объектом – оппозиция субъекта и объекта. Как пишет Э. А. Тайсина: «Подчеркивая единство онтологии и гносеологии, любой материалист, в том числе “экзистенциальный”, должен осознавать, что первопринципом гносеологии, ее основным допущением всегда была оппозиция объекта и субъекта, противоположность знаемого и знающего, наблюдаемого и наблюдателя»¹⁰⁵. И это еще одно основание, где материалистический экзистенциализм расходится с идеалистическим.

Утвердив еще раз этот первопринцип, Тайсина развивает мысль, что познавательное отношение основано на принципе отражения¹⁰⁶. В этом контексте происходит реабилитация Локка, в частности, его идеи о том, что наше познание реально лишь постольку, поскольку наши идеи корреспондируют с действительностью. Вот ключевая цитата из Локка: «Наши идеи субстанций, которые считаются копиями и относятся к прообразам вне нас, всегда должны быть взяты от чего-нибудь существующего или существовавшего и не должны состоять из “идей, соединенных по произвольному желанию... без всякого реального образца, от которого они были бы взяты”...»¹⁰⁷.

Гносеологический принцип отражения вместе с онтологическим концептом здесь-и-теперь-бытия-сознания образуют диалектическое единство, на основании которого строится гносеология экзистенциального материализма. Конечно, проект создания гносеологии экзистенциального материализма нельзя считать завершенным. Но если такой проект *есть*, значит он *возможен*. А значит на уровне онто-гносеологии «пропасти» между субъектом и объектом можно избежать. И, следовательно, то доверие к себе, к своим познавательным способностям, о котором говорит ЭД, не является безосновательным.

Сходные идеи развивает в ряде работ А. Н. Фатенков в своей концепции экзистенциального реализма¹⁰⁸. Для экзистенциальной онтологии, в целом, характерно подчеркивание роли внутреннего опыта, внутренних мотивов для познания. Как пишет А. Н. Фатенков: «Истоком философского и научного осмысления мира является побудительный мотив, внутренний опыт человека. Философия рождается от удивления. Перед уникальностью. Перед тем, что хоть что-то существует; что существует нечто, а не ничто. Наука порождается страхом. Перед регулярностью, неумолимо действующей, – перед возможным ее прерыванием»¹⁰⁹. Фатенков подчеркивает роль переживания для познания: «Равнодушному никогда не отличить подлинное от мнимого, бытийное от ничто»¹¹⁰. Таким образом, экзистенциальный подход противопоставля-

¹⁰⁴ Там же. С. 5.

¹⁰⁵ Тайсина Э. А. Очерки новой гносеологии. В 4-х ч. Очерк III. Гносеология экзистенциального материализма / Э. А. Тайсина. – Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2011. С. 56.

¹⁰⁶ Там же. С. 60.

¹⁰⁷ Там же. С. 80.

¹⁰⁸ См.: Фатенков А. Н. Идиллия гуманизма и реалии человечности // Человек. 2009. № 4. Фатенков А. Н. В поисках оснований и особенностей человеческого бытия // Обсерватория культуры. 2010. № 2. С. 4–11. Фатенков А. Н. Диалектическая онтология Г. В. Ф. Гегеля и смысловое поле экзистенциализма // Философия и общество. 2012. № 2. С. 46–63. Фатенков А. Н. Экзистенциальная онтогносеология: от опыта к свидетельству // Философия и культура. 2012. № 6. С. 6–18.

¹⁰⁹ Фатенков А. Н. Экзистенциальная онтогносеология: концептуальные штрихи // Философская мысль. 2012. № 2. С. 166–199.

¹¹⁰ Там же.

ется научному подходу, который заменяет внутренний опыт внешним и создает объективную картину мира, где нет места субъекту – человеку.

По Фатенкову, опыт жизни, который дается человеку, наделяет его способностью *свидетельствовать* о сущем. Качеством свидетельства обладает не всякая мысль человека, а только глубоко переживаемая им. В то же время этот опыт (как внутренний, так и внешний) не является чисто духовным. Фатенков подчеркивает, что человек – это существо телесное, т.е. обладающее определенной природой. Человек способен в буквальном смысле осязать, прикасаться к подлинной реальности бытия. Такое «телесное осязание» является *прерогативой субъекта*.

Модель познающего субъекта в экзистенциальной онто-гносеологии не индивидуализирована. Однако здесь противопоставляются два понятия: «коммуникация» и «общение». Автор критикует идею внешней, объективированной, отчужденной коммуникации, противопоставляя ей общение как безличное отношение между конкретным Я и Ты.

В целом, онтогносеология «подпирает» эпистемологию добродетелей «снизу», со стороны онтологического устройства познающего субъекта. В частности, понятия Э. А. Тайсиной о «здесь-и-теперь-бытии-сознании» и А. Н. Фатенкова о «прерогативе субъекта» на свидетельствование о сущем могут быть использованы в качестве дополнительного методологического основания для модели обоснования знания, характерной для ЭД.

§ 1.3. Натурализм и эпистемология добродетелей

В 1969 г. У. В. О. Куайн опубликовал статью «Натурализованная эпистемология», в которой провозгласил новую эру в изучении познания. Отныне эпистемология должна отказаться от своих претензий познать что-либо «диванным методом» и обязана рассматривать знание как естественный феномен, а из этого по сути следует, что она заменяется когнитивной психологией и становится частью эмпирической науки о познании. «Эпистемология остается, хотя и в новом ключе, и в более проясненном статусе. Эпистемология, или нечто подобное ей, просто занимает место раздела психологии, и следовательно, естественной науки. Она исследует естественные явления, а именно физический человеческий субъект»¹¹¹. Впоследствии этот проект разросся в то, что сейчас называется когнитивным натурализмом. Как определяет П. Ризиев: «Говоря широко, сторонники эпистемологического натурализма занимают позицию, согласно которой должна быть тесная связь между философским исследованием – [здесь о таких вещах, как] знание, обоснование, рациональность и т.д. – и эмпирической (“естественной”) наукой»¹¹².

Внутри современной натурализованной эпистемологии можно выделить различные подпрограммы. Одна из программ – программа Корнблита (Kornblith)¹¹³, которая рассматривает знание как естественный вид (*natural kind*), чья сущность эмпирически исследуется когнитивной этологией и состоит в надежном продуцировании истинных убеждений. Другая – программа Бишопа и Траута (Bishop and Trout)¹¹⁴ – апеллирует к различным областям психологии и статистики (и связанным с ними дисциплинам), чтобы выделить и рекомендовать стратегии рассуждения, которые надежно продуцируют истинное убеждение.

Кроме того, эпистемологический натурализм включает в себя редукцию эпистемологии не только к методам когнитивных наук, но и, например, к эмпирической социологии. К эпистемологическому натурализму можно причислить то, что сейчас развивается под именем социальной или исторической эпистемологии. Здесь мы не можем сделать хотя бы какой-то полный обзор эпистемологического натурализма как такового. Наша задача иная. Обращаясь к эмпирическим наукам, мы ищем дополнительное обоснование для ЭД. В частности, наш тезис состоит в том, что некоторые исследования из области эмпирических наук косвенным образом поддерживают идеи эпистемологии добродетелей. Рассмотренные в данном параграфе натуралистические концепции подтверждают это. Исключением является концепция А. Платинги, которая имеет теистический характер, но и она может рассматриваться как вариант эпистемологии добродетелей (хотя сам Платинга критиковал релейабилитизм в его ранней версии у Э. Голдмана).

Прежде чем говорить о натуралистических основаниях, хотелось бы сделать одно замечание. По нашему убеждению, любая философская концепция должна быть способна предоставить достаточные основания своей истинности, или хотя бы рациональной приемлемости прежде всего в самой себе. В этом смысле философия не должна зависеть от любых последних достижений в эмпирических науках. Философия была и остается кабинетной наукой. В качестве примера можно привести критическое отношение философов к данным знаменитых нейрофизиологических экспериментов Бенджамина Либета, которые «доказывают» иллюзорность свободы воли¹¹⁵. С другой стороны, совсем не учитывать исследования эмпирических

¹¹¹ *Kuain U. V. O.* Натурализованная эпистемология // Слово и Объект / перевод с англ. А. З. Черняк. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 379.

¹¹² *Rysiew P.* Naturalism in Epistemology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/epistemology-naturalized/>>.

¹¹³ *Kornblith H.* Knowledge and its place in nature. Oxford University Press. 2002.

¹¹⁴ *Bishop M., Trout J.* Epistemology and the psychology of human judgment. Oxford University Press. 2004.

¹¹⁵ *Васильев В. В.* В защиту классического компатибилизма: Эссе о свободе воли. М.: ЛЕНАНД, 2017. С. 26–27.

наук было бы неправильно. Они могут служить в качестве дополнительного аргумента в пользу или против той или иной философской концепции. Современный тренд к меж- и кросс-дисциплинарным исследованиям в этом смысле также способствует обращению философа к данным частных наук. Особенно это касается теории познания, так как познание является объектом изучения множества наук помимо философии. Тем более что эпистемология добродетелей со своими претензиями на нормативность, как кажется, вступает в противоречие с эмпирическими науками. В связи с этим для ЭД актуально обращение к данным эмпирических наук с целью разрядить эту кажущуюся напряженность.

Программа эпистемологии добродетелей и программа натурализованной эпистемологии являются конкурирующими в теории познания. Программа ЭД продвигает эпистемологию вглубь нормативно-ценностной территории¹¹⁶. Проект натурализованной эпистемологии продвигает эпистемологию вглубь натуралистической территории¹¹⁷. Обычно эти проекты противопоставляют. Но думается, что противоречия между этими проектами не столь глубоки, как кажется. Их следует рассматривать скорее как союзников, чем как оппонентов. Хотя существуют эмпирические исследования, которые критически относятся к понятию добродетели, в т.ч. интеллектуальной. Подобного рода возражения мы рассмотрели в отдельной статье¹¹⁸. Там же мы показали, что эмпирическая критика, в целом, не подрывает эпистемологию добродетелей.

Когда говорят об эмпирической поддержке реалистической теории познания, часто обращаются к эволюционной эпистемологии. Так, Л. А. Микешина отмечает, что «принцип доверия субъекту находит существенную поддержку в основных положениях эволюционной теории познания»¹¹⁹. Опираясь на работы К. Лоренца, Д. Кэмпбэла, Г. Фоллмера и других эволюционных эпистемологов, Микешина выдвигает шесть аргументов в пользу доверия познающему субъекту.

1. Доверие возможно, если мы будем исходить из «гипотетического реализма», т.е. мысли о том, что «наши истины – рабочие гипотезы, которые мы должны быть готовы отбросить, если они противоречат новым фактам, но тем не менее познающий каждый раз продвигается вперед на пути познания реальности»¹²⁰. В этом смысле нам не нужно подходить к нашим познавательным способностям с эталоном «абсолютной истины». Соответственно, снимаются неоправданные ожидания полного познания мира.

2. Можно говорить об априорных, т.е. врожденных когнитивных структурах в кантовском смысле. Но, в отличие от Канта, эта априорность понимается как сформированная эволюционным путем¹²¹.

3. «Врожденные структуры познания – это адаптивные структуры», т.е. они адаптированы, «подогнаны» к миру в ходе эволюции¹²².

4. Человек способен учитывать и компенсировать влияние субъективных факторов на познание внешнего мира¹²³.

¹¹⁶ Riggs W. The Value Turn in Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 300–323.

¹¹⁷ Neta R. How to Naturalize Epistemology // *New Waves in Epistemology*. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 324–353.

¹¹⁸ Каримов А. Р. Вызов ситуационизма для эпистемологии добродетелей // *Вестник Вятского государственного гуманитарного университета*. 2017. № 11. С. 10–15. См. Приложение к настоящему изданию.

¹¹⁹ Микешина Л. А. Философия познания: Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2009. С. 169.

¹²⁰ Там же. С. 170.

¹²¹ Там же. С. 170–171.

¹²² Там же С. 172.

¹²³ Там же С. 172.

5. «Существует структурный изоморфизм субъективных перцептивных форм и объективных параметров реальности», что также соответствует теории отражения¹²⁴. При этом образ – это не копия мира, а проекция, т.е. попытка реконструкции мира.

6. Наш познавательный аппарат адекватен только для тех условий, в которых он эволюционно развивался, и может не соответствовать иным условиям¹²⁵.

В то же время существует ряд возражений против того, что эволюционный подход обосновывает достоверность нашего познания и надежность наших познавательных способностей. Одним из критиков эволюционного подхода в этом отношении является А. Платинга, который критикует эволюционную теорию с телеологических позиций. Аргументы Платинги суммирует А. В. Храмов.

1. «Адаптивность представлений не всегда предполагает их истинность... Поведение, способствующее выживанию, может основываться и на убеждениях, далеких от истины»¹²⁶.

2. «Аппарат познания может мешать выживанию... Нельзя исключать, что естественный отбор действует против организмов, обладающих познавательными способностями, наиболее соответствующими задаче получения обоснованного знания»¹²⁷.

3. «Многие эволюционные изменения, включая те, что затрагивают наши познавательные способности, вообще не несут адаптивного смысла»¹²⁸. Не все особенности организма являются примером лучшего приспособления к среде, есть и «бесполезные» с эволюционной точки зрения элементы.

Эволюционной теории Платинга противопоставляет теорию надлежащих функций (*proper function*), которая носит ярко выраженный телеологический характер. Ключевым понятием теории Платинги является понятие «warrant», которое не имеет аналога в русском языке. Обычно его переводят как «обоснование», «оправдание», «правомочие», «подтверждение». Поскольку первые два перевода имеют интерналистские коннотации, а «подтверждение» слишком общее понятие, поэтому перевод «правомочие» кажется нам более адекватным. Тем более, что оно имеет юридические коннотации, присущие оригиналу. По сути, «правомочие» – это то, что автоматически «конвертирует» истинное убеждение в знание. Платинга определяет термин «правомочие» следующим образом: «Убеждение *S*, что *p*, правомочно (*warranted*), если оно сформировано когнитивными способностями *S*, которые функционируют надлежащим образом в надлежащей среде в соответствии с замыслом (*design plan*), нацеленным на истину»¹²⁹. Иными словами, должны быть выполнены следующие четыре условия:

- когнитивные способности, задействованные в формировании убеждения, функционируют надлежащим образом;
- когнитивная среда в достаточной мере подобна той, для которой эти когнитивные способности были созданы;
- замысел предполагает, что формирование убеждения нацелено на получение истины;
- замысел является хорошим, т.е. объективная или статистическая вероятность того, что у субъекта сформируются истинные убеждения в релевантной среде, достаточно высока¹³⁰.

Понятие надлежащих функций является общим как для теистов, так и для атеистов. Но понятие «замысел» отсылает к «теории разумного замысла» (*intelligent design*), предполагаю-

¹²⁴ Там же С. 173.

¹²⁵ Там же С. 174.

¹²⁶ Храмов А. В. Совместимы ли натурализованная эпистемология и эволюционизм? // Эпистемология и философия науки. Т. XXXVI, № 2, 2013. С. 172.

¹²⁷ Там же.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Plantinga A. Warrant and Proper Function. New York, NY: Oxford University Press, 1993. P. 19.

¹³⁰ Там же. P. 194.

щей теистическую установку. И поскольку понятие замысла играет в концепции Платинги ключевую роль, то она не является натуралистической.

Хотя Платинга рассматривается здесь как союзник ЭД, необходимо отметить, что в первом томе процитированной выше работы «Правомочие и надлежащая функция» Платинга, действительно, критиковал релейабиллизм в эпистемологии добродетелей, в основном, по проблеме генерализации (*generality problem*)¹³¹. Свою теорию правомочия и надлежащих функций Платинга приводит в качестве альтернативы классическому релейабиллизму Э. Голдмана. Тем не менее, как отмечает Э. Соуза, концепция Платинги при определенной интерпретации понятия надлежащей функции может быть сведена к ЭД¹³². Разногласия между концепцией о правомочии и надлежащих функций Платинги и релейабиллизмом в эпистемологии добродетелей Соуза считает не такими значительными, поэтому рассматривает их как две версии ЭД. Разница между этими концепциями в том, что Платинга хочет объяснить все, в конце концов, в теологических терминах, а Э. Голдман и Э. Соуза предлагают версии ЭД без теологической составляющей.

Можно ли сохранить телеологию и в то же время сделать теорию нейтральной к теистическому или эволюционному подходу? На наш взгляд, этому условию удовлетворяют теории телеологического натурализма Р. Ньюта и теория этиологических функций Грэма.

Согласно телеологическому натурализму Ньюта, когнитивные системы имеют целе-состояния точно так же, как другие системы человеческого организма¹³³. Целе-состояние пищеварительной системы – это питание. Точно так же целе-состояние когнитивной подсистемы – знание. Такие эпистемические блага, как рациональность и обоснование, определяются в терминах когнитивной подсистемы. Так же как мы можем натуралистически изучать пищеварительную систему, мы можем натуралистически изучать когнитивную систему – что мы и делаем в различных областях когнитивной науки. Но это не значит, что мы не можем здесь говорить о ценностном аспекте. Например, питание, несмотря на то что является естественным целе-состоянием, имеет ценность. Точно так же, несмотря на то что знание здесь исследуется с естественно-научной точки зрения, и оно имеет ценность. Неслучайно программы ЭД и натурализованной эпистемологии апеллируют к Аристотелю как своему источнику, обе являясь неоаристотелевскими.

Несмотря на полноценный натурализм, программа Ньюта имеет глубоко нормативный аспект. В ней можно выделить внешние и внутренние ценности, а также носители ценностей. К внутренним ценностям относятся целе-состояния когнитивной системы. К внешним ценностям относятся свойства когнитивной системы, которые способствуют достижению внутренних ценностей. И наконец, есть носители ценностей – убеждения (*beliefs*). При этом концепция Ньюта является нейтральной к вопросу о том, кто или что, в конечном счете, определяет эти целе-состояния – Бог или Природа.

Также здесь заслуживает упоминания этиологическая теория функций, которая развивается в трудах Л. Райта, Р. Милликана, П. Годфри-Смита, К. Неандера и др. Как показывает П. Грехэм, этиологическая теория функций наилучшим образом соответствует представлению о познавательных способностях, которые развиваются в рамках ЭД¹³⁴. Основные принципы ЭД заключаются в том, что 1) эпистемология – это нормативная дисциплина; 2) по аналогии с этикой добродетелей, которая определяет правильность поступка в зависимости от качеств субъекта, эпистемология добродетелей определяет обоснованность убеждения в зависимости

¹³¹ Данную проблему мы рассмотрим в §2.2 второй главы. Там же мы покажем, что эта проблема не является критичной для ЭД.

¹³² *Sosa E. Review: Proper Functionalism and Virtue Epistemology // Noûs, Vol. 27, No. 1, 1993. P. 51–65.*

¹³³ *Neta R. How to Naturalize Epistemology // New Waves in Epistemology. Palgrave-Macmillan. 2008. P. 324–353*

¹³⁴ *Graham P. Warrant, functions, history // Naturalizing Epistemic Virtue. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 15.*

от эпистемических качеств субъекта, которые вызвали это убеждение. Теория этиологических функций рассматривает биологические процессы в терминах функций и совместима с обоими этими принципами. При этом она может иметь как эволюционное, так и религиозное обоснование, в зависимости от того, считает ли кто-то, что функции определяет Бог или естественный отбор (или то и другое вместе).

Проще всего теорию этиологических функций объяснить на примере. Сердце предназначено для того, чтобы качать кровь. Это его функция, это то, для чего оно нужно. В этом смысле функции являются (типично) эффектами. Биение сердца вызывает циркуляцию крови. Искусственное сердце, которое создано для того, чтобы качать кровь, тоже функционально является сердцем, хотя не подпадает под биологическую категорию «сердце». Р. Милликан также объясняет язык как биологический механизм в терминах категории функций¹³⁵. Но не любой эффект есть функция. Например, сердце производит ритмичный шум, но производить ритмичный шум не есть функция сердца. Нос делает вдыхаемый воздух теплым и сухим. Нос может регулярно поддерживать очки, но поддерживать очки не есть функция носа. Это его «акцидентальный» эффект. Л. Райт объясняет функции следующим образом. Функция x заключается, в том, чтобы делать z тогда и только тогда, если:

- 1) X делает z .
- 2) X нужно для того, чтобы делать z ¹³⁶.

Второе условие предполагает, что существует механизм обратной связи, который на входе фиксирует удовлетворение п. 1, а на выходе – продолжение своего существования. Таким образом, функция есть этиология, которая объясняет, почему что-то существует в терминах следствий. Нефункциональные свойства или эффекты не являются объяснительными и в этом смысле акцидентальны.

Как быть со случаями деформации? Например, сердце может быть деформировано, и таким образом, неспособно качать кровь. Тогда оно не удовлетворяет обоим условиям Райта. В этом случае проблема решается различением вида и индивида. Как вид сердце имеет функцию качать кровь, хотя определенные индивиды этого вида не могут качать кровь.

Еще одно условие, которое добавляют исследователи к названным двум:

3) Функции приносят какое-то благо или пользу для системы, и это благо должно быть релевантным для механизма обратной связи, который объясняет, почему x существует в системе¹³⁷.

Например, кристаллы строят дамбы в ручьях. Дамбы являются результатом отложения пластов, которые наслаиваются друг над другом согласно паттерну, который определяет кристалл. В результате кристаллы реплицируют себя. Дамба есть башня новых кристаллов. Таким образом, эти кристаллы строят дамбы. Они существуют потому, что они строят дамбы, т.е. они выполняют первые два условия Райта. Но строить дамбы не является функцией кристаллов, потому что они не соответствуют условию 3). В этом смысле биение сердца приносит нам благо, потому что оно помогает нам выжить. Репликация не есть средство для цели, так как кристаллы не имеют цели.

Из этиологического понятия функции следует понятие нормальной функции и нормальных условий. Нормальное функционирование предполагает, что система обратной связи прошла проверку на полезный или благой эффект. Соответственно, нормальные условия суть условия, в которых это происходит, т.е. в которых осуществляется нормальное функционирование.

¹³⁵ Каримов А. Р. Р. Милликан о теории значения // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 10. Ч. 2. С. 69–73.

¹³⁶ Цит. по: *Graham P. Warrant, functions, history // Naturalizing Epistemic Virtue*. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 18.

¹³⁷ *McLaughlin P. What Functions Explain: Functional Explanation and Self-Reproducing Systems*. Cambridge University Press, 2001.

Таким образом, нормальное функционирование и нормальное условие конститутивно взаимосвязаны с выполнением функции. Нормальное функционирование «нацелено», или способствует, или вызывает выполнение функции¹³⁸. Грэм предлагает следующий кейс.

Кейс «Сердце на блюде». Представим себе всемирно известного хирурга, которому нужно сделать очень сложную операцию в грудной клетке, и для этого он на время отделяет сердце, кладет его на стерильное блюдо и стимулирует его электрическими разрядами, чтобы оно нормально билось. Сердце действует точно так, как должно, но при этом кровь не качается. В данном случае сердце не выполняет свою функцию (хотя работает нормально), потому что оно находится в ненормальных условиях.

Кажется, что функции нельзя рассматривать в терминах норм. Обычно, когда философы говорят о нормах, они имеют в виду моральные, социальные или иные нормы, которые могут быть репрезентированы в сознании. Считается, что нормы требуют способности интернализировать, внутренне подчиниться норме. Но, как показывает Р. Ньета в статье «Эпистемическое должествование», нормы не обязательно являются интерналистскими¹³⁹. Рассмотрим следующие выражения:

– «Вы должны начать ходить через две недели», – говорит врач пациенту, который растянул лодыжку.

– «Она должна иметь черные пятнышки на панцире», – говорит один другому, показывая на божью коровку.

– «Здесь вы должны видеть зайца» – говорит офтальмолог пациенту-дальтонику, показывая на рисунок, состоящий из набора цветных пятен.

Здесь имеется нормативное выражение, но при этом не предполагается какое-то интернализированное следование норме. Значит, существуют нормы, которые не требуют способности к репрезентации и интернализации. В этом смысле нормальное функционирование есть функционирование согласно норме, оно описывает, как должна действовать система.

Сказанное применимо к познавательному процессу. Грэм предлагает подход, согласно которому *познание фундировано нормальным функционированием наших когнитивных способностей*, т.е. выполнением их когнитивной функции¹⁴⁰. Этиологическая функция надежного процесса формирования убеждения есть формирование истинных убеждений. Экстерналистское обоснование есть выполнение эпистемической нормы. Эпистемическая норма может рассматриваться в терминах увеличения истинных убеждений и уменьшения ложных.

Эпистемические нормы предполагают нормальные эпистемические условия для того, чтобы когнитивный механизм функционировал нормально. *Нормальное функционирование когнитивных процессов нацелено, способствует и вызывает истинное убеждение*. С этой точки зрения, в мире «матрицы» или декартовского Злого Демона когнитивные способности функционируют нормально, но не выполняют своей функции – способствовать формированию истинных убеждений. Точно так же сердце, вынутое из груди, продолжает функционировать нормально на блюде у хирурга, но не выполняет своей функции.

Как уже сказано, функции могут иметь натуралистическое и религиозное объяснение. Но, как отмечает Грэм, необязательно, чтобы функции имели такую длинную этиологию: как биологические существа мы можем адаптироваться к окружающей среде в течение цикла жизни одной особи, для этого не требуется только механизм полового отбора¹⁴¹. Например,

¹³⁸ Millikan R. G. Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism. Cambridge, MA: MIT Press. 1984.

¹³⁹ Neta R. The epistemic “ought” // Naturalizing Epistemic Virtue. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 36.

¹⁴⁰ Graham P. Warrant, functions, history // Naturalizing Epistemic Virtue. Ed. by A. Fairweather & O. Flanagan. Cambridge University Press. Kindle Edition. 2014. P. 24.

¹⁴¹ Naturalizing Epistemic Virtue (p. 28). Cambridge University Press. Kindle Edition.

наш организм постоянно обновляет, пересобирает и «чинит» себя. В этом смысле таким когнитивным механизмом обратной связи, который функционирует в течение жизни одной особи, является метод проб и ошибок. Как писал еще Карл Поппер, метод проб и ошибок – это то, что объединяет амебу и Эйнштейна. Познание методом проб и ошибок также можно рассматривать как механизм обратной связи для наших когнитивных функций.

Этиологическая теория функций удовлетворяет ЭД в трех отношениях: 1) она объясняет надежность нашего знания; 2) она достаточно нормативна; 3) она нейтральна в отношении эволюционного или теистического основания.

Таким образом, показано, что нормативное понятие функций в биологии является независимым теоретическим основанием для экстерналистской эпистемической нормативности в ЭД. Этиологический подход к понятию когнитивных функций, как вариант натуралистического обоснования экстернализма в теории познания, позволяет нам навести мосты между философией и частными науками, чтобы показать, что научные исследования не противоречат или совместимы с философскими теориями.

§ 1.4. Понятие «знание» в современной аналитической философии

Современная англо-американская эпистемология, в целом, принимает тезис о том, что знание есть состояние сознания. Состояние сознания – это ментальное состояние субъекта. Примерами ментальных состояний могут служить: любовь, ненависть, удовольствие, боль. Также к ментальным состояниям можно отнести пропозициональные отношения: полагать что-то, быть убежденным в чем-то, надеяться или бояться. Автор справочного руководства по эпистемологии Э. Швитцгебел говорит: «Убеждение есть центральное понятие эпистемологии. Стандартные эпистемологические подходы к знанию определяют знание как вид убеждения – возможно, истинное обоснованное убеждение или истинное обоснованное убеждение, соответствующее дополнительным условиям»¹⁴². Конечно, мы говорим «знания» в применении к определенным зафиксированным фактам, которые физически могут находиться в книге или на жестком диске компьютера. Но это употребление термина «знание» является деривативным. Книга или компьютер не «знают», «знает» только человек, причем конкретный индивидуальный субъект.

В философии наиболее известными приверженцами концепции «объективного знания» считаются Г. Фреге и К. Поппер. К. Поппер в свое время даже написал статью «Эпистемология без познающего субъекта». В противоположность Г. Фреге и К. Попперу, эпистемология добродетелей – это эпистемология с познающим субъектом.

В учебнике «Что это за вещь, которую называют знание?» влиятельный британский философ Д. Притчард также утверждает: «Две вещи, по поводу которых *согласны все* эпистемологи (курсив наш. – А. К.), состоят в том, что для обладания знанием необходимы два предварительных условия: чтобы у кого-то было убеждение в соответствующей пропозиции, и чтобы это убеждение было истинным»¹⁴³. И далее: «Иногда мы явным образом противопоставляем убеждение и знание, когда мы говорим такие вещи, как “Я не просто убежден, что он невиновен, я знаю это”. На первый взгляд, это предполагает, что знание может вовсе не требовать убеждения. Тем не менее, если вы вдумаетесь в такого рода утверждения более детально, то станет ясно, что контраст между знанием и убеждением используется здесь просто для того, чтобы подчеркнуть факт, что он не просто убежден в соответствующей пропозиции, он также знает ее. Таким образом, данные утверждения на самом деле подтверждают тезис о том, что знание требует убеждения, а не подрывают его»¹⁴⁴.

Необходимо признать, что определение знания как истинного обоснованного убеждения стало распространенным лишь во второй половине XX века, хотя истоки этого определения, действительно, можно найти у Платона в диалогах «Менон» и «Теэтет». Тем не менее это не мешает говорить об таком определении как стандартном для современной научно-философской литературы, посвященной эпистемологии¹⁴⁵.

Известный оксфордский философ Т. Уильямсон также подчеркивает связь знания и убеждения, но полагает, что мы должны определять убеждение через знание, т.е. убеждение влечет за собой знание. Согласно Уильямсону, «быть убежденным, что *p*, значит относиться к

¹⁴² Schwitzgebel E. Belief // Routledge Companion to Epistemology. Edited by Sven Bernecker and Duncan Pritchard. Taylor & Francis. 2011. P. 14.

¹⁴³ Pritchard D. What is this thing called knowledge? Second edition. New York: Routledge, 2010.

¹⁴⁴ Там же.

¹⁴⁵ См.: Snarskaya E., Karimov A., Guryanov A., Avdoshin G. Philosophy as Inquiry Aimed at the Absolute Knowledge // Tarih Kultur Ve Sanat Arastirmalari Dergisi – Journal Of History Culture And Art Research. 2017. Vol: 6. Issue: 4. P. 580–587.

p , как если бы субъект знал p »¹⁴⁶. Как следует из цитаты, Уильямсон заходит так далеко, что утверждает, что убеждение предполагает знание. Однако мы все же солидарны с большинством аналитических философов, что хотя знание и предполагает убеждение, но обратное не верно.

Термин «убеждение», который употребляется здесь, требует прояснения. Тем более, что это не совсем точный эквивалент английского «belief», который можно также переводить как «полагание», «мнение», «верование». А. Никифоров переводит этот термин как «мнение»¹⁴⁷, но в сноске также отмечает, что его можно переводить как «убеждение». В эпистемологии принято рассматривать убеждение как «пропозициональную установку» (propositional attitude), где «пропозиция» означает то, что выражается в предложении. Предложения с разным значением выражают разные пропозиции. Предложения с одинаковым значением, но на разных языках, выражают одну и ту же пропозицию. Пропозициональные установки имеют следующую структуру: $S A$, что p , где S обозначает субъекта, A – установку, и p – пропозицию. Например, Иван (субъект) полагает (установка), что на Марсе есть жизнь (пропозиция). Конечно, у разных субъектов могут быть различные пропозициональные установки по отношению к одной и той же пропозиции.

Необходимо также отметить, что в русском языке «убеждение» имеет достаточно высокую степень эпистемической точности, по сравнению, скажем, с просто «мнением». Например, это касается религиозных убеждений. В связи с этим мы будем иногда заменять его в переводе на более нейтральное «полагание», которым пользуется также А. З. Черняк¹⁴⁸. Определим убеждение, в широком смысле, диспозиционально:

S убежден, что p , когда S имеет предрасположенность соглашаться, что p , в ответ на соответствующий вопрос, и предрасположен действовать в соответствии с p ¹⁴⁹.

Диспозициональная трактовка убеждений удобна тем, что позволяет включать как эксплицитные, так и имплицитные полагания. Так, например, S эксплицитно полагает, что количество планет равно 9. Но отсюда также следует, что S имплицитно полагает, что количество планет больше 8, меньше 10, меньше 1000, меньше 1 000 000 и т.д.

Возможно, перевод «мнение» был бы более адекватным с точки зрения филологии, но он не кажется удачным по ряду соображений. Еще со времен греков (Парменид, Платон) принято противопоставлять знание (ἐπιστήμη) и мнение (δόξα). Еще одно обстоятельство в пользу перевода этого термина как «убеждение» состоит в том, что есть случаи его употребления в литературе, когда перевод «мнение» является неподходящим. Например, в связи с добродетелью открытости ума существует дискуссия по поводу того, является ли интеллектуально добродетельным хранить верность своим убеждениям. Очевидно, что переводить здесь “belief” как «мнение» было бы неуместным. Можно допустить, что человек должен хранить верность своим убеждениям, но трудно себе представить позицию, что человек должен хранить верность своим мнениям. То же самое касается выражения «держаться своих убеждений» (hold on to one’s beliefs).

Существует возражение, что мы можем представить себе ситуацию, когда кто-то знает нечто, но не может в это поверить. Предположим, у X сгорел дом, и он знает, что дом сгорел (допустим, он лично видел, что дом сгорел), но от горя он не может поверить в это. Он говорит «Я не верю, что мой дом мог сгореть». Стандартным ответом на такое возражение является то, что, конечно, здесь буквально не имеется в виду, что субъект не верит в это. Выражение «Я не

¹⁴⁶ См.: Williamson T. Knowledge and Its Limits, Oxford: Oxford University Press. 2000. P. 5.

¹⁴⁷ Никифоров А. Л. Анализ понятия «знание»: подходы и проблемы // Эпистемология и философия науки. 2009. № 3. С. 61–73.

¹⁴⁸ См.: Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. – М.: Едиториал УРСС, 2004.

¹⁴⁹ Это не означает, что мы не признаем наличие у убеждения феноменальной стороны. Дискуссия о феноменальной стороне убеждений выходит за рамки эпистемологии и является частью философии сознания.

верю в это» не означает, что он на самом деле не верит в это (иначе бы он так не переживал), а скорее его слова означают, что он не может примириться с этим, принять это.

Знание является одним из видов пропозиционального отношения; хотя знание не есть чисто ментальное понятие, как, например, убеждение. В знании есть не-ментальный компонент, а именно *истина*. Таким образом, выражаясь языком математики, знание есть функция от двух переменных: ментальной стороны (убеждение) и реальности (истина). Если я знаю, что на улице идет дождь, то это обусловлено не только моими ментальными состояниями, но и состояниями среды. Именно поэтому, как мы покажем далее, и интернализм, и экстернализм по отдельности обречены на неудачу, поскольку они учитывают только одну переменную – внутреннюю или внешнюю¹⁵⁰.

Тезис о том, что убеждение концептуально первично по отношению к знанию, влечет за собой также и то, что обоснование концептуально первично по отношению к знанию.

Против определения знания как истинного обоснованного убеждения был выдвинут ряд возражений, которые восходят к известной статье Э. Геттиера 1963 г.¹⁵¹ Простой пример кейса Геттиера приводит Притчард¹⁵².

Кейс «Часы». Утром вы собираетесь на работу и смотрите на настенные часы. Они показывают 8.20. Вы заключаете, что сейчас 8.20. И действительно, сейчас 8.20. Но предположим, что часы, которые раньше исправно показывали время, остановились сутки назад ровно в 8.20. Так что вы смотрите на неработающие часы, сами не зная об этом.

Ваше заключение, что сейчас 8.20, является 1) истинным, 2) вы убеждены в этом, 3) вы имели основания для этого. В то же время ясно, что вы не знаете, что сейчас 8.20. Вам просто повезло.

Кейсы Геттиера не пошатнули определение знания как обоснованного убеждения, а скорее побудили дать более комплексное определение знания¹⁵³. Далее мы покажем, что одно из преимуществ ЭД заключается в том, что она дает удовлетворительное решение проблемы с кейсами Геттиера.

Линда Загзебски в учебнике «Об эпистемологии» формулирует основные характеристики знания, являющиеся, по ее мнению, предметом консенсуса в современной теории познания¹⁵⁴:

1. Знание – это отношение между сознающим субъектом и объектом, где объект (но возможно не непосредственный объект) есть некоторая часть реальности.

2. Это отношение когнитивное. Это означает, что субъект мыслит, а не просто воспринимает объект.

3. Знание включает убеждение (*believing*). Августин определял веру как мышление с согласием. Быть убежденным здесь означает просто мыслить с согласием [с тем, что мыслишь]. Мышление есть состояние, у которого есть объект. Когда мы мыслим с согласием, то есть что-то с чем мы соглашаемся.

¹⁵⁰ См. § 2.7.

¹⁵¹ *Gettier E. L. Is Justified True Belief Knowledge? // Analysis. 1963. Vol. 23. P. 121–123.* О дискуссии вокруг кейсов Геттиера см. подробнее нашу монографию: *Каримов А. Р. Очерки современной эпистемологии / А.Р. Каримов. – Казань: Казан. ун-т, 2017. – С. 19–30.* Транскрипцию фамилии Э. Геттиера на русский язык в отечественной научно-философской литературе осуществляют по-разному – Геттиер, Геттьер, Гетье.

¹⁵² *Pritchard, D. What is this thing called knowledge? Second edition. New-York: Routledge. 2010. P. 24.*

¹⁵³ См. подробнее: *Анкин Д. В. Теория познания : учебное пособие : Рекомендовано методическим советом Уральского федерального университета в качестве учебного пособия для студентов вуза, обучающихся по направлениям подготовки 47.03.01 «Философия», 45.03.04 «Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере» / Д. В. Анкин; Министерство образования и науки Российской Федерации, Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б. Н. Ельцина. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2019.*

¹⁵⁴ *Zagzebski L. On Epistemology. Wadsworth. Canada. 2009. P. 3–4.*

4. Объектом знания является пропозиция. Природа пропозиций – это метафизический вопрос и не касается непосредственно теории познания. Не всякая пропозиция является объектом знания.

5. Объектом знания является истинная пропозиция. Нельзя знать пропозицию, которая является ложной. Всякое знание есть убеждение, но не всякое убеждение есть знание.

6. Знание – это позитивное состояние. «Позитивное» здесь означает, по меньшей мере, желаемое. Аристотель начинает «Метафизику» со слов «Все люди стремятся к знанию».

Загзебски также определяет эпистемологию следующим образом. Основные вопросы в эпистемологии – это вопросы, касающиеся знания: что такое знание? достижимо ли знание? как мы достигаем знания? Но этим не исчерпывается теория познания:

«Эпистемология изучает хорошие и плохие способы формирования убеждений... Некоторые убеждения разумны, другие – неразумны. Некоторые убеждения интеллектуально добродетельны, другие порочны. Мы можем формировать убеждения с осторожностью или беспечностью, с открытым умом (open-minded) или с закрытым умом (closed-minded), справедливо или несправедливо, с интеллектуальной чувствительностью к доказательствам и взглядам других или без такого внимания. Есть много других способов, какими мы оцениваем наши убеждения и советуем другим (и себе) по поводу подходящего пути, чтобы верить или не верить во что-то»¹⁵⁵. И далее она продолжает: «Это означает, что предмет эпистемологии шире, чем изучение знания и его составляющих. Я думаю, что наиболее общий способ охарактеризовать теорию познания следующий: теория познания есть изучение правильных или хороших способов когнитивного схватывания реальности»¹⁵⁶.

В дальнейшем мы будем придерживаться по умолчанию определения знания как истинного обоснованного убеждения.

¹⁵⁵ Там же. Р. 8.

¹⁵⁶ Там же.

§ 1.5. Понятие «обоснование» в современной аналитической философии

Понятия интернализма и экстернализма имеют свой специфический смысл в эпистемологии, философии науки, философии языка и философии сознания. Здесь не имеется в виду интернализм/экстернализм в принятом в философии науки смысле как независимость/зависимость научного знания от вненаучных факторов: экономических, культурных и т.д. Например, в обширной «Энциклопедии эпистемологии и философии науки» под редакцией И. Т. Касавина понятия «интернализм» и «экстернализм» определяются только относительно историографии научного познания¹⁵⁷. В интересующем нас смысле понятия «экстернализм» и «интернализм» в отечественной эпистемологии можно найти в работах М. В. Лебедева¹⁵⁸, Я. В. Шрамко¹⁵⁹, А. З. Черняка¹⁶⁰, К. Г. Фролова¹⁶¹.

Традиционная трактовка знания предполагает, что познающий знает, что он знает, или, по крайней мере, может знать, что он знает (в случае если он в данный момент спит, например). В любом случае, он имеет непосредственный доступ к основаниям своего знания. Он знает, на основании чего он знает. Такая позиция называется интернализмом по отношению к знанию. Если я знаю, что вчера произошло землетрясение на основании того, что я вчера узнал об этом из сообщений СМИ, то я знаю, на основании чего я знаю, что вчера произошло землетрясение. Некто может меня спросить: а почему ты думаешь, что знаешь, что вчера произошло землетрясение. И я могу ему ответить о своих основаниях: на основании сообщения из СМИ. Но это касается не только знания, полученного в ходе коммуникации. То же самое применимо к опыту и рефлексии индивидуального познания.

Таким образом, *эпистемологический интернализм предполагает, что субъект знает (или может знать) основания своего знания*. Г. Паппас формулирует интернализм как конъюнкцию двух тезисов:

«(Тезис актуального доступа) Субъект знает пропозицию p , если он непосредственно знает основания для p .

(Тезис потенциального доступа) Субъект знает пропозицию p , если он опосредованно путем рефлексии может осознать свои основания для знания, что p »¹⁶².

Первый тезис иллюстрируется примером визуального восприятия. Если я вижу дерево, то на основании этого я приобретаю невыводное непосредственное знание, что здесь дерево. Но поскольку значительная часть знания является выводным, т.е. знанием, которое мы выводим из всего предшествующего познания, то первый тезис необходимо дополняется вторым. Человек не может в данный момент непосредственно осознавать все основания того, почему он знает, что Лондон – столица Великобритании, или что квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов. Для того чтобы осознать основания знания в данном случае, субъекту необходима некоторая рефлексия над основаниями. В данном случае в качестве основания он может предъявить, например, доказательство теоремы Пифагора.

¹⁵⁷ Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под общ. ред. член-корр. РАН И. Т. Касавина. М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2009. [Электронный ресурс] URL: http://enc-dic.com/enc_epist/Internalizm-jeksternalizm-164.html.

¹⁵⁸ Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. №11. С. 119-132.

¹⁵⁹ Шрамко Я. В. Некоторые проблемы аналитической эпистемологии // Логос. 2006. № 1. С. 3–25.

¹⁶⁰ Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 14-25.

¹⁶¹ Фролов К. Г. Интернализм и экстернализм как альтернативные стратегии в эпистемологии и семантике // Вопросы философии. 2017, № 2. С. 74–82.

¹⁶² См.: Pappas G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justep-intext/>>.

Интернализм не предполагает, что субъект актуально или потенциально знает все основания для своего знания. Достаточно, что он может предъявить хотя бы какое-то основание, почему он это знает. Для каких-то случаев мы путем рефлексии достаточно быстро можем предоставить основания, для каких-то случаев требуется долгий и тщательный процесс рефлексии (как в случае доказательства математической теоремы, например). Но такое основание должно быть предъявлено. Иначе, с точки зрения интернализма, субъект не имеет знания. Но в любом случае субъект должен иметь доступ если не ко всему обоснованию, то хотя бы к какому-то элементу обоснования. В связи с этим, как полагает Паппас, необходимо уточнить определение интернализма, смягчив условие:

«Субъект знает, что p , тогда и только тогда, когда он непосредственно знает или потенциально в ходе рефлексии может знать, хотя бы частично, свои основания для знания, что p »¹⁶³.

Теперь эпистемологический экстернализм можно определить через отрицание интернализма: «Ложно, что S знает, что p , только когда потенциально может хотя бы частично знать свои основания для знания, что p »¹⁶⁴.

С точки зрения экстернализма, субъект не обязан субъективно иметь эти основания вовсе. Это не означает, что у него их не должно быть в принципе: и с точки зрения интернализма, и с точки зрения экстернализма, знанием может быть только обоснованное убеждение. Это означает лишь, что, с точки зрения экстернализма, субъект не обязан осознавать свои основания для знания, и тем не менее, его знание является обоснованным. Общая идея экстернализма заключается в том, что убеждения должны быть как-то связаны с реальностью. Экстернализм полагает, что должна быть какая-то логическая или концептуальная связь между обоснованием и истиной.

В то же время априори исключается возможность следующего определения: S обоснованно убежден, что p , если p истинно. В этом случае обоснованность отождествляется с истинностью, что стирает различие между этими понятиями. Редукция обоснования к истине не снимает проблему, поэтому такое определение ничего не дает для теории познания.

Интернализм предполагает, что если два индивида в двух возможных мирах ментально идентичны в отношении основания для убеждения, что p , то у них одинаковые основания для убеждения, что p . Тогда экстернализм по отношению к обоснованию можно определить как отрицание этого тезиса. Как формулирует М. В. Лебедев: «Экстернализм – взгляд, согласно которому обоснование убеждения субъекта S в том, что p , таково, что S не имеет к нему непосредственного когнитивного доступа. Возможно, факты в мире таковы, какими они кажутся S , и именно они являются причинами убеждения S в том, что p , поскольку воздействуют на его чувственные рецепторы релевантным образом. Интерналистское условие эпистемического обоснования формулируется с учетом того, что сам носитель должен иметь когнитивный доступ к основаниям своего убеждения. С экстерналистской точки зрения достаточно, чтобы у убеждения было адекватное основание, независимо от того, основывает ли субъект данное убеждение на этом основании в каком-либо существенном смысле вследствие своего осознанного решения или принятия на себя соответствующего эпистемического обязательства, или же применения какой-либо индивидуальной когнитивной способности, имеющей интерналистскую интерпретацию»¹⁶⁵.

Разница между интернализмом и экстернализмом в ответах на вопрос, являются ли обстоятельства, которые рассматриваются в качестве основания для убеждения, внутренними или нет. Но что считать внутренним? К внутренним можно относить и состояния организма,

¹⁶³ Pappas G. Internalist vs. Externalist Conceptions of Epistemic Justification // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), [Электронный ресурс] URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/justep-intext>.

¹⁶⁴ Там же.

¹⁶⁵ Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. № 11. С.124.

и состояния мозга, и ментальные состояния, и, наконец, рефлексивно доступные ментальные состояния. Основные интерналистские подходы в современной литературе под «внутренними состояниями» понимают одно из двух последних. Если под внутренними состояниями понимаются рефлексивно доступные внутренние состояния, то такой подход называется аксессибилизмом (от англ. *accessible* – доступный). Если под внутренними состояниями понимаются ментальные состояния, то такой подход называется ментализмом (от англ. *mental* – умственный).

К представителям аксессибилизма можно причислить Р. Чизома и Дж. БонЖура. Чизом определяет аксессибилизмом как тезис о том, что субъект может сформулировать набор эпистемических принципов, которые определяют, является ли данное его убеждение обоснованным, исключительно путем рефлексии над своими осознанными состояниями сознания¹⁶⁶. Как пишет Л. БонЖур: «Теория обоснования является интерналистской тогда и только тогда, когда она требует, чтобы все факторы, необходимые для обоснования убеждения данного человека, были для него когнитивно доступными, внутренне присущими его когнитивной перспективе»¹⁶⁷.

Проще говоря, эти принципы он может сформулировать, не вставая с дивана, только анализируя свои внутренние состояния. Согласно этому определению, нет логической связи между обоснованием и истиной. Убеждение может быть внутренне обоснованным, и в то же время ложным.

Ментализм предполагает, что обоснование определяется полностью ментальными факторами. Ментализм и аксессибилизмом не сильно отличаются друг от друга. Так, представитель ментализма Джон Поллок пишет: «Интернализм в эпистемологии – это взгляд, согласно которому только внутренние состояния познающего могут быть релевантными в определении того, какие его убеждения являются обоснованными»¹⁶⁸.

Подчеркнем, что в интернализме речь не идет о действительных внутренних причинах, порождающих убеждение. Один из недостатков декартовского понимания обоснования как раз заключался в том, что нам не доступны в уме все причины наших убеждений¹⁶⁹. Речь идет о внутренне доступных пропозициональных основаниях, т.е. тех основаниях, которые непосредственно относятся к суждению, выраженному в убеждении. Например, пропозициональным основанием убеждения, что свободы воли не существует, могут быть философские аргументы в пользу детерминизма. При этом в теории познания мы абстрагируемся от того, что отрицание свободы воли может быть, к примеру, каузально мотивировано бессознательной фрустрацией у субъекта, возникшей в результате нереализованных сексуальных влечений. Последнее, по определению, не является рефлексивно доступным.

Современной формой интернализма является эвиденциализм (от англ. *evidence* – доказательство). Согласно эвиденциализму, «убеждение субъекта в пропозиции *p* является обоснованным, когда имеющиеся доказательства скорее поддерживают данную пропозицию, чем поддерживают ее отрицание или воздержание от суждения по данному вопросу»¹⁷⁰. Эвиденциализм не определяет, что именно должно рассматриваться в качестве доказательства. В качестве основных разновидностей эвиденциализма рассматриваются фундаментализм и когерентизм.

Традиционно со времен Сократа в философии считается, что субъект должен иметь хорошие основания для своих убеждений. Если я полагаю, что глобальное потепление существует,

¹⁶⁶ Chisholm R. The Indispensability of Internal Justification // Synthese. 1988. Vol. 74:3. P. 285–296.

¹⁶⁷ Bonjour L. Externalism/Internalism // A Companion to Epistemology. Jonathan Dancy and Ernest Sosa, eds., Oxford: Blackwell Publishers, 1992. P. 132.

¹⁶⁸ Pollock, J. At the Interface of Philosophy and AI // The Blackwell Guide to Epistemology. John Greco and Ernest Sosa, eds. Malden, MA: Blackwell, 1999. P. 383–414.

¹⁶⁹ После Фрейда мы, конечно, так утверждать уже не можем.

¹⁷⁰ Conee E. Evidentialism: Essays in Epistemology. Oxford University Press, 2004. P. 7.

то разумно спросить, на основании чего я так полагаю, т.е. у меня должна быть какая-то причина, осознаваемая мной, того, почему я так полагаю. И это должно быть хорошее основание, а не просто моя догадка. Экстернализм же полагает, что мое убеждение может быть обоснованным, даже если я не могу предоставить никаких доводов.

Для прояснения различия между интерналистским и экстерналистским обоснованием я предлагаю использовать термины – «аргументативное обоснование» и «фундирование». Для интернализма обоснованием является аргумент, доказательство. С точки зрения экстернализма сама реальность (в т.ч. реальность познавательного процесса) фундирует мое знание о ней.

Т. Бёрдж разделяет два вида обоснования: аргументативное обоснование (*justification*) и привилегированное право (*entitlement*)¹⁷¹. Английский термин “*entitlement*” не имеет адекватного русского перевода. Оксфордский словарь дает несколько значений, среди них: «факт иметь право на что-то», «государственная схема, которая предоставляет блага индивидам, соответствующим определенным требованиям»¹⁷². В качестве примера “*entitlement*” можно привести бесплатное медицинское обслуживание. Аргументативное обоснование – это аргументы, которые можно привести в подтверждение какого-то суждения. Привилегированные права (*entitlements*) утверждают наши права на определенные эпистемические практики. Привилегированные права – это экстерналистский аналог аргументативного обоснования. Они не обязательно должны быть внутренне понятными или доступными для субъекта¹⁷³. Бёрдж пишет: «Мы имеем привилегированное право (*entitled*) полагаться, при прочих равных, на восприятие, память, дедуктивное и индуктивное рассуждение и на – как я утверждаю – слово других... Философы могут артикулировать эти привилегированные права. Но обладание ими не требует от нас, чтобы мы могли обосновать опору на эти источники или даже понимать такое обоснование. Обоснования (*justification*), в узком смысле, включают доводы, которые имеют люди и к которым у них есть доступ. Они могут включать самодостаточные предпосылки или более дискурсивные обоснования. Но они должны быть доступными в когнитивном репертуаре субъекта»¹⁷⁴.

Понятие «привилегированное право» (*entitlement*) по смыслу можно соотнести с аналогичным понятием «прерогатива субъекта» А. Н. Фатенкова¹⁷⁵.

Следует различать основания, которые *используются* субъектом для обоснования, и основания, которые *актуально* обосновывают убеждение и определяют его эпистемический статус. Защищая экстернализм, Голдман считает необходимым прояснить, какую роль выполняет методологический принцип¹⁷⁶. Он может иметь чисто теоретическую или практическую значимость, но не всегда он имеет сразу и то, и другое. Например, в этике утилитаризм как теоретический принцип оценки правильности поступка гласит, что поступок является морально правильным, если он приносит максимальное количество блага максимальному количеству людей. Как теоретический методологический принцип он является вполне допустимым. Другое дело, что в конкретной ситуации субъект не обязательно должен суметь его применить для выбора конкретного поступка. Он не может знать, какой его выбор принесет максимальное благо максимальному количеству людей. Он может даже не иметь убеждения, что его поступок принесет максимальное благо максимальному количеству людей. Вне зависимости от его убеждения, его поступок может быть оценен так или иначе *внешним образом* с точки зрения

¹⁷¹ *Burge T.* Content Preservation // *The Philosophical Review*. 1993. Vol. 102. № 4. P. 457–488.

¹⁷² *Oxford Dictionary*. [Электронный ресурс] URL: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/entitlement>.

¹⁷³ *Burge T.* Content Preservation // *The Philosophical Review*. 1993. Vol. 102, № 4. P. 458.

¹⁷⁴ Там же. P. 457–458.

¹⁷⁵ См. § 1.2.

¹⁷⁶ *Goldman A.* The Internalist Conception of Justification // *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. № 5. P. 27–51.

утилитаризма. Поэтому практический этический принцип должен быть сформулирован как-то по-иному. Например: «Поступай так, чтобы при субъективно данных вероятностях ожидаемое счастье было максимальным!» Но эти две формулировки неэквивалентны. Первая устанавливает объективно, что делает поступок правильным (независимо от воли и желания актора). Вторая формулировка касается того, как актер сам субъективно воспринимает ситуацию. Какой поступок действительно принесет максимальное благо, отличается от того, как сам субъект видит данную ситуацию.

То же самое, по Голдману, применимо по аналогии к понятию эпистемического обоснования. С одной стороны, можно чисто теоретически установить, какие свойства убеждений обеспечивают их эпистемический статус. С другой стороны, эпистемический принцип может быть таков, чтобы служить руководством познающему в выборе конкретного докстического отношения (от *doxa* – мнение). Соответственно, в данном случае, критерии обоснования будут необходимо относиться к субъекту – как знание того, каким субъективным условиям он должен удовлетворять, чтобы считать свое убеждение обоснованным.

Теоретическая и регулятивная функции познавательного принципа являются разными. Например, по Голдману, как теоретический принцип идея, что убеждение является обоснованным, если его каузальная родословная состоит в том, что оно сформировано благодаря надежному когнитивному процессу, является вполне допустимой. Разумеется, этот принцип не может быть использован самим познающим для регулирования своего докстического отношения (относящегося к убеждению – *doxa*). В некоторое время *t* субъект не находится в той позиции, чтобы оценить, сформировано ли его убеждение надежным процессом или имеет ли надежную «родословную». Нет никакой гарантии, что он сможет применить этот принцип к конкретному случаю. Также методологический принцип не является всегда инструкцией или правилом для выбора убеждения, каковыми являются, например, четыре правила Декарта или байесовский пробабиллизм. Байесовизм требует от познающего субъективно выбрать такую альтернативу, которая соответствует исчислению вероятностей. И у Декарта, и у Байеса эпистемический принцип выполняет регулятивную функцию. Напротив, экстерналистский принцип обоснования теоретически оценивает *уже* сформированное убеждение. Голдман настаивает, что интерналистский тезис, согласно которому только внутренние факторы могут служить основанием для убеждения, основан на смешении этих двух функций.

Что касается Декарта, то вообще возникает вопрос, можно ли его причислить к интернализму. Обычно Декарт считается отцом-основателем фундаментализма в философии, поскольку он утверждал, что все знание основывается на интуиции и дедукции. То, что можно знать, либо можно непосредственно интуитивно созерцать в ясных и очевидных понятиях, либо дедуктивно выводить из них другие понятия. Однако Декарт не был полным интерналистом, как показывает Э. Соуза. Он указывает на одно место из «Размышлений», где философ пишет следующее: «Я должен исследовать, как только к этому представится случай, существует ли Бог, и если он существует, может ли он быть обманщиком: в самом деле, если мы этого не сделаем, невозможно, как мне представляется, быть уверенным ни в чем остальном»¹⁷⁷.

Что здесь имеется в виду? Для Декарта любой наш довод, любой аргумент, каким бы ясным он нам ни казался, зависит от двух фактов: 1) существует Бог; 2) этот Бог не является обманщиком. Но существование доброго Бога – это внешний факт для познания! Как же мы приходим к этим фактам? Доказать их с помощью демонстрации нельзя. Иначе возникает то же самое возражение: откуда мы знаем, что доказательство не обманывает нас? Понятно, почему Декарт вынужденно объявляет идею Бога врожденной. Иначе ему не избежать круга в объяснении. Откуда мы знаем, что любое доказательство существования Бога не кажется нам убедительным только потому, что его сделал таковым Злой Демон? Нельзя доказать существование

¹⁷⁷ Декарт Р. Размышления о первой философии // Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 30.

Бога, потому что существование Бога – это основа любого доказательства, включая эмпирические и математические истины. Таким образом, как отмечает Соуза, Декарт вводит внешнее условие для познания, которое не может быть удовлетворительным образом обосновано только изнутри.

Интерналистский подход заключается в требовании, чтобы познающий придерживался определенного доксистического принципа выбора убеждения (*doxastic decision principle*). Например, убеждение является обоснованным, если оно основано на опыте, или если оно согласовано с другими убеждениями. Здесь есть целый ряд вопросов. 1. Что должно быть «на входе»? Опираясь на что именно должен делать выбор познающий? Какие состояния познающего релевантны для выбора убеждения? 2. Существует ли одна единственная правильная процедура или инструкция для корректного выбора убеждений? 3. Если да, то что делает эту инструкцию правильной?

Голдман утверждает, что у интерналиста есть проблемы со всеми этими вопросами¹⁷⁸. Первый вопрос: что должно быть «на входе»? На это интерналист, конечно, ответит, что на входе должны быть какие-то субъективные состояния переживания: восприятие, память и т.п. Но почему это обязательно должны быть когнитивные состояния человека? Почему это не могут быть состояния мира, окружающей среды? На это интерналист ответит, что состояния мира не являются непосредственно доступными для сознания человека, а для него доступны только собственные состояния сознания. Это определение также накладывает ограничения на все прошлые когнитивные состояния субъекта, потому что требуется, чтобы субъект имел доступ к основаниям своих убеждений в тот момент, когда он оценивает их обоснованность. Но почему я не могу основывать свои убеждения на прошлых заключениях, даже если я в данный момент их не могу вспомнить? Кроме того, интернализм имеет трудности с логическими выводами. Справедливо ли требовать, что если *S* признает, что *p*, то он должен признавать и все, что логически вытекает из *p*? Субъект не в состоянии дать себе отчет в том, что логически вытекает из *p*. Таких суждений может быть бесконечное множество. Но логическая обоснованность является парадигмальным примером обоснованности убеждений.

Второй вопрос: какую процедуру выбора убеждений мы должны принять? Будем исходить из того, что целью познания является достичь истины и избежать заблуждения. Но эти цели могут противоречить друг другу. Чтобы избежать заблуждения, я должен быть более консервативным в принятии убеждения. Чем меньше новых убеждений, тем меньше среди них окажется ложных. С другой стороны, если я хочу достичь истины, я должен экспериментировать, т.е. мой принцип выбора убеждений должен быть новаторским. Как найти оптимальное соотношение между достижением истины и избеганием заблуждения? Допустим, что интерналист ответит на это, что это соотношение должно быть оптимальным. Но кто определит, какое соотношение должно быть оптимальным? Голдман считает, что здесь интерналист молчаливо вынужден встать на экстерналистскую позицию – позицию Бога, который, зная все истины и заблуждения, только и смог бы определить, какая процедура в долгосрочном плане способствует достижению истины и избеганию заблуждения. Но это противоречит исходной установке самого интернализма, которая в терминологии Канта гласит, что основания для познания должны быть не «гетерономными», а «автономными», т.е. исходить изнутри субъекта. Таким образом, интерналистская установка не может быть сформулирована (молчаливо) без экстерналистского критерия.

Другая проблема, как полагает Голдман, состоит в том, что интернализм не может специфицировать конечный набор условий, который позволит считать процедуру обоснования правильной. Дело в том, что интернализм должен выбрать оптимальную процедуру обоснования.

¹⁷⁸ Goldman A. The Internalist Conception of Justification // *Midwest Studies in Philosophy*. 1980. № 5. P. 27–51.

Какая процедура является наиболее оптимальной? Очевидно, что такая, которая должна способствовать наибольшему количеству истинных убеждений. Тогда:

– процедура выбора основания для убеждений S является правильной, если она является *актуально* оптимальной.

Но этот критерий не отвечает требованиям интернализма. Можно заменить это условие на следующее:

– процедура выбора основания для убеждений S является правильной, если *мы* считаем ее оптимальной.

Но Голдман опять задает вопрос, на основании чего считать ее оптимальной? Кто эти «мы», кто должен определять, какая процедура обоснования является оптимальной? Большинство? Почему не считать ее оптимальной, если она основана на том, что мне приснилось? Такая позиция неизбежно влечет релятивизм. Но интерналисты не являются релятивистами: фундаменталисты считают, что универсально правильным является фундаментализм, когерентисты считают, что универсально правильным является когерентизм, байесианисты считают, что универсально правильным является байесианизм, т.е. некий пробабиллизм. Для каждого из них стартовыми точками для обоснования являются разные установки. Но если мы примем чисто интерналистскую концепцию обоснования, мы не сможем выбрать, какое из этих обоснований является правильным.

Таким образом, интерналистская стратегия поиска правильного метода обоснования является невыполнимой в принципе. Интерналист, в отличие от экстерналиста, не может сказать: «Если ты видишь, что перед тобой дерево, то будет обоснованно полагать, что перед тобой дерево». Он должен сказать что-то вроде: «Если ты веришь, что ты видишь, что перед тобой дерево, то будет обоснованно полагать, что перед тобой дерево».

Но опять же возникает вопрос, а почему не сказать: «Если ты веришь, что ты с помощью ясновидения читаешь мысли, то...» или «Если ты веришь, что гадание на картах Таро показало, что тебя ждет казенный дом, то...»? Это проблема любой картезианской позиции, которая в обосновании познания исходит из самого субъекта.

Но и у экстернализма есть свои проблемы. Главная проблема экстернализма – это обвинение в предвосхищении основания. Допустим, экстерналист утверждает, что основанием моего знания того, что в кустах сидит тигр, является тот факт, что это знание получено с помощью некоторого надежного когнитивного процесса (Голдман). Но откуда я знаю, что этот процесс является надежным? Предположим, что надежным я считаю такой когнитивный процесс, который, в целом, способствует истинному знанию. Но откуда я знаю, что он способствует истинному знанию? Потому, что он надежный. И тут мы впадаем в порочный круг.

Во-первых, мы можем спуститься на уровень онтогносеологии и показать, каким образом субъект в познавательном отношении связан с реальностью, т.е. каким образом его онтогносеологический статус фундирует его познание. Именно для этого мы и привлекаем концепцию экзистенциальной онтогносеологии, которую мы изложили выше. Во-вторых, представляется, что *невозможно в принципе* достичь полного общего и легитимного для всех обоснования познания. Любое определение знания по необходимости должно иметь форму:

(T) убеждение S , что p , является знанием тогда и только тогда, когда оно удовлетворяет условию C .

Но поскольку T само является разновидностью знания, то к нему должен быть применен критерий C . Но тогда мы имеем круг в объяснении! T по необходимости объясняется через само себя.

Невозможность ничего обосновать без круга К. Лерер называет «петлей разума»¹⁷⁹. Например, я не могу обосновать убеждение, что сейчас передо мной компьютер, без обосно-

¹⁷⁹ Lehrer K. Self-Trust: A Study of Reason, Knowledge, and Autonomy. Oxford: Clarendon Press, 1997.

вания надежности моей способности восприятия. Но я не могу обосновать надежность моей способности к восприятию без использования восприятия! Представим также, что у меня есть доказательство какого-то утверждения. А где доказательство, что это доказательство является доказательством этого утверждения? И так далее, *ad infinitum*. Итак, любая теория обоснования по необходимости будет содержать круг. Поэтому требовать обоснования, не содержащего круга, от любой теории познания является неправомерным. Вопрос в том, является ли этот круг порочным? Если мы ссылаемся для обоснования чего-то на то же самое, то да. Например, если для того, чтобы обосновать истинность моего восприятия компьютера, я ссылаюсь на то, что я сейчас вижу перед собой компьютер, то это будет пример порочного круга. Но ведь логика экстерналиста не такова. Он говорит, что мое восприятие компьютера является надежным, потому что таково свойство познавательной способности восприятия. В свою очередь, для обоснования этого положения мы выдвигаем два рода оснований: 1) априорные, которые мы изложили в § 1.2, и 2) апостериорные, которые мы рассмотрели в § 1.3.

Против экстернализма также выдвигается возражение, что эта позиция предполагает «точку зрения Бога» и на этом основании должна быть отвергнута. Нам этот аргумент кажется нечестным прежде всего потому, что его выдвигают часто вовсе не интерналисты. И психоанализ, и теория дискурсивных формаций М. Фуко также предполагают в некотором смысле «точку зрения Бога». Психоанализ говорит, что то, что мы полагаем в качестве основания наших убеждений, не является таковым, а *на самом деле* это проекция бессознательного. Последователи Фуко полагают, что то, что мы считаем основаниями наших убеждений, не являются таковыми, а *на самом деле* это эффект репрессивных властных практик. Иными словами, все это – основания, которые находятся не в «когнитивном репертуаре» субъекта, а вовне его. Но разве это не есть тоже «точка зрения Бога»?

К экстернализму (в эпистемологическом смысле) можно отнести позицию М. Хайдеггера. Это отмечает М. Эсфельд в статье «Что “Бытие и время” Хайдеггера может сказать современной аналитической философии?»¹⁸⁰. Хайдеггеровская идея бытия-в-мире предполагает, что мы уже заранее открываем мир. Хайдеггер пишет: «В самонаправленности на... и постижении присутствие не выходит впервые наружу из какой-то своей внутренней сферы, куда оно вначале замуровано, но по своему первичному способу бытия оно всегда уже “снаружи” при встречном сущем всякий раз уже открытого мира»¹⁸¹. Эта цитата свидетельствует о том, что, по Хайдеггеру, если не существует заранее какой-то эпистемической связи между человеческим и не-человеческим без посредства какой-то внутренней репрезентации мира, то познание невозможно.

Чтобы объяснить разграничение двух типов обоснования – интерналистского и экстерналистского – на примере философского текста, можно обратиться к понятию «перформативный философский текст», которое вводит Г. В. Мелихов¹⁸². Мелихов различает два типа философских текстов. Первый тип – дескриптивный текст, в котором автор излагает результаты уже состоявшегося процесса познания и обосновывает их ретроспективно с помощью различных аргументов. В данном случае имеется интерналистский тип обоснования (аргументативное обоснование). Второй тип философского текста он, используя понятие из теории речевых актов, называет «перформативным». Перформативные тексты говорят о том, что делает их автор – размышляет, рефлексивует. Таким образом, в контексте предыдущего обсуждения можно сказать, что в перформативных философских текстах *сам ход рассуждения автора фундирует его выводы*. В этом смысле возникает некоторое противоречие между жанром науч-

¹⁸⁰ Esfeld M. What can Heidegger's Being and Time Tell Today's Analytic Philosophy? // Philosophical Explorations. 2001. № 4. P. 46–62.

¹⁸¹ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 62.

¹⁸² Мелихов Г. В. Экцентричный ум: путь философа. Казань: Казан. ун-т, 2011. С. 31–32.

ной статьи или диссертации, который вынуждает философа-ученого аргументировать, т.е. эксплицитно формулировать основания для своих выводов, и опытом живой философской мысли, которой иногда бывает тесно в рамках аргументативного дискурса.

В определенном смысле предтечей эпистемологии добродетелей выступает также экстерналистская концепция Р. Нозика о «пеленгации», или «треккинге» истины¹⁸³. В основе концепции Нозика лежит «идея ковариации содержания убеждений с фактами, прослеживаемой в спектре возможных альтернативных и контрфактических ситуаций»¹⁸⁴. Как отмечает А. В. Галухин, «эпистемологическая концепция Нозика отвечает стандартам экстерналистской теории знания, потому что определенность того, выполняются или нет конститутивные условия знания, может быть вне когнитивного доступа субъекта, т.е. положение это может быть не доступно для распознавания из индивидуальной ментальной перспективы»¹⁸⁵.

¹⁸³ См. подробнее: *Галухин А. В.* Знание как пеленгация истины: эпистемологическая концепция Роберта Нозика // *Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке.* 2017. Т. 6, № 1. С. 39–59.

¹⁸⁴ Там же. С. 39.

¹⁸⁵ Там же. С. 44.

2. Исторические разновидности эпистемологии добродетелей: релейабиллизм и респонсибиллизм

§ 2.1. Ренессанс аретического подхода к исследованию проблем познания в конце XX – начале XXI вв

Ренессанс теории добродетелей произошел только в конце XX в. Сначала это случилось в этике после поворотной публикации Элизабет Энском¹⁸⁶. А с 1980-х гг. – в эпистемологии. Все началось со статьи Эрнеста Соузы «Плот и пирамида», в которой он предложил, что понятие добродетели, по аналогии с этикой, может быть использовано для преодоления тупика, в который зашли основные подходы теории познания. Как и Аристотель, Соуза понимал под ИД познавательные превосходства, которые он определял как истинно-индуцирующие, или по-другому, обладающие истинностной проводимостью (truth-conducive) когнитивные способности, такие, как хорошая память, хорошее зрение, хороший слух, способность к дедукции и индукции. Его подход развил в своей статье 1979 г. Элвин Голдман, который назвал свою теорию релейабиллизмом (от англ. reliable – надежный), так как под ИД он понимал когнитивные процессы, которые надежно ведут к истинным убеждениям. Позже, когда Голдман перешел в стан ЭД, понятия «эпистемология добродетелей» и «релейабиллизм» стали применяться взаимозаменяемо.

В тот период споры внутри эпистемологии добродетелей были посвящены традиционным вопросам, таким, как проблема скептицизма и природа обоснования знания. Хотя интеллектуальные добродетели были частью этой дискуссии, они рассматривались инструментально для решения традиционных проблем.

Вторая волна ЭД связана с публикацией Лоррейн Коуд «К респонсибилистской эпистемологии» (1984), в которой она ввела различие между двумя типами ИД: способностями и качествами интеллектуального характера. Поскольку последние тесно связаны понятием интеллектуальной ответственности, свой подход она назвала «респонсибилизм». Она определила ИД как качества ответственного познающего. Подход Коуд развили в своих работах Джонатан Кванвиг (1992), Джон Монтмаркет (1993), Линда Загзебски (1996). В частности, Загзебски в книге «Добродетели ума» впервые предприняла попытку дать синтетическое описание ЭД с точки зрения респонсибилизма. Поскольку Загзебски провозгласила возврат к Аристотелю в теории познания, то ее подход также называют неоаристотелизмом в эпистемологии. Под неоаристотелизмом здесь не понимается некая реконструкция (или деконструкция) учения Аристотеля о дианоэтических добродетелях. Речь скорее идет об использовании определенных понятий Аристотеля в дискурсе современной теории познания. Причем эта «кооптация» осуществляется не только из теории познания Аристотеля, но также из области его этики. И не только потому что интеллектуальные добродетели Аристотель обсуждает в труде, посвященном этике, но и потому что интеллектуальные добродетели в ЭД моделируются по образцу моральных добродетелей. Основная особенность второй волны – это преобладание интереса к понятиям «плотного смысла» (thick concepts) и объяснение «дисперсных понятий» (thin concepts) через «плотные»¹⁸⁷.

То, что объединяет релейабиллизм и респонсибиллизм – это проблема ценности знания, и, в целом, реабилитация аксиологического дискурса в эпистемологии.

¹⁸⁶ Anscombe G. Modern Moral Philosophy // Philosophy. 1958. № 33. P. 1–19.

¹⁸⁷ Данные термины будут объяснены в гл. 3.

С середины 2000-х гг. началось сближение этих двух ветвей ЭД, и некоторые авторы уже стали говорить не о двух видах ЭД, а о двух типах самих ИД, а ЭД предложили рассматривать как единый подход в теории познания. В то же время эти предложения, в большей мере, являются отдельными декларациями, а целостной концепции ЭД, на наш взгляд, не было создано. В данной монографии обосновывается двухуровневая концепция ИД, которая включает в себя и «релейабилитские» и «респонсибилитские» ИД.

Тем не менее, сначала необходимо рассмотреть становление понятия ИД в историческом контексте. Поскольку релейабилитизм возник исторически раньше, а респонсибилитизм появился, отчасти, как критический ответ релейабилитизму, то уместно начать с изложения идей релейабилитизма.

§ 2.2. Возникновение релейабиллизма. «Релейабиллизм процесса» Э. Голдмана

Сразу необходимо отметить, что релейабиллизм развивался в нескольких версиях, но здесь нас интересует развитие релейабиллизма в рамках эпистемологии добродетелей. К основным представителям релейабиллизма в эпистемологии добродетелей относятся Э. Голдман, Э. Соуза, Дж. Греко и Д. Притчард. К релейабиллизму также можно отнести уже упомянутую концепцию А. Платинги¹⁸⁸. Голдман изначально не называл свою концепцию эпистемологией добродетелей, но позже официально примкнул к лагерю сторонников ЭД. Позднее сторонники этого направления уже не использовали явно термин «надежный процесс», предпочитая понятия «добродетель», «компетенция», «навык» или «способность». Как считается, впервые понятие надежности в эпистемологическом контексте употребил Ф. Рамсей¹⁸⁹. В отечественной философии о релейабиллизме писали: М. В. Лебедев¹⁹⁰, А. З. Черняк¹⁹¹, В. А. Лекторский¹⁹², С. Д. Лобанов¹⁹³ и др.

Для понимания того, что представляет из себя релейабиллизм, сначала обратимся к *locus classicus* – статье Эрнста Соузы «Плот и пирамида: согласованность против оснований в теории познания», опубликованной в 1980 г.¹⁹⁴. Соуза исходит из трехчастного определения знания, которое сложилось в пост-Геттиер период в современной эпистемологии: знание как истинное обоснованное убеждение. Подход Соузы можно рассматривать и как стратегию поиска удовлетворительного определения знания в свете кейсов Геттиера. Как было показано в предыдущей главе, Э. Геттиер представил ряд кейсов, в которых показал, что трехчастное определение знания не является достаточным, поскольку оно не исключает роль эпистемической удачи из познавательного процесса, а удача не совместима со знанием. С тех пор в эпистемологии продолжались поиски определения знания, преодолевающего проблемы, которые ставят кейсы Геттиера. Это породило большое количество работ со сложным техническим анализом. Но поскольку к концу 1980-х гг. постепенно приходило осознание, что эпистемология здесь не продвигается и удовлетворительного противоядия для кейсов Геттиера не находится, то наступило разочарование по отношению к традиционным подходам в определении знания. Главным преткновением в этом определении знания является третье условие – обоснование. Проблема в том, как его трактовать. По этому поводу в традиционной теории познания сложилось два основных подхода, которые метафорически можно обозначить как «пирамида» (фундаментализм) и «плот» (когерентизм).

Фундаментализм как подход к обоснованию знания можно проследить еще от Аристотеля («Вторая аналитика»). В Новое время и Декарт, и Юм полагали, что знание имеет архитектурную структуру, где убеждения связаны между собой иерархическим образом. Отношения между разными уровнями убеждений в этой архитектонике несимметричны: одно поддерживает другое. Декарт и Юм расходились в том, что лежит в основании этой пирамиды. Декарт считал, что в качестве такого основания можно принять ясные и самоочевидные

¹⁸⁸ См. 1 главу, § 1.3.

¹⁸⁹ Рамсей Ф. П. Философские работы. В пер. В. А. Суровцева. Томск, 2003. С. 205.

¹⁹⁰ Лебедев М. В. Перспективы современных концепций надежности знания // Вопросы философии. 2007. №11. С. 119–132.

¹⁹¹ Черняк А. З. Эпистемология неравных возможностей. М.: Едиториал УРСС, 2004.

¹⁹² Лекторский В. А. О Классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии / Рос. Акад. наук, ин-т философии; Отв. ред. В. А. Лекторский. М.: ИФРАН, 2009. С. 7–24.

¹⁹³ О проблеме надежности знания и дилемме истина/знание // Вестник государственного гуманитарного университета. 2011. № 4(4). Киров. Научный журнал. С. 26–27.

¹⁹⁴ Sosa E. The Raft and the Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge // Midwest Studies in Philosophy, 1980. №5 (1). P. 3–26.

идеи. Юм в качестве оснований признавал чувственные впечатления. Важно, что в основании этой пирамиды должны находиться суждения, которые являются истинными без возможности ошибки. Данное условие является фатальным для фундаментализма, потому что трудно вообще найти такие суждения, которые не могли бы при определенных условиях оказаться ложными. Например, к очевидным суждениям Декарт относит «Бог существует». Но эта очевидность вовсе не была таковой для эмпириков. Но то же самое касается суждений, основанных на чувственном восприятии. Таким образом, фундаментализм неизбежно приводит к скептицизму. Если таких бесспорных оснований для пирамиды знания не существует, то поскольку пирамида устроена иерархически, она неизбежно рухнет. Какая альтернатива?

Другая альтернатива – когерентизм. Традиционно когерентизм связывают с идеалистическими концепциями. Но в XX в. он нашел сторонников среди позитивистов. Известная метафора Отто Нейрата гласит, что «мы подобны морякам, которым нужно переделать свой корабль в открытом море и которые не имеют возможности поставить его в док, чтобы использовать для этой цели новые лучшие материалы»¹⁹⁵. Знание можно уподобить плоту, который свободно плавает в море. Убеждения связывает между собой не опора на нерушимое и безошибочное основание, а взаимная слаженность, согласованность. Когерентизм отказывается от тезиса, что наши идеи каким-то образом должны быть связаны с реальностью. Подтверждением одной идеи является другая идея. Важно подчеркнуть, что критика фундаментализма со стороны когерентизма также заключается в том, что последний в качестве оснований предъявляет идеи, т.е. субъективные состояния ума: очевидные идеи (Декарт) или состояния чувственного восприятия (Юм).

В обеих концепциях – и в фундаментализме, и в когерентизме – присутствует то, что Соуза называет интеллектуалистской моделью обоснования. Обоснование убеждения зависит от определенного логического отношения между суждениями. Например, мое убеждение, что асфальт на улице мокрый, может быть обосновано с помощью пары суждений, связанных между собой логическим отношением *modus ponens*: 1) идет дождь; 2) если на улице идет дождь, то асфальт мокрый. Но когда я нахожусь в определенном субъективном состоянии – созерцаю очевидные идеи Декарта или испытываю ощущения, – я в любом случае не нахожусь в прямом контакте с реальностью. С этой точки зрения, аргумент против фундаментализма можно сформулировать в виде набора из четырех посылок и заключения.

1. Находясь в определенном ментальном состоянии (восприятие, рефлексия), мы не имеем прямого контакта с реальностью.

2. Если ментальное состояние не дает нам прямого контакта с реальностью, то оно не гарантирует от ошибки.

3. Если ментальное состояние не дает гарантию от ошибки, то оно не может служить основанием для познания.

4. Но в качестве основания для убеждения может быть только какое-то ментальное состояние.

5. Из пп. 1–3 вытекает, что для знания не может быть основания.

Однако интеллектуалистская логика обоснования может быть применена и для критики когерентизма. Согласно когерентизму, основанием для убеждения является принадлежность к некоторому взаимосогласованному классу убеждений. Тогда любое убеждение зависит от логической связи с цепью других убеждений. Но поскольку эта цепь суждений является замкнутой, постольку логически это будет классический порочный круг в объяснении. Помимо этого, поскольку существуют альтернативные когерентные системы, ни одна из которых не связана с реальностью, то невозможно выбрать из них правильную. Таким образом, если фунда-

¹⁹⁵ Нейрат О. Протокольные предложения / О. Нейрат // Эпистемология и философия науки. 2005. Т.6. № 4. С. 226–235.

ментализм логически ведет к скептицизму, то когерентизм логически ведет к релятивизму. В обоих случаях получаем неутешительный вывод – знания не существует.

Но, возможно, есть другой выход. Для этого Соуза предлагает обратиться к модели рассуждения в этике. В некоторых случаях невозможно решить, какой поступок является морально правильным. Этика добродетелей велит поступать так, как поступил бы человек обладающий добродетелями, т.е. стабильными морально положительными диспозициями поступать определенным образом. Возможно, что в эпистемологии следует поступить сходным образом. Тогда основанием для убеждения будет то, что оно является результатом действия надлежащих интеллектуальных добродетелей. В статье 1980 г. Соуза только вводит понятие добродетели (*virtue*).

Параллельно сходную идею обосновывает Э. Голдман в своей концепции релейабиллизма. Исторически первым типом релейабиллизма можно считать «релейабиллизм процесса» (*process reliabilism*) Голдмана¹⁹⁶. Голдман отождествляет обоснованное убеждение и убеждение, сформированное в результате действия интеллектуальной добродетели. Интеллектуальные добродетели он определяет как такие познавательные качества, которые производят у субъекта более высокое соотношение истинных убеждений над ложными, а, соответственно, интеллектуальные пороки как имеющие более низкое соотношение¹⁹⁷.

Свой подход Голдман называет теорией обоснованного убеждения. Это теория, которая призвана объяснить, почему некоторые убеждения обоснованы, а некоторые – нет. Объяснение должно быть субстантивным. Чтобы объяснение было субстантивным, оно не должно быть выражено в категориях того же рода, что и объясняемое. Оно должно объясняться через нечто иное. Голдман приводит параллель с этикой. Когда мы хотим объяснить, что значит, что поступок является правильным, мы должны взять какую-то неэтическую категорию, как-то: польза, удовольствие, счастье и т.д. Например, поступок является правильным, если он ведет к максимальному счастью для максимального количества людей (утилитаризм). Нельзя сказать, что нечто является морально правильным, потому что оно справедливо. Данное обоснование не будет субстантивным, потому что мы обосновываем одну этическую категорию через другую. То же можно отнести к эпистемологии. Теория обоснованного убеждения должна обосновывать убеждение в неэпистемических терминах. Эпистемические термины – это термины, относящиеся к знанию. К эпистемическим терминам Голдман относит: «знает, что», «обосновано», «считает обоснованным», «имеет причины полагать», «видит», «понимает», «устанавливает» и т.д. К неэпистемическим терминам он относит все чисто доксистические (относящиеся к вариациям убеждения), метафизические, модальные, семантические, синтаксические термины: «убежден, что», «истинно», «следует», «необходимо», «дедуцируемо из». Термин «вероятно» может употребляться как в эпистемическом смысле (например, «вероятно, завтра будет дождь»), так и в неэпистемическом смысле («вероятность выпадения дождя завтра составляет 80%»)¹⁹⁸.

Второе ограничение, которое должно быть наложено на любую теорию обоснования, согласно Голдману, состоит в том, что она должна давать «глубокое и не оставляющее неясности» объяснение, почему убеждение является обоснованным. Например, если мы скажем, что убеждение, что это яблоко красное, является обоснованным, потому что я вижу, что это яблоко красное, то такое обоснование не годится, так как всегда можно спросить: почему тот, кто видит яблоко, убежден, что он *обоснованно* видит яблоко красным.

Рассмотрим несколько кандидатов на определение обоснованности.

¹⁹⁶ Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // *Justification and Knowledge*, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1–23.

¹⁹⁷ Goldman A. Epistemic Folkways and Scientific Epistemology // *Philosophical Issues*. 1993. Vol. 3. P. 271–285.

¹⁹⁸ Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // *Justification and Knowledge*, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 1.

1. Если S убежден, что p (во время t), и p является несомненным для S , то убеждение S , что p , является обоснованным.

Проблема с данным определением заключается в том, что если «является несомненным для S » читать как «у S нет оснований не верить, что p », то тогда оно не отвечает условию 1), поскольку «основание» относится к эпистемическим терминам.

2. Если S убежден, что p , и p является самоочевидным, то убеждение S , что p , является обоснованным.

Здесь то же самое. Если «самоочевидный» означает что-то вроде «непосредственно обоснованный» или «интуитивно обоснованный», то тогда это условие относится к эпистемическим терминам. Если «самоочевидный» означает что-то вроде «истинный в силу значения слов» или «тот, кто понимает значение слов, соглашается с их истинностью», то в таком случае мы имеем дело с особым классом суждений, к которому относятся истины логики и математики, а также истинность высказываний, а также аналитические высказывания. О проблеме обоснованности аналитических высказываний мы писали в другом месте¹⁹⁹.

Голдман полагает, что теория обоснования должна показывать, что каузально вызывает и поддерживает, или «подпирает» (sustains), убеждение. Предполагается, что уязвимость, ущербность процесса формирования убеждения влияет на его обоснованность, как показано в кейсах Геттиера. Весь вопрос в том, что считать «хорошим» процессом формирования убеждения, а что считать «ущербным». Голдман предлагает отталкиваться от контрпримеров хорошей обоснованности и посмотреть, что в них не так. Такими контрпримерами он называет спутанное рассуждение, принятие желаемого за действительное, влияние эмоциональной привязанности, поспешное обобщение. Что у них общего? Согласно Голдману все они разделяют свойство ненадежности – они имеют тенденцию производить ошибки в большом числе случаев. Например, я бы не хотел, чтобы авиадиспетчер формировал свое убеждение по поводу того, свободна ли полоса для посадки моего самолета, выдавая желаемое за действительное. С другой стороны, стандартные процессы перцепции, запоминания, последовательного рассуждения и интроспекции являются надежными: те убеждения, которые они производят, в большинстве случаев оказываются истинными. В связи с этим Голдман предлагает нижеследующее определение обоснования.

Обоснованность убеждения (или, другими словами, позитивный эпистемический статус убеждения) «является функцией от надежности процесса или процессов, где (в первом приближении) надежность процессов состоит в тенденции процесса производить скорее истинные, чем ложные убеждения»²⁰⁰.

Обоснованность имеет степень. Например, если я имею перцептуальное убеждение, что я вижу перед собой горного козла, то обоснованность этого убеждения будет зависеть от того, увидел ли я его мельком издали или хорошо рассмотрел с расстояния в 10 метров (при прочих равных). Другими словами, процессы, отвечающие за зрительное восприятие, имеют тенденцию производить истинные убеждения в зависимости от того, на каком расстоянии мы воспринимаем объекты. То же самое касается и памяти. Краткое впечатление, которое не оставило существенного следа в памяти, будет производить неясные воспоминания, в отличие от ясного воспоминания, оставленного ярким событием. То же самое касается более сложных эмпирических и теоретических методов. Например, социологический опрос, основанный на случайной выборке, является более надежным, чем тот, который основан на субъективной выборке.

¹⁹⁹ См. подробнее: Karimov A. R., Kazakova V. A. Semantic and metasemantic notions of analyticity // Asian Social Science. 2014. Vol. 10. № 22. P. 285–290. Каримов А. Р. Аналитичность: от Канта до Фреге // Филология и культура. Казань: КФУ. 2013. № 3. С. 246–252. Karimov A. R. Analyticity and modality // Dialogue and Universalism. Journal of the International Society for Universal Dialogue. Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences. 2014. Vol. XXIV, № 3. P. 89–93.

²⁰⁰ Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas (Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. P. 12.

Понятие надежности Голдман относит к нечетким понятиям, с точки зрения логики. Мы употребляем такие понятия, как «богатый», «лысый», «старик», хотя не можем однозначно зафиксировать их экстенционал. Так же как нельзя точно определить, сколько нужно денег, чтобы быть богатым, сколько волос потерять, чтобы быть лысым, и т. п., так и нельзя точно определить, насколько обоснованным должно быть убеждение. Поэтому совершенная надежность, по Голдману, не требуется. Иногда надежный процесс формирования убеждения может давать ошибку. Отсюда следует, что обоснованное убеждение вполне может быть ложным.

Понятие «процесс формирования убеждения» также нуждается в прояснении. Голдман определяет процесс здесь как «функциональную операцию или процедуру, т.е. нечто, что порождает отображение определенных состояний – “входов” – в другие состояния – “выходы”»²⁰¹. В данном случае выходами считаются состояния убеждения в чем-то в данный момент, а в качестве входов могут быть предшествующие убеждения, восприятия, воспоминания, желания, надежды и т.д.

Еще одно условие концепции надежности знания: процесс, который приводит к обоснованному убеждению, должен быть контент-нейтральным, т.е. не учитывать содержание пропозиции. Данное условие, по Голдману, дает возможность избежать гипотетической ситуации, когда мы в качестве надежного процесса будем признавать, например, процесс вывода p всегда, когда Папа Римский говорит, что p . Если Папа Римский непогрешим, то подобный процесс будет весьма надежным. Тем не менее, далеко не все согласятся, что данный процесс является обоснованным. В рассматриваемом случае убеждение ограничено определенным контентом, а именно, что «Папа Римский говорит, что p ». Но, по условию, в качестве входных процессы должны допускать любые типы убеждений. Следовательно, данный случай не будет примером надежного процесса.

Последнее условие концепции надежности знания состоит в том, что конечным источником обоснования является внутренний когнитивный процесс, даже учитывая, что человек имеет дело с «внешним» миром. Все сводится к тому, как познающий обрабатывает внешний стимул. Внутренний процесс не означает, что здесь предполагается осознанный или целенаправленный процесс. Здесь речь идет о том, что обоснованное убеждение – это такое убеждение, которое производится надежными познавательными операциями. А под познавательными операциями имеются в виду действия познавательных способностей, внутренне присущих человеческому организму. Тогда:

«Если убеждение S , что p (во время t) является результатом надежного когнитивного процесса формирования убеждения (*belief-forming process*), то убеждение S , что p , является обоснованным»²⁰².

Голдман признает, что это условие является необходимым, но не достаточным. Дело в том, что надежные процессы могут иметь на «входе» различные убеждения. В результате, даже если сам процесс, например, память, является надежным, но на «входе» имелось ложное убеждение, то на «выходе» все равно получится ложное убеждение. Поэтому это условие дополняется еще одним:

«Если надежный когнитивный процесс “на входе” зависит от предшествующих убеждений, то он является условно надежным. Это значит, что он является надежным, при условии что входные убеждения сами являются результатом надежного когнитивного процесса»²⁰³.

Данное условие подразумевает, что убеждение не просто сформировано благодаря надежному когнитивному процессу, но и имеет надежную «родословную». Свою теорию обос-

²⁰¹ Там же. Р. 13.

²⁰² Goldman A. Reliabilism: What Is Justified Belief // Justification and Knowledge, ed. G. S. Pappas. Dordrecht, Holland: Reidel, 1979. Р. 15.

²⁰³ Там же. Р. 17.

нования Голдман называет исторической или генетической теорией и противопоставляет ее теориям «текущего временного среза» (*current time-slice theory*). Теории «текущего временного среза» рассматривают обоснованность как функцию от текущего эпистемического статуса убеждения. Примером такого рода теорий являются как фундаментализм (Декарт), так и когерентизм. Историческая теория обоснования делает ставку на историю того, как сформировалось убеждение. Поэтому Голдман называет свою теорию «исторический релайабилитизм». Примером генетической теории обоснования является платоновская теория припоминания. В исторической теории обоснования, в отличие от теорий «текущего временного среза», не предполагается, что субъект имеет привилегированный доступ к обоснованию собственных убеждений. Он *может* осознавать, почему его убеждение обосновано, но не обязан. Так же как можно знать, не зная, что ты знаешь, можно иметь обоснованное убеждение, не зная, что оно обоснованно. Допустим, убеждение изначально было обоснованно, но субъект со временем забыл, как именно оно было обосновано. Несмотря на это, оно продолжает оставаться обоснованным.

Был выдвинут ряд возражений против релайабилитизма процесса. Многие из них были преодолены в более поздних версиях релайабилитизма Э. Соузы и Дж. Греко.

1. Некоторые убеждения не требуют каузальной родословной. Например, это текущие феноменальные состояния (я испытываю боль) или логические или концептуальные отношения («холостяк есть холостяк» или «холостяк есть неженатый мужчина»). Ответ Голдмана заключается в том, что здесь все равно есть каузальная история (или когнитивный процесс), хоть и очень короткая, и неосознаваемая.

2. Мы можем себе представить такой возможный мир, в котором принятие желаемого за действительное будет надежным когнитивным процессом. Допустим, что в данном мире существует Добрый Демон, который делает реальными все желания. Тогда в данном возможном мире принятие желаемого за действительное будет обоснованным. Здесь может быть несколько ответов: 1) можно ограничить теорию только нашим миром; 2) можно ограничить теорию ближайшими возможными мирами, по крайней мере теми, где не существует Доброго Демона, который манипулирует объективными событиями; 3) можно, наконец, признать, что принятие желаемого за действительное не всегда является ненадежным процессом. Сам Голдман не склонялся ни к одному из этих вариантов. Нам ближе второй вариант.

3. Картезианский «Злой Демон». Это возражение против того, что релайабилитистские условия являются необходимыми для того, чтобы считать убеждения обоснованными. В мире Злого Демона Декарта чувства и способности суждения индивидов контролируются Злым Демоном. Таким образом, пользуясь своими способностями, которые они считают надежными, субъекты накапливают массу эмпирического и теоретического знания. Интуитивно кажется, что их убеждения являются обоснованными. По крайней мере, с нашей точки зрения, в актуальном мире их обоснованность ничем не отличается от обоснованности в мире Злого Демона. И там и там субъект ссылается на чувственное восприятие, память, умозаключение и т.п. Но из-за влияния Злого Демона их эмпирические и теоретические убеждения по большей части являются ложными; т.е. их познавательные процессы по большей части являются ненадежными. Таким образом, релайабилитист приходит к противоречию; он вынужден признать, что его способности в этом мире являются и надежными, и ненадежными.

На это можно ответить, что убеждения должны оцениваться не просто для нашего мира, а для «нормальных» возможных миров, т.е. тех, в которых актуально присутствуют качества нашего мира. Поэтому понятие надежности должно быть релятивизировано относительно возможных миров²⁰⁴.

²⁰⁴ Это важное возражение, поэтому мы будем возвращаться к данному вопросу при обсуждении более поздних версий релайабилитизма (в частности Дж. Греко), а также в 3 главе в параграфе, посвященном контекстуализму.

4. Проблема генерализации (*generality problem*). Проблему генерализации для релейабиллизма Кони и Фелдман формулируют следующим образом²⁰⁵. Допустим, что убеждение обосновано тогда и только тогда, когда оно произведено процессом, который надежно ведет к истинному убеждению. О каких процессах идет речь? Можно ли их конкретизировать? Предположим, что субъект смотрит на дерево. В это время, среди других, задействуются следующие процессы: визуально-инициированный процесс формирования убеждения, процесс отображения на сетчатке глаза образа с такими-то и такими-то характеристиками, процесс опознавания формы листа для определения типа дерева и т.д., а также бесчисленное множество других процессов. И все они должны быть надежными. Каждый данный случай служит примером многих, бесконечно многих, процессов. Так какой тип процесса должен быть надежным? Сказать, что это просто процесс релевантного типа, недостаточно. Например, некто скажет, якобы то, что требуется для победы лошади в забеге, – это обладание релевантными качествами. Но если не уточнить, какими качествами, то это заявление является лишенным объяснительной силы. Подобное решение не может быть *ad hoc* решением – процессы, которые являются надежными только для данного случая. Ответ должен, по мнению Кони и Фелдмана, касаться всех случаев. Как они считают, полная релейабиллистская теория должна уточнить все эти процессы. Однако поскольку, очевидным образом, она этого сделать не может, то, следовательно, релейабиллизм остается «радикально незавершенной» теорией. Это является, по их мнению, фатальным для любой версии релейабиллизма, а перспективы решения проблемы генерализации для релейабиллизма являются туманными²⁰⁶.

Настолько ли последнее возражение фатально для релейабиллизма, как полагают его оппоненты? Возможный ответ заключается в том, что наше понятие знания отвечает прежде всего практическим нуждам. Понятие знания используется для того, чтобы отличить хорошую информацию и хорошие источники информации для целей практического мышления. Тогда мы имеем прагматическое решение данной проблемы генерализации: релевантные параметры должны быть конкретизированы с учетом интересов и целей соответствующего рассуждения на практике. М. Хеллер в статье «Простое решение проблемы генерализации» также полагает, что релевантный уровень обобщения определяется прагматическим контекстом:

«“Надежный” – это совершенно обычное слово, которое в совершенно обыденных ситуациях применяется к конкретным случаям, которые являются проявлениями общих типов, имеющих разную степень надежности. Тем не менее, мы каким-то образом используем этот термин в повседневном дискурсе в контексте, релятивном по отношению к различным целям различных говорящих по различным поводам использования. “Надежный” есть также контекстуально зависимое понятие. Как только этот неувидительный факт понимается, мы видим, что проблема генерализации возникает лишь если на релейабиллиста накладываются неразумные требования. Неразумно требовать фиксированный принцип для выбора правильного уровня обобщения в том, что различается от контекста к контексту»²⁰⁷.

Другой подход к решению этой проблемы представлен Дж. Толли, который посвятил целую диссертацию этой проблеме²⁰⁸. Ответ Толли заключается в нескольких пунктах. В целом, Толли считает, что претензии к релейабиллизму не являются теоретически и концептуально обоснованными.

Толли начинает рассуждение с того, что релейабиллизм все-таки является философской теорией, а не естественно-научной. Возражение по поводу генерализации является слиш-

²⁰⁵ Conee E., Feldman R. The Generality Problem for Reliabilism // *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*. 1998. Vol. 89. № 1. P. 1–29.

²⁰⁶ Там же. P. 5.

²⁰⁷ Heller M. The Simple Solution to the Generality Problem // *Nous*, 1995. 29(4). P. 501–515.

²⁰⁸ Tolly J. Reliabilism and the generality problem. A Dissertation submitted to the Graduate School of the University of Notre Dame in Partial Fulfillment of the Requirements for the Degree of Doctor of Philosophy. Notre Dame, Indiana. USA. 2016.

ком требовательным для философской теории. Кони и Фелдман требуют, чтобы определение релайабилитета уточняло для каждого случая полный перечень надежных процессов, которые участвуют в данном примере. Возьмем в качестве примера любую философскую теорию, например, этику утилитаризма. Согласно утилитаризму, *X* является морально правильным, если он приносит максимальное благо максимальному количеству людей (Милль). Должна ли эта теория еще также объяснять, какое благо должно иметься в виду в каждом конкретном случае? Подобное кажется чрезмерным. С этой точки зрения, любая философская теория будет «радикально незавершенной».

Далее. Релайабилитизм – это теория обоснования, следовательно, она должна объяснять необходимые и достаточные условия для обоснования, что она и делает. Она объясняет, какой процесс подпадает под определение надежного: а именно, такой, который ведет скорее к истинному, чем к ложному убеждению. Теория может привести примеры надежных процессов, которые достаточны для понимания того, что подразумевается под надежным процессом, – что она опять же и делает. Должен ли при этом релайабилитизм присовокуплять *полный перечень таких процессов*? Это кажется абсурдным требованием.

Данное возражение, по Толли, является чрезмерным также в другом смысле. Оно, по-видимому, предполагает, что мы должны принять следующий принцип:

– для любой теории верно, что если после долгого и тщательного исследования мы не имеем завершенной теории некоторого понятия, то, возможно, данное понятие является несостоятельным.

На это Толли отвечает, что у нас нет полной и завершенной теории того, что понимать под понятием «стол». Следует ли отсюда, что столов не существует? То же в еще большей мере относится к абстрактным философским понятиям. Является ли полной и завершенной дефляционная теория истины? Очевидно, что нет. Может ли это быть доводом за то, что эта теория находится в стагнации?

Наконец, *quid pro quo* это возражение должно быть адресовано прежде всего тем, кто его выдвигает, т.е. представителям эвиденциализма (Кони и Фелдман). Имеется ли на данный момент полный перечень того, что можно считать доказательством для каждого конкретного случая?

Отсюда можно заключить, что претензии, предъявляемые к релайабилитизму в данном аргументе, не являются уникальными для релайабилитизма. И в целом, данное возражение является чрезмерным для философской теории.

§ 2.3. Релейабиллизм добродетелей (Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард)

С развитием релейабиллизма для более четкого позиционирования себя в рамках ЭД появился термин «релейабиллизм добродетелей» (*virtue reliabilism*), наиболее яркими представителями которого являются Э. Соуза, Дж. Греко, Д. Притчард. Э. Соуза (Университет Ратгерс, США) в фундаментальном труде «Эпистемология добродетелей» формулирует понятие добродетелей в релейабиллистском ключе²⁰⁹.

AAA-теория (Э. Соуза)²¹⁰. Для определения интеллектуальной добродетели Соуза использует в качестве аналогии стрельбу из лука. Когда лучник целится и стреляет, его выстрел можно оценить в трех отношениях. Во-первых, мы можем оценить, добился ли он своей задачи: в данном случае, попал ли он в цель. Во-вторых, мы можем оценить, был ли он ловким, проявил ли он мастерство лучника. Однако выстрел может быть точным и мастерским, но без того, чтобы успех можно было поставить в заслугу. Возьмем в качестве примера выстрел, который при нормальных условиях попал бы в цель. Но предположим, что ветер оказался слишком порывистым, поэтому он отклонил стрелу от первоначальной траектории полета. Тем не менее следующим порывом ветер вернул стрелу на прежнюю траекторию. Тогда выстрел будет точным и мастерским, но не точным благодаря мастерству (или не в полной мере благодаря ему). Он не является адекватным мастерству лучника. Таким образом, оценка выстрела может проводиться по трем параметрам: точность (*accuracy*), мастерство (*adroitness*) и адекватность (*aptness*). Эту структуру оценки Соуза называет AAA-структурой по первым буквам английских слов, составляющих критерии оценки.

Соуза утверждает, что убеждения также попадают под AAA-структуру оценки. Мы можем выделить 1) точность убеждения, т.е. его истинность; 2) его мастерство, т.е. проявление в нем эпистемической добродетели или компетенции; и 3) его адекватность, т.е. его истинность благодаря компетенции субъекта²¹¹.

Третье условие – это то, что позволяет решить проблему Геттиера. Как справедливо отмечает А. А. Шевченко, сам по себе факт реализации какой-то надежной способности, даже если он соединяется с истинным убеждением, еще недостаточен для знания²¹². Необходимо еще, чтобы это истинное убеждение возникло благодаря этой способности, а это и есть условие адекватности по Соуза.

Еще одно свойство убеждения, которое вводит Соуза, это «безопасность» (*safety*). По Соуза, это свойство является общим для любого действия. Соуза называет действие безопасным, если оно нелегко терпит неудачу, нелегко не достигает своей цели. Для безопасности убеждения достаточно, что оно нелегко может быть неистинным. По определению Соуза, убеждение, что *p*, является безопасным, если скорее всего *p*²¹³.

Также Соуза вводит понятие «чувствительности» (*sensitivity*) убеждения. Это контрфактическое качество, которое Соуза определяет следующим образом: убеждение субъекта *S*, что *p*, является чувствительным тогда и только тогда, когда если бы не *p*, то субъект *S* (скорее всего) не имел бы убеждения, что *p*.

²⁰⁹ Sosa E. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. Oxford University Press. Kindle Edition. 2007.

²¹⁰ См. также: Прусь И. Е. Эпистемология Эрнеста Созы и другие теории знания // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. 2017. № 1. С. 36–44.

²¹¹ Там же. Р. 227.

²¹² Шевченко А. А. Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. 2016. №4. С. 89.

²¹³ Там же. Р. 235.

Убеждение может быть безопасным, не будучи при этом чувствительным. Примером являются радикальные скептические сценарии. Допустим, что я являюсь мозгом в чане. Убеждение «Я не мозг в чане»²¹⁴ безопасно, но не является чувствительным, т.е. оно нелегко окажется ложным. Маловероятно, что я мозг в чане. Но если все же оно ложное, то я все равно думал бы, что оно истинное. Если я все же мозг в чане, я все равно не думал бы, что я мозг в чане. В этом смысле Соуза защищает здравый смысл Мура против скептиков, которые, на его взгляд, смешивают эти два качества убеждений.

Но даже безопасность Соуза считает чрезмерным требованием к знанию. Предположим, что меня ударили, и я чувствую сильную боль. На основании этого я формирую убеждение, что у меня сильная боль. Но возможно, что меня просто слегка ударили, и я чувствую просто некий дискомфорт, хотя убеждаю себя, что чувствую сильную боль. Это, может быть, связано с видом крови или состоянием ипохондрии. Однако я все равно знаю, что претерпеваю сильную боль, если меня действительно сильно ударили. Хотя это мое убеждение будет не безопасным, поскольку я мог быть убежденным в этом даже в случае дискомфорта, а не настоящей сильной боли.

Согласно Соуза, знание требует не совершенной безопасности, а по крайней мере – безопасности относительно основания (*basis-relative safety*). Чтобы убеждение стало знанием, требуется лишь, чтобы оно, по крайней мере, имело некоторое основание, которое нелегко могло бы иметь, если было бы ложным, – некоторое основание, которое оно могло бы (скорее всего) иметь, только если оно истинно. Когда убеждение, что ты испытываешь сильную боль, основано на твоей сильной боли, оно удовлетворяет этому требованию. И это несмотря на то, что оно не является совершенно безопасным, поскольку ты мог легко думать, что у тебя сильная боль, хотя ты просто испытывал некий дискомфорт.

Убеждение является чувствительным относительно основания тогда, когда оно базируется на таком основании, что если бы было ложно, что *p*, то субъект не легко был бы убежден, что *p*. Тогда правдоподобно, что для знания требуется не совершенная чувствительность, а чувствительность относительно основания (*basis relative sensitivity*).

Подобное разграничение позволяет дать альтернативное решение проблемы скептицизма, довлеющей над теорией познания с ее возникновения. При этом данное решение формулируется независимо от экстерналистского подхода к обоснованию, хотя совместимо с ним. Это решение Соуза формулирует в нескольких пунктах.

1. Отрицать требования скептика, что знание должно быть совершенно чувствительным и даже чувствительным по отношению к основанию.

2. Указать на интуитивное преимущество требования безопасности над требованием чувствительности.

3. Предположить, что скептик смешивает требования чувствительности и требования безопасности.

4. Заключение, что скептик не опровергает здравый смысл, поскольку, с точки зрения здравого смысла, нас интересует безопасность относительно основания, а не чувствительность относительно основания.

Поскольку Соуза устанавливает два требования для знания, то возникает вопрос, каким образом они связаны. Вытекает ли напрямую безопасность из его адекватности? Необязательно. Рассмотрим еще раз кейс со стрельбой из лука. Предположим на этот раз, что 1) стрелок принял наркотик, который снижает его мастерство до такого уровня, что он легко может промахнуться; 2) метеорологические условия таковы, что порыв ветра легко может отклонить стрелу от цели. Другими словами, этот выстрел легко может не попасть в цель, или в термино-

²¹⁴ См. мысленный эксперимент Х. Патнэма «мозг в чане». Патнэм Х. Разум, истина и история / Пер. с англ. Т. А. Дмитриева, М. В. Лебедева. Издательство: М.: Практикс, 2002.

логии Соузы, не является безопасным. Тем не менее, если все же выстрел окажется точным, то в этом нельзя отрицать заслуги стрелка, поскольку он все равно будет точным благодаря мастерству, т.е. адекватным. То, что выстрел мог легко не попасть в цель из-за сниженного уровня мастерства или метеорологических условий, делает его небезопасным, но не неадекватным.

Более того, действие может быть безопасным, но неадекватным. Предположим, что Добрый Демон всегда обеспечивает, что выстрел лучника попадает в цель, манипулируя полетом стрелы. В этом случае выстрел будет безопасным, хотя и неадекватным, потому что является точным не благодаря мастерству лучника.

Для корректного действия познавательных компетенций необходима также соответствующая среда. Возьмем опять наши перцептуальные убеждения, т.е. убеждения, сформированные на основе чувственного восприятия. Предположим, что вы видите поверхность, которая выглядит красной при нормальных условиях. Но предположим, что, без вашего ведома, освещение в данном месте контролируется каким-то шутником, так что эта поверхность могла быть освещена таким образом, что она кажется белой. Ваше убеждение, что вы видите перед собой красную поверхность, является адекватным. Но трудно сказать, что вы *знаете*, что поверхность является красной, поскольку вы предполагаете, что ваша способность зрительного восприятия осуществляется при нормальных условиях. Но эти условия контролируются шутником, и эта поверхность могла бы казаться белой. Таким образом, необходимо добавить еще одно условие:

– для любого корректного убеждения, что p , корректность этого убеждения может быть атрибутирована соответствующей компетенции, только если оно происходит из реализации этой компетенции в подходящих условиях, и если реализация ее в этих условиях не слишком легко порождает ложные убеждения²¹⁵.

В случае если действует шутник, субъект адекватно убежден, что перед ним белая поверхность. Но он не адекватно убежден, что он адекватно убежден, что перед ним белая поверхность. Иными словами, субъект имеет «животное» знание (*animal knowledge*), но не имеет рефлексивного знания, что поверхность является белой, поскольку он не учитывает изменения окружающей среды. В этом проблема любого перцептуального знания, потому что оно не обязательно предполагает рефлексивность. «Животное» знание здесь необязательно понимать буквально как знание животных. (Хотя в зоопсихологии, в принципе, принято приписывать животным желания, убеждения и даже знание). Животное знание Соузы определяет как соответствующее AAA-структуре, т.е. адекватное, потому что точное благодаря компетенциям. Тогда рефлексивное знание можно определить как адекватное убеждение, которое сам субъект адекватно считает адекватным, т.е. это убеждение второго уровня по поводу убеждения первого уровня. Животное, если оно вообще способно иметь знание, не имеет рефлексивного знания. Но человек может иметь чисто животное знание в данном выше смысле, если он не потрудился сделать его объектом своей рефлексии. Более точно: S обладает животным знанием, что p , только если:

- 1) p истинно, и
- 2) убеждение S , что p произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями S .

S обладает рефлексивным знанием, что p , только если:

- 1) p истинно, и
- 2) убеждение S , что p произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями S ; и

²¹⁵ Sosa E. *Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Volume I. Oxford University Press, 2007. P. 319.

3) *S* имеет истинное убеждение, что *p* произведено одной или несколькими интеллектуальными добродетелями, каковое убеждение само, в свою очередь, произведено интеллектуальными добродетелями *S*.

Какие условия для познания мы должны считать нормальными? Соуза признает, что невозможно дать такое определение, которое включало бы все условия, необходимые и достаточные для знания. Любое такое перечисление будет необходимо неполным. Но он не считает это концептуальной проблемой. Очевидно, что кислород необходим для того, чтобы субъект *S* знал, что *p*. Но никто же не считает, что определение знания неполно, если оно не включает условия, что без кислорода человек не может познавать. Такое требование было бы абсурдным. В конце концов, так можно прийти и к выводу, что необходимым условием познания является Большой Взрыв (или Господь Бог).

Согласно Соузе, о знании можно говорить в определенной степени. Семантика глагола *знать* в обычном словоупотреблении вроде бы не позволяет атрибутировать степень к знанию. Кажется, что можно что-нибудь либо знать, либо не знать, нельзя знать что-то в большей или меньшей степени. Тем не менее, ААА-структура оценки предполагает, что знание может иметь степени, по меньшей мере, в 3 отношениях:

- Насколько точным является его убеждение;
- Насколько была проявлена та или иная компетенция;
- В какой мере точность убеждения зависит от проявленной компетенции.

Запомним эту мысль, так как в дальнейшем мы будем обосновывать подход к ЭД, с точки зрения которого знание также имеет степени²¹⁶.

В более поздних публикациях Соуза усовершенствовал свою систему и дополнил ААА-структуру SSS-структурой. Аббревиатура «SSS» означает, соответственно: «seat» (основание), «shape» (форма) и «situation» (ситуация). Эту новую структуру он поясняет на примере:

«Что касается способности к вождению автомобиля, к примеру, то мы можем различать между: а) самой внутренней компетенцией, которая заложена в мозге, нервной системе и теле, и которая сохраняется даже когда человек спит или пьян; б) более широкую внутреннюю компетенцию, которая требует также находится в определенной форме, т.е. быть в сознании, трезвым, внимательным и т.д.; и с) полную компетенцию или способность к хорошему вождению (на определенной дороге, в определенной местности), которая также требует, чтобы субъект находился в подходящем окружении, дорога была ровной, соответствующем образом освещена и т.д.»²¹⁷.

Все это может быть применено и к познавательной компетенции. Согласно Соузе, эти два триплета с учетом понятий безопасности и чувствительности, а также животного и рефлексивного знания целиком описывают эпистемическую ситуацию, в которой находится субъект. Если выполняются ААА-условия и SSS-условия, тогда мы имеем определение надежного знания. Соответственно, в разных скептических аргументах не выполняются какие-то из компонентов этих триплетов.

Одним из ведущих представителей современного релайабиллизма является также Дж. Греко (Университет Сент-Луиса, США). Греко обосновывает идею, что знание есть успех благодаря способности (или благодаря превосходству, или добродетели)²¹⁸. Греко считает, что этот тезис касается эпистемической нормативности, т.е. нормативного статуса, которым обладает знание. Понятие успеха благодаря способности выходит за пределы эпистемологии и существует в любой области человеческой деятельности. Таким образом, в любой человеческой

²¹⁶ См. 3 главу.

²¹⁷ Sosa E. Epistemology. Princeton, N. J.: Princeton University Press. 2017. P. 191–192.

²¹⁸ Greco J. Knowledge and Success from Ability // Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition. (Jan., 2009). Vol. 142, No. 1. P. 17–26.

деятельности, где возможен успех, можно провести разделение между успехом благодаря способности и успехом благодаря удаче. Греко приводит в пример футбольного игрока, который может забить гол благодаря своим способностям (например, когда Пеле забивает гол, точно целясь в угол ворот), и обычного игрока, который намереваясь сделать пас, случайным образом попал в угол ворот. Знание в данном случае рассматривается как частный случай этого более общего вида. Греко дает следующее определение знания:

S знает, что *p*, тогда и только тогда, когда *S* убежден в истине (в отношении *p*), потому что убеждение *S*, что *p* произведено интеллектуальной способностью²¹⁹.

Выражение «потому что» здесь призвано указать на каузальное объяснение. Идея Греко состоит в том, что в случаях знания факт, что у *S* есть истинное убеждение, что *p*, объясняется фактом, что *S* убежден благодаря способности: «Когда мы говорим, что *S* знает, что *p*, мы имеем в виду, что это не просто случайность, что *S* истинно верит в *p*. Напротив, мы имеем в виду, что *S* занимает правильную позицию в отношении *p*, потому что *S* рассуждал подходящим образом, или воспринимал вещи адекватно, или хорошо помнил и т.д. Мы имеем в виду, что правильное убеждение должно быть вызвано собственными способностями субъекта, а не слепой удачей, или случайностью, или чем-то еще»²²⁰.

Важным аргументом в пользу философской теории является ее объяснительный потенциал, т.е. способность решать проблемы в своей области. В отсутствие возможности эмпирической проверки философской теории аргумент к наилучшему объяснению может быть решающим аргументом в пользу философской теории. По мнению Греко, ЭД предоставляет решение проблемы Э. Геттиера. Данную проблему он рассматривает на примере кейса Чизома:

Кейс «Овца». Субъект полагает, что в поле есть овца. Для него этот факт очевиден. Но предположим, что он ошибочно принял собаку за овцу, поэтому он вовсе не видит овцу. Тем не менее, хотя этого и не подозревает сам субъект, на другой части поля действительно есть овца²²¹.

Греко предполагает, что в кейсах Геттиера и Чизома субъект имеет истинное убеждение, но субъект имеет истинное убеждение не благодаря способности. Следовательно, здесь отсутствует каузальная связь между убеждением и способностью. Поэтому там, где субъект действительно обладает знанием, тот факт, что субъект обладает им благодаря способности, объясняет, почему у *S* истинное убеждение. В кейсах Геттиера – не объясняет. В них каузальная цепь является девиантной. Согласно Греко, субъект имеет истинное убеждение благодаря способностям, только если 1) эти способности формируют важную и необходимую часть общего целого каузальных факторов, которые порождают истинное убеждение; и 2) никакие другие факторы не мешают способностям субъекта.

Способность может быть развитой в большей или меньшей степени. Например, игрок в футбол может быть хорошим игроком для низшей лиги, но плохим игроком для высшей лиги. То же касается познавательных способностей: архитектор будет лучше разбираться в особенностях строений, а ботаник определять тип растения по форме листа. В этом проявляется контекстуалистский подход Греко к объяснению способностей.

Но данный подход не применим ко всем разновидностям кейсов Геттиера. Рассмотрим кейс Голдмана:

Кейс «Фасады амбаров». Генри путешествует на автомобиле по сельской местности и видит перед собой амбар. На основании этого он убежден, что объект, которой он видит – это амбар. Но, хотя Генри не знает об этом, вся местность в этом районе уставлена фасадами

²¹⁹ Там же. Р. 18.

²²⁰ Greco J. Knowledge as Credit for True Belief // Michael DePaul & Linda Zagzebski (eds.), *Intellectual Virtue: Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford: Oxford University Press. 2003. P. 111–134.

²²¹ Chisholm R. *Theory of knowledge* (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1977. P. 105.

амбаров, которые неотличимы на первый взгляд от настоящих амбаров (возможно, в данной местности проводятся съемки голливудского фильма). Тем не менее, Генри случайно проезжает мимо единственного настоящего амбара, так что он смотрит на настоящий амбар²²².

В данном случае каузальная связь между убеждением и способностью присутствует. Так что для объяснения этого случая нужна другая стратегия. Греко предлагает такое альтернативное объяснение. Способности, как правило, релевантны в отношении окружения. Например, в обычном случае гольфист Тайгер Вудс легко может засадить мяч в лунку с 10 шагов. Но предположим, что в данной местности ураганный ветер, поэтому ему будет сложно попасть в лунку даже с 3 шагов. Или, например, он не может этого сделать ночью в полной темноте. Поэтому, когда мы приписываем кому-то способность, например, загонять мячи в лунку, мы имеем в виду, что эта способность будет реализовываться в подходящих условиях. Когда игрок в бейсбол *X* имеет способность ударять по бейсбольному мячу, мы также имеем в виду, что эта способность эффективна относительно определенной окружающей среды. Например, в случае если бы игрок играл в бейсбол в зоне военных действий, он вряд ли смог бы целиком сосредоточиться на игре, а вместо этого думал бы о том, не зацепит ли его шальная пуля. Значит, у *X* есть способность играть в бейсбол в определенной окружающей среде. Соответственно, в кейсе с фальшивыми амбарами у Генри нет способности различить амбары и фасады амбаров. Греко дает следующее определение связи способности с релевантным окружением:

«*S* обладает способностью *A* относительно окружения *E* в классе релевантных ближайших возможных миров, где *S* в *E* имеет относительно высокую степень достижения успеха»²²³.

Кроме того, нам представляется, что здесь необходимо понимать, что имеется в виду под каузальной связью между убеждением и способностями. Предположим, что убеждение в том, что Генри видит перед собой амбар, является знанием, если оно возникает благодаря способности. Это можно понимать двояко. Можно сказать, что когнитивный успех здесь лучше всего объясняется его способностью. А можно сказать, что когнитивный успех демонстрирует способность. В первом случае это было бы неправильно. Но во втором понимании это вполне допустимо. В конце концов, Генри действительно демонстрирует некоторую способность.

Греко также объясняет, что вопрос, почему в кейсах Геттиера субъект не обладает знанием, возникает из-за того, что эпистемически добродетельное поведение, с помощью которого он формирует истинное убеждение, не является самым явным (*salient*) объяснением, почему они получают истинное убеждение. Вместо чего в объяснение вкрадывается посторонний случайный элемент.

В более поздней работе Греко развивает свою теорию и определяет знание как разновидность достижения, понимая достижение очень широко. В частности, на обложке его монографии «Достижение знания» изображен игрок в бейсбол, ударяющий по мячу²²⁴. Общая идея Греко такова: *знание есть вид достижения (achievement), которое познающему можно поставить в заслугу (credit)*. Свою концепцию он также называет *субъектный релайабилитизм (agent reliabiliam)*, так как центральную роль в нем играет понятие знания как когнитивного достижения субъекта.

Для Греко эпистемология имеет дело с ценностями. В частности, он пишет: «Когда мы говорим, что кто-то знает что-то, мы делаем ценностное суждение. Мы подразумеваем, например, что его суждение более предпочтительно, чем чье-то простое мнение. Но тогда атрибуция знания имеет нормативное и ценностное измерение. *Эпистемология – это нормативная дисциплина* (курсив наш. – А. К.)»²²⁵.

²²² Goldman A. Discrimination and perceptual knowledge // Journal of Philosophy, 1976. №73. P. 771–791.

²²³ Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity Kindle Edition. 2010. Kindle Location 959.

²²⁴ Там же. Kindle Location 57.

²²⁵ Там же. Kindle Location 61.

С точки зрения ЭД, нормативность не должна пониматься в традиционном, деонтологическом смысле – как нормативность правил или норм. Деонтологическая концепция норм в эпистемологии традиционно пытается установить какие-то правила, которым должно следовать познание. Эти правила могут быть такого вида: «В X поступай Y » или «В условиях X разрешено поступать Y ». Напротив, *аретическая концепция нормативности определяет нормативные свойства убеждений через имеющие ценность свойства людей*, т.е. стабильные диспозиции или черты характера, которые составляют ИД субъекта. Согласно Греко, добродетели должны включать три компонента: 1) ответственность в эпистемическом поведении субъекта и 2) надежность в 3) достижении эпистемического успеха. Объединяя эти три условия, Греко предлагает следующее определение эпистемической нормативности:

«Убеждение S , что p , имеет релевантный для знания нормативный статус (имеет все нормативные свойства, которые требует знание) тогда и только тогда, когда S верит в истину, потому что убеждение S является эпистемически добродетельным»²²⁶.

Само по себе релейабилитское условие является нормативно релевантным. Согласно Греко, эпистемически лучше, если убеждения субъекта сформированы надежно, а не иначе. Если убеждение сформировано ненадежно, это его недостаток с эпистемологической точки зрения. Учитывая это, неудовлетворительность простого релейабилитизма процесса Голдмана состоит в том, что он недостаточно нормативен:

«Знание есть превосходное (*superior*) состояние. Должно быть что-то хорошее и заслуживающее похвалы в человеке, который знает, по сравнению с человеком, который просто имеет мнение. Однако убеждения могут быть сформированы с помощью надежного процесса, но тем не менее не иметь этого превосходного статуса. Релейабилитизм оставляет за скобками это нормативное измерение знания. Как кажется, он вообще упускает из виду ценностную составляющую эпистемической оценки»²²⁷.

Понимание эпистемической нормативности с точки зрения ЭД означает, что знание объясняется в терминах «превосходств личности», под которыми Греко понимает такие превосходства, как интеллектуальные способности. Но поскольку Греко рассматривает способности как диспозиции на уровне личности (*person-level*), постольку его концепция и называется «субъектный релейабилитизм».

Греко рассматривает следующий кейс, изначально предложенный Платингой против релейабилитизма²²⁸:

Кейс «Повреждение мозга». Предположим, что у S есть такое редкое повреждение мозга, одно из следствий которого заключается в том, что оно надежно вызывает истинное убеждение в том, что у субъекта повреждение мозга. Даже если этот процесс совершенно надежен, тем не менее кажется, что никто не может прийти к знанию на этом основании.

На это Греко отвечает, что в данном случае отсутствует успех благодаря способности. Такие «странные» способности как «повреждения мозга» не могут быть способностями в релевантном смысле, т.е. релевантном для знания. Если способность является добродетелью, она должна быть стабильной в ближайших возможных мирах. Понятие возможных миров для определения знания использовал Э. Голдман²²⁹. Модальное определение знания предложено также Д. Притчардом²³⁰.

Возможное возражение против субъектного релейабилитизма заключается в том, что он не дает адекватного объяснения врожденного знания. Вкратце, кажется неправильным пони-

²²⁶ Там же. Kindle Location 586.

²²⁷ Greco J. *Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*. Kindle Edition. 2010. Kindle Locations 81-82.

²²⁸ Plantinga A. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press, 1993.

²²⁹ Goldman A. *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.

²³⁰ См. далее в этом параграфе.

мать врожденное знание как достижение. Также кажется неправильным понимать врожденное знание как нечто, что можно поставить в заслугу познающему. Греко предлагает различать два смысла выражения «успех благодаря способности»: в первом смысле истинное убеждение субъекта является результатом реализации релевантной интеллектуальной способности. Во втором случае знание есть истинное убеждение, которое (частично) конституирует интеллектуальные способности²³¹. Идея Греко заключается в том, что человеческие существа вполне могут иметь когнитивные способности, структурированные врожденно определенным образом. Например, как считал Кант, наше пространственное восприятие может быть структурировано врожденным знанием определенных пространственных отношений. В этом смысле врожденное знание также «завязано» на способностях. Соответственно, такое знание также является знанием «благодаря способности».

Еще одним представителем современного релайабиллизма в эпистемологии добродетелей является Д. Притчард (Университет Эдинбурга, Великобритания). Он сформулировал так называемую «слабую версию» ЭД.

Любая теория знания должна сформулировать условия, которые по отдельности являются необходимыми и все вместе достаточными для знания. Такая теория должна иметь форму: S знает, что p , тогда и только тогда, когда 1), 2), 3), где 1), 2), 3) – это условия, которые являются необходимыми и достаточными для знания. Соответствует ли этим требованиям эпистемология добродетелей?

Сформулируем еще раз определение знания в эпистемологии добродетелей:

1. (ЭД) S знает, что p , тогда и только тогда, когда истинность убеждения S , что p – иными словами, когнитивный успех S , – обусловлена реализацией его интеллектуальной добродетели.

Это определение, согласно Притчарду, можно толковать двояко²³²:

1. (Сильная версия ЭД) Когнитивный успех S обосновывается *исключительно* благодаря интеллектуальным добродетелям.

2. (Слабая версия ЭД) Когнитивный успех S является, *в целом*, демонстрацией использования интеллектуальных добродетелей S .

Притчард утверждает, что определение ЭД может быть принято только в слабой версии. Но тогда оно не соответствует требованию, что представленное условие должно быть необходимым и достаточным для знания. Для обоснования этого он приводит два аргумента: проблема кейсов Геттиера и проблема коммуникативного знания.

Кейс «Стрелок» (модификация кейса «Фасады амбаров»). Лучник стреляет по единственной обычной мишени, тогда как все остальные мишени окружены силовым полем, которое отталкивает стрелы. Когда лучник стреляет в единственную нормальную цель он 1) попадет; 2) его попадание обусловлено его способностями. Но этого недостаточно, если мы не учитываем внешние условия. Он мог легко промахнуться, если бы стрелял в другую цель. По аналогии, если мы не учитываем условия среды, истинное убеждение благодаря способностям не является знанием. Таким образом, ЭД не формулирует достаточные условия знания.

Греко на это возражение отвечает следующее²³³. Как мы уже установили в предыдущем параграфе, способности следует рассматривать по отношению к подходящим условиям. Поскольку в кейсе «Фасад амбара» Голдмана и в кейсе «Стрелок» Притчарда имеются такие условия, относительно которых у стрелка X *нет способности* попадать по мишеням (в случае с фасадами – нет способности отличать настоящие фасады от фальшивых), то его успехи в данном случае не являются успехами *благодаря* способности.

²³¹ Greco J. Achieving Knowledge: A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity Kindle Edition. 2010. Kindle Location 1065.

²³² Pritchard D. The Value of Knowledge // The Harvard Review of Philosophy, 2009. Vol. 16. P. 2–19.

²³³ Greco J. The value problem // Routledge Companion to epistemology. Edited by Sven Berneker and Duncan Pritchard. Routledge. London and New-York, 2011. P. 219– 231.

Вторая проблема, которую ставит перед Эд Д. Притчард, это проблема коммуникативного знания. Этой проблеме у нас посвящена отдельная глава²³⁴. Здесь ограничимся следующими замечаниями. В целом, мы согласны с тезисом Притчарда, что знание не обязательно обусловлено исключительно интеллектуальными добродетелями. Могут быть дополнительные ситуативные факторы, которые влияют на познание. Но *этот вывод не вытекает из аргументов, которые сам Притчард выдвигает против сильной версии ЭД*. Как мы видим, ЭД эффективно решает проблему с кейсами Геттиера и, как мы намерены показать в дальнейшем, справляется также и с проблемой коммуникативного знания. Мы полагаем, что интеллектуальные добродетели играют наиболее важную роль для порождения наших убеждений (включая коммуникативное знание). Но они не обязательно должны быть единственной причиной. Данный тезис более полно будет развернут в дальнейших параграфах. Здесь же подходит следующая аналогия для иллюстрации этого тезиса. Мать рождает ребенка, и в этом смысле мать является наиболее явной причиной появления ребенка на свет. Но ведь в процессе порождения ребенка участвуют и другие факторы. Помимо отца, к ним относятся другие люди, которые помогали ребенку родиться, – акушеры, гинекологи. Косвенно для факта рождения здорового ребенка также важными являются: питание, экология, эмоциональная среда вокруг матери и множество других факторов, включая тот факт, что для жизни матери и ребенка, например, необходимы кислород, определенная температура воздуха и даже масса электрона. В этом смысле дать исчерпывающий список всех условий, которые необходимы и достаточны для рождения ребенка, не представляется возможным. Но все это не мешает нам сказать, что ребенка рождает мать. То же самое, по аналогии, можно отнести и к роли интеллектуальных добродетелей для познания. Множество других факторов влияют так или иначе на процесс формирования убеждений, но мы будем защищать тезис, что интеллектуальные добродетели являются наиболее важным фактором.

Собственный подход Притчард называет «эпистемология добродетелей с критерием анти-удачи» (*anti-luck virtue epistemology*)²³⁵, так как его особенностью является решение известной проблемы Геттиера с помощью эпистемологии добродетелей. Суть подхода Притчарда заключается в том, что субъекту необязательно ставить в заслугу когнитивное достижение, чтобы он обладал знанием, достаточно, чтобы субъект сделал какой-то нетривиальный вклад в процесс познания. Притчард комбинирует ЭД с идеей «безопасности» Э. Соузы, которую он трактует как модальное понятие. Чем более безопасной является эпистемическая среда, тем меньший когнитивный вклад требуется от субъекта для того, чтобы его истинные убеждения можно было рассматривать как знание. В формулировке Д. Притчарда модальное определение знания звучит следующим образом: для любого субъекта S , если субъект знает пропозицию p , тогда почти во всех ближайших мирах, в которых субъект формирует убеждение, что p , таким же способом, что и в актуальном мире, его убеждение истинно²³⁶.

В модально безопасной среде (т.е. в таком возможном мире, где твои выводы не легко могут оказаться ложными) вклад, основанный на добродетельных способностях субъекта, может быть весьма малым. Но в ситуации, когда атмосфера является эпистемически проблематичной, только активное использование интеллектуальных добродетелей, по Притчарду, может превратить просто истинное убеждение в знание.

Представляется, что подход Притчарда путем введения понятия модально безопасной эпистемической среды, в целом, решает для ЭД проблему ценности знания, о которой подроб-

²³⁴ См. главу 5.

²³⁵ Pritchard D. The Nature and Value of Knowledge: Three Investigations. New York: Oxford University Press, 2010.

²³⁶ Pritchard D. Epistemic Luck. Oxford: Oxford University Press, 2005.

нее мы поговорим в следующем параграфе. Но если мы хотим развивать «сильную версию» ЭД, то проблема коммуникативного знания все же остается²³⁷.

²³⁷ Более подробно о проблеме коммуникативного знания см. главу 5.

§ 2.4. Проблема ценности знания

Почему знание является более ценным, чем просто правильное мнение? Традиционный ответ, который находим у Платона в «Меноне» и «Теэтете», заключается в том, что знание более ценно, чем простое мнение, потому что связано с обоснованием. Но это трехчастное определение привело к пост-геттиеровскому тупику, поэтому необходимо было искать новые подходы. Кроме того, с практической точки зрения между знанием и правильным мнением по поводу того, как попасть из пункта А в пункт Б, нет принципиальной разницы – оба приведут в пункт Б. Как мы покажем, эта проблема может быть нивелирована с помощью эпистемологии добродетелей.

Допустим: *S* знает, что *p* тогда и только тогда, когда он/а проявляет некоторую интеллектуальную добродетель, и следовательно, заслуживает похвалу за своё истинное убеждение в том смысле, в котором человек, просто имеющий истинное убеждение, еще не заслуживает похвалы.

Критики релейабиллизма полагают, что он не может объяснить, чем знание более ценно, чем просто обоснованное мнение. Согласно процессуальному релейабиллизму, субъект знает, что *p*, тогда и только тогда, когда: 1) *p* истинно; 2) *S* убежден, что *p* истинно; 3) убеждение *S*, что *p*, произведено надежным процессом; 4) анти-геттиеровское условие соблюдено. Но, как полагает У. Джонс, при таком определении непонятно, чем знание лучше просто истинного мнения: «Вкратце, если дан концептуальный каркас релейабиллизма, то нет причины заботиться о том, с помощью какого метода мы пришли к истине, если она является истиной. Мы ценим более хороший метод потому, что мы ценим истину. Но это не говорит нам, почему мы должны ценить истинные убеждения, полученные с помощью данного метода, больше, чем другие истинные убеждения, полученные с помощью менее надежного метода» (например, с помощью гадания на чайниках)²³⁸. Очевидно, что хорошо, если наши убеждения соответствуют релейабиллистскому критерию, так как это будет означать, что они будут скорее всего истинными. Но если данное мое убеждение истинно, то в чем смысл его соответствия релейабиллистскому требованию? Если известно, что это убеждение истинно, то кажется, что тот факт, что процесс, который сформировал его, обычно производит истинные убеждения, не делает это убеждение более значимым. Данный аргумент еще называют аргументом давления истины (*swamping argument*). Поскольку истина является высшей ценностью, то ее ценность нивелирует даже ценность надежности.

1. Знание равно надежно произведенному истинному убеждению (простой релейабиллизм).

2. Если данное убеждение истинно, его ценность не возрастает, если оно произведено с помощью надежного процесса.

3. Следовательно, знание не является более ценным, чем ненадежно произведенное, но при этом истинное убеждение.

Л. Загзевски полагает, что надежность познавательного процесса автоматически не добавляет ценность истинному убеждению. В защиту этой позиции она приводит следующий пример²³⁹. Чашка хорошего кофе, который произведен надежной кофемашиной (т.е. такой, которая регулярно делает хороший кофе), не лучше, чем чашка такого же по качеству кофе, который произведен ненадежной кофемашиной. Но убеждение в своих релевантных аспектах не отличается от кофемашины. Следовательно, истинное убеждение, сформированное путем надежного процесса, не лучше, чем истинное убеждение, сформированное в результате нена-

²³⁸ Jones W. E. Why Do We Value Knowledge? // American Philosophical Quarterly, 1997. Vol. 34 (4). P. 423–439.

²³⁹ Zagzebski L. The search for the source of epistemic good // Metaphilosophy. 2003. Vol. 34, № 1/2. P. 15.

дежного процесса, например, гадания на чайных листьях. В обоих случаях ценность зависит от того, насколько процесс способствует успеху – истинному убеждению или хорошей чашке кофе. Но поскольку нужный эффект достигнут, то уже не важно, каким способом он достигнут. В случае с кофе ценность хорошего эспрессо не повышается от того, что он произведен надежной кофемашиной, если вкус кофе – это все, что имеет значение. Точно так же ценность истинного убеждения не повышается от того, что оно получено с помощью надежного процесса, если истина – это все, что имеет значение. Такое понимание базируется на условии веритизма:

(Веритизм) Единственное, что имеет значение в познании, это достижение истины.

Таким образом, проблема возникает, если к реляйабиллизму прибавить веритизм. Здесь можно провести аналогию с эстетикой. Допустим, что кто-то рассуждает, что ценность произведения искусства, если оно является прекрасным, не уменьшается от того, что она произведена путем случайного пролития красок на холст. Или другой пример. 1000 рублей, которые я нашел на улице, не являются менее ценными, чем 1000 рублей, которые я заработал, хотя последний метод является более надежным в плане получения денег.

Голдман предлагает два независимых решения проблемы ценности знания для реляйабиллизма²⁴⁰.

Первое решение: условная вероятность. Согласно этому решению, если истина была получена благодаря надежному процессу, то возникает некое новое обстоятельство, которого не существует, если такого надежного процесса не существовало. И это обстоятельство является эпистемически ценным. Что это за свойство? Это свойство делать более вероятным, что наши будущие убеждения (такого же типа) будут истинными. Вероятность здесь понимается объективно. Это решение может быть проиллюстрировано примером с кофе. Если эспрессо получился хорошим в результате работы надежной кофемашины, то вероятность того, что следующая чашка эспрессо также будет хорошей, выше, чем в случае, если кофе был сделан на ненадежной кофемашине. Такое свойство надежной кофемашины является весьма ценным. Конечно, подобный вывод основан на индукции, а индукция может ошибаться. Но в целом, если метод оказался надежным в одном случае, высока вероятность, что он окажется надежным в последующих случаях.

Второе решение: автономизация ценности. По Голдману, условная вероятность объясняет, почему надежная истина обычно, но не всегда является более ценной, чем просто истина. Суть аргумента заключается в том, что надежность имеет автономную ценность, т.е. ее ценность независима от того, ведет данный конкретный процесс к истине или нет. Голдман приводит аналогию с деньгами. Деньги могут приносить нам некие блага: товары, услуги, удовольствия, и т.д. Но не всегда деньги приносят ожидаемое благо. Например, деньги могут быть потрачены на акции, которые позже потеряли в цене из-за банкротства компании. Но тот факт, что в данном конкретном случае деньги не приносят благо, не делает их неценными в принципе. То же самое касается надежного процесса. Надежный процесс ценен сам по себе, даже если в данном случае он не приводит к своей цели – истине. Иными словами, надежный процесс имеет независимую автономную ценность.

К решению проблемы ценности знания обращается Э. Соуза²⁴¹. В терминологии Соузы, знание ценно, потому что является адекватным, т.е. истинным благодаря компетенции. Он приводит аналогию с искусством. Почему мы считаем ценным произведение искусства? Предположим, мы наслаждаемся грациозными движениями балерины, мы восхищаемся и аплодируем им. Но потом мы узнаем, что танцовщица была в состоянии наркотической интоксикации, а ее движения были всего лишь спотыканиями и не более того. Соуза полагает, что для

²⁴⁰ Goldman A. I., Olsson E. J. Reliabilism and the Value of Knowledge // A. Haddock, A. Millar, & D. H. Pritchard (Eds.), *Epistemic Value* Oxford University Press, 2009.

²⁴¹ Об этом см.: *Прись И. Е.* Проблема ценности знания // *Философия и культура*. – 2017. – № 5. – С.26–35.

многих это стало бы разочарованием. Все-таки мы заплатили не за то, чтобы видеть спотыкания, какими бы грациозными они ни были. Мы заплатили за то, чтобы увидеть перформанс, продукт артистического мастерства и контроля. «Мы получаем удовольствие от лицезрения грации движения, это истинно, но мы получаем особое удовольствие, зная, что эта грация обязана балерине, а точнее ее искусству. Именно ее действиями мы обычно восхищаемся и их ценим»²⁴². В данном примере именно движения под контролем танцовщицы являются предметом нашего восхищения.

Другой пример можно взять из живописи. Предположим, говорит Суза, мы смотрим на полотно в музее и восхищаемся рисунком на нем. А что если это полотно на самом деле просто заплатка, закрывающая дыру в стене на время ремонта? И, соответственно, рисунок на полотне получился путем того, что оно случайно обтерлось о стену со свежей краской? Предположим далее, что под этим полотном не успели убрать табличку, которая посвящена одному из полотен Пикассо. Мы по-прежнему будем восхищаться им, даже после того, как узнали его истинное происхождение? Суза убежден, что нет, потому что есть разница. Конечно, не сам тот факт, что полотно было написано Пикассо придает ему художественную (но, возможно, не рыночную) ценность. Наше восхищение не обязательно должно возрастать от того, что мы прочитали табличку с именем художника. То, что ценится, – это само произведение искусства, а не тот факт, что оно создано кем-то. Однако Суза настаивает: «Обычно имеет значение, результатом чего явился рисунок: просто случайного трения об окрашенную поверхность или благодаря артистическому гению [...] Происхождение имеет значение. Как отмечено, случайное трение не является произведением искусства»²⁴³.

По аналогии, то же самое верно и для эпистемологии. Действительно, если принять простой релейабиллизм процесса Голдмана, то здесь трудно возразить что-то против примера с кофемашиной. Если истина является единственной ценностью, то ценность процесса является чисто инструментальной, так же как если единственной ценностью является ценность вкуса жидкого кофе, то труд выращивающих кофе, производящих его и приготавливающих его является чисто инструментальным. Однако в представленной модели оценки убеждения на основе ААА-структуры истина является лишь одним из компонентов. Убеждение должно соответствовать критерию адекватности, а именно быть истинным благодаря компетенции. А для рефлексивного убеждения это дополнительное условие – адекватное восприятие адекватности первого уровня. Поэтому так же, как и в искусстве, в эпистемологии, по замечанию Сузы, акцент должен делаться не просто на результате, а на том, каким образом получен этот результат. В ЭД это – истинное убеждение благодаря интеллектуальной добродетели. Как пишет Суза: «Когда успех, интеллектуальный или практический, атрибутируется субъекту, он получен благодаря способности (компетенции, навыку или добродетели), сидящей (sitting) в субъекте, и чья реализация достигает успеха в его действии или [интеллектуальной] установке»²⁴⁴.

²⁴² Sosa E. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I: Kindle Edition. 2007. Kindle Location 669–670.

²⁴³ Ernest Sosa. A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge, Volume I. Kindle Edition. 2007. Kindle Location 681–682.

²⁴⁴ Там же.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.