



Проблемы определения знания (Отклик на панельную дискуссию, опубликованную в предыдущем номере журнала)¹

А.З. ЧЕРНЯК

В статье А.Л. Никифорова «Понятие знания: подходы и проблемы»² два объекта критики – рассуждения Э. Геттиера и концепция, определяющая знание как истинное обоснованное верование или убеждение (belief). Я не считаю аргументацию Геттиера и его выводы чем-то особенно важным для современной эпистемологии, но не думаю, что на этом основании следует отбросить и то понимание знания, от которого он отталкивался. Критика Александра Леонидовича, однако, склоняет именно к этому.

Никифоров заинтересован в ответе на вопрос: «...что такое знание и в каких формах оно существует?». Он предполагает, что пренебрежение к этой теме «...объясняется тем, что ответ на поставленный выше вопрос был известен и не вызывал особых сомнений. Этот ответ давала философия науки». Знание с этой точки зрения (в несколько упрощенной, по признанию самого Никифорова, формулировке) есть «...то, что выражается обоснованным, общезначимым, интерсубъективным предложением или системой таких предложений». Ответ на вопрос: «Является ли знанием обоснованное истинное убеждение?» следует незамедлительно: «Нет, конечно! Чего тут обсуждать?». Но почему здесь нечего обсуждать? А потому что, согласно выбранному определению, знание выражается предложением или системой предложений, а верования не тождественны предложе-

¹ Подготовлено при поддержке гранта РГНФ № 09-03-00624а.

² Никифоров А.Л. Понятие знания: подходы и проблемы // Эпистемология & философия науки. 2009. № 3. С. 61–73.



ниям. Знание, таким образом, не может быть истинным обоснованным верованием просто по определению.

Далее, Александр Леонидович утверждает, что верования не могут быть знаниями, так как представляют собой пропозициональные установки, а «знание в философском смысле выражается в суждениях, а сами установки выражают не знание, а лишь отношение субъекта к знанию». Зависимость аргумента от выбранного определения очевидна. Таким же манером Никифоров критикует и значимость для эпистемологии анализа выражений обыденного языка. Он пишет: «Может быть, в каком-то смысле интересно рассмотреть вопрос о том, что означает слово «знает» в обороте «S знает, что P», но к пониманию того, что такое «знание» этот вопрос не имеет никакого отношения». Конечно, если отношение субъекта к суждению не может быть знанием, то анализ его психологических установок и, соответственно, значений их описаний, вероятно, не существенен для понимания знания (хотя это еще не обязательно значит, что он не имеет к пониманию знания вообще никакого отношения). Вот только утверждение, что отношение субъекта к суждению не может быть знанием, выводится прямо из определения знания. Ценность подобного вывода для понимания знания состоит в том, что в случае его истинности он поддерживает одну стратегию определения знания против других. Однако эта ценность нивелируется, если вывод тривиально следует из определения, которое он поддерживает.

Выбранное Никифоровым определение знания, несомненно, имеет свои привлекательные стороны, и мы, скорее всего, понимаем под знанием что-то подобное, говоря о знании как некоем запасе общедоступных средств решения разнообразных практических и теоретических задач и наследии человеческой цивилизации, например. Но из этого еще не следует, что черты, демонстрируемые другими образцами, идентифицируемыми с результатами познания – например, индивидуальные или коллективные убеждения – должны быть исключены из рассмотрения при определении знания, независимо от того, насколько они похожи на черты, делающие какие-то познавательные результаты знаниями в других – допущенных к рассмотрению – случаях. Может быть, понятие знания, основанное на идее знания, предложенной именно той философией науки, которой Никифоров отдал свое предпочтение, является наилучшим; но вряд ли это можно показать, просто отвергая другие подходы к анализу знания, потому что они не соответствуют этому пониманию.

Но, может быть, у этого аргумента другой смысл? Никифоров признает, что некоторые виды исследований, не основанные на предпочитаемом им понятии знания, могут иметь эпистемологическое значение. Может быть, он хочет указать на бессодержа-



тельность или не подлинность проблематики (не могу решить) именно данного, критикуемого подхода? Но если так, то почему именно этот подход заслуживает столь жесткой критики? Ведь многие социологи знания и другие критики философии науки исходят из похожих определений, допускающих индивидуальный уровень знания. Единственное, что мне приходит на ум и на что указывают сожаления Никифоров по поводу теоретических пристрастий некоторых его коллег, – что причина кроется в том, какое место занимает этот подход в современной эпистемологии. Действительно, статьи «Знание» в современных англоязычных философских энциклопедиях предлагают концепцию знания как истинного обоснованного верования в качестве стандартного и общепринятого определения. Множество книг и статей, посвященных обсуждению знания, некритически используют это понимание знания в качестве предпосылки исследования. Есть основания говорить о формировании парадигмы в эпистемологии, альтернативной философии науки.

Но если мы вправе поставить под сомнение эпистемологическую релевантность или осмысленность постановки вопросов, предполагающих одно определение знания, то мы, пожалуй, должны быть готовы к тому, что любое исследование знания, начинающееся с определения, может быть поставлено под сомнение по той же самой причине. Вопрос «Почему именно эти, а не какие-то другие черты или образцы *должны* определять, что есть знание?» уместен относительно любой выбранной концепции знания – не только концепции знания как истинного обоснованного верования. Поэтому адекватная теория знания, на мой взгляд, не должна избегать обоснования выбранной стратегии определения. Что говорит по этому поводу Никифоров помимо того, что верование не может быть знанием согласно его собственному определению знания?

Он указывает на то, что за критикуемым подходом не стоит та уважаемая философская традиция, на которую ссылаются его апологеты: что Платон, Декарт и другие не имели в виду под знанием истинное обоснованное верование. Но развитие этого аргумента требует проведения специального историко-философского исследования. Другие основания его позиции даны в его определениях и тезисах. Это, прежде всего, критерии отличия знания от верований и мнений: *«В отличие от веры и мнения, знание – это то, что нуждается в обосновании и может быть обосновано. – Почему? – Потому, что знание интерсубъективно: оно принадлежит не одному, а многим, и чтобы его приняли многие, оно нуждается в обосновании»*. Никифоров хочет провести четкую границу между областью знаний и областью верований: *«...область верований составляют такие идеи, которые мы при-*



нимаем без рассуждений, которые не требуют обоснования, которые отвечают нашему чувству жизни. Сюда относятся не только религиозные идеи, но и все то, во что мы верим в нашей обыденной, повседневной жизни». Как само это разграничение, так и роль интерсубъективности и обоснования в его проведении, вызывает вопросы.

Если к области верований относится все, во что мы верим, то это плохо согласуется с определением верования как того, что не просто принимается без рассуждений, но и не требует обоснования. Что касается принятия без рассуждений как существенной характеристики верований, то если под рассуждением понимается, что причиной принятия верования не является логический вывод, сделанный субъектом, то с этим можно, в принципе, согласиться. Но если под этим понимается отсутствие среди причин принятия верования каких-либо оснований субъекта верить в то, во что он верит, то это не так очевидно. Если я спрашиваю у прохожего, не вызывающего у меня подозрений, «Как пройти на улицу Ленина?» и принимаю его ответ на веру, это еще не значит, что тон его голоса, его внешний вид, особенности поведения, построение фразы и другие черты, которые я мог заметить в краткий период общения с ним и которые могут быть свидетельствами за или против того, чтобы принимать на веру его слова, не являются моими основаниями доверять ему.

Отсутствие оснований, в свою очередь, не исключает нужды в обосновании. Если, говоря о том, что верования не требуют обоснования, Никифоров имеет в виду, что обоснование есть обоснование истинности или ложности, а верим мы всегда только в то, что не поддается верификации или в принципе не верифицируемо, то это крайне сомнительно. Я верю, что Земля круглая, и то, во что я верю, считается верифицируемым положением дел. Если же Александр Леонидович имеет в виду, что верования не нуждаются в обосновании по самой своей психологической природе, то это не соответствует базовому пониманию верований в рамках критикуемого подхода, где верование может быть истинным или ложным, если может быть истинным или ложным суждение, отношение к которому это верование реализует.

Вера может иметь разную ценность для субъекта: для религиозного человека его религиозные верования очень важны – *поэтому* они часто не требуют обоснования, а если возникнут какие-то сомнения, то он, скорее, предпочтет их игнорировать, чем прибегнет к обоснованию. А насколько общей или распространенной является такая установка, зависит уже больше от психологии: многие богословы не бегали от сомнений, несмотря на свою религиозность, и допускали возможность и даже полезность обоснования веры. Но далеко не все обыденные верования мы ценим так



же высоко и по тем же причинам; некоторые ценны для нас лишь постольку, поскольку полезны: но полезность нуждается в демонстрации, демонстрация или доказательство полезности обосновывает данное верование. Иногда верование полезно постольку, поскольку оно связывает нас с истинным суждением: тогда доказательство полезности верования, фактически, сводится к обоснованию истинности соответствующего суждения. Следовательно, такие верования нуждаются в обосновании. Если я считаю, что Земля круглая, и понимаю под словом «Земля» и под словом «круглая» то же, что и все, это, скорее всего, не выражает мою личную оценку связи между данной геометрической формой и Землей и, следовательно, не относится к тому, что Никифоров определяет как область мнений, куда входят «...идеи, выражающие мое субъективное отношение к вещам и явлениям, мои личные оценки и мои вкусы». Конечно, такое верование можно считать ценностным предпочтением в том смысле, что оно связывает данное положение дел с определенной системой ценностей, но это – эпистемологическая система ценностей, та самая, которая и делает познание специфическим видом деятельности. Если бы было иначе, относительно меня и данного верования должно было бы выполняться следующее условие: если я считаю, что p , и мне предъявляют такие основания, что $\sim p$, которые я признаю перевешивающими те основания, которые у меня есть считать, что p , то если я не перестаю считать, что p , то это значит, что положение дел « p » я ценю больше, чем « $\sim p$ », независимо от того, как обстоят дела на самом деле. Но с моим отношением к круглости Земли дело обстоит иначе: я не ценю круглость Земли саму по себе или по эстетическим, или религиозным соображениям, а именно за то, что это, как я считаю, часть моего знания о мире. Поэтому я заинтересован в том, чтобы обоснование моего верования коррелировало с обоснованием истинности соответствующего суждения.

Вызывает вопросы и определение области мнений: если под субъективным отношением к вещам понимаются только личные оценки и вкусы, то определение области мнений существенным образом зависит от определения области вкусов и оценок. Но это – не такое простое дело. Некоторые предложения описывают факты; что является, а что не является фактом, определяет наше мировоззрение: есть вещи, о которых мы можем высказываться в утвердительном ключе, но которые традиционно не относятся к области фактов потому, что наука не может устанавливать факты подобного вида. Так, тот, кто считает, что убивать детей плохо, скорее всего, выражает свою личную оценку определенных действий, сформированную в системе моральных ценностей, но вряд ли – какой-то моральный факт. Однако это так, лишь постольку, поскольку моральным фактам отказано в существовании. Но у этого мнения есть много сторонников, и не только они, но и общество



заинтересовано в том, чтобы их было еще больше, а, следовательно, это мнение нуждается в обосновании в той мере, в какой обоснование представляет собой средство привлечения сторонников. Конечно, в этом случае обоснование не имеет непосредственного отношения к обоснованию истинности предложения; но оно может быть обоснованием истинности, если включает ревизию области фактов в пользу существования моральных фактов. С другой стороны, тот, кто считает, например, что Косово – часть Сербии, вроде бы выражает свое отношение к географическому факту. Но это также можно трактовать и как выражение личной оценки, продиктованной политическими интересами и предпочтениями. Мнение, выражающее противоположный политический интерес, будет конфликтовать с данным по поводу трактовки географии и, таким образом, все равно затрагивать области фактов и нуждаться в обосновании одних суждений о фактах против других.

Источник зависимости знания от обоснования Никифоров находит в интерсубъективности знания. Но интерсубъективность тогда должна расшифровываться так, чтобы исключать возможность интерсубъективности верований и мнений. Он описывает интерсубъективность знаний как их принадлежность не кому-то одному, а многим. Но как именно знание принадлежит многим? И почему верование не может принадлежать многим? Если знание принадлежит многим так, что не принадлежит в строгом смысле никому из них, то, строго говоря, ни о ком просто нельзя сказать, что он что-то знает. Если так, то не очень понятно, в каком же смысле знание все-таки принадлежит многим и в каком смысле люди знают что-то о мире, в котором живут. Если последовательно развивать этот взгляд, то следует ли признать подлинным субъектом знания человечество в целом или идеальное научное сообщество? Такая позиция требует серьезного обоснования. Но в другом месте Никифоров пишет, что знание все-таки «...*может быть передано от одного к другому*», а значит, может находиться в личном распоряжении индивида.

Но если знание принадлежит многим, потому что принадлежит каждому из этого множества, то совершенно очевидно, что так же точно можно говорить (как это и делают часто) об интерсубъективных верованиях: это разделяемые многими отношения к одним и тем же суждениям, предложениям или теориям. Если под интерсубъективностью понимается возможность принадлежать разным субъектам или возможность передачи от одного субъекта другому, а верование определяется как *тип* отношения к суждению – например, как принятие или не принятие, или согласие или не согласие, – то субъективные психологические процессы и состояния, реализующие это отношение, не будут существ-



венными характеристиками верования и невозможность передать другому свое психологическое состояние не исключает возможность передачи другому своего отношения к суждению, т.е. верования. Не могу утверждать, что всегда, когда говорят о знании как о веровании, под верованием имеют в виду именно это, но, во всяком случае, такая трактовка верования необходима, чтобы имели смысл понятия общих, совместных, коллективных верований, единоверцев и единомышленников и т.п.

Интерсубъективность, таким образом, не обязательно отличает знание от верования; и если интерсубъективность является причиной, по которой возникает нужда в обосновании и возможность обоснования, обоснование не может быть исключительной прерогативой знания. Сомнительно также, что нужда в обосновании и возможность обоснования всегда имеют одну и ту же причину. Первое обусловлено требованиями критического мышления, заинтересованностью в результате и ценностью сомнений для получения результата, второе – принятыми критериями и нормами обоснования. Суждение « $23353453 + 346776878 = 370130331$ » можно обосновать, но вряд ли нуждается в обосновании, если никого не интересует.

В конце концов, Никифоров готов признать индивидуальное согласие или несогласие с суждением отношением субъекта к знанию. Тогда, очевидно, это отношение может быть правильным или неправильным в одном из двух смыслов (или в обоих сразу): оно может быть обоснованным или необоснованным и адекватно или неадекватно обоснованным. С точки зрения приоритета концепции научного знания под адекватным обоснованием уместно понимать соответствие оснований субъекта соглашаться с суждением основаниям, верифицирующим это суждение в науке. Как бы мы не определяли знание, я думаю, важно с эпистемологической точки зрения, чтобы те, кто отвечает за производство образцов знания – в рассматриваемом случае, это – ученые, имели в основном правильные отношения к знанию. И теория, объясняющая, как это возможно, будет иметь эпистемологическое значение, независимо от выбора класса образцов знания: а это – именно те теории, которые объясняют, какие обоснования индивидуальных верований хороши с точки зрения приоритета познания. В этой связи я не понимаю, почему нельзя приписывать ученому, совершающему открытие, признанное наукой, и имеющего правильное отношение к этому результату, собственно знание того, что он открыл и что наука признала, или почему это знание должно быть ущербной или неполноценной формой знания.

Никифоров считает, что «...только философия науки и опирающаяся на нее эпистемология способны сегодня дать внятный ответ на вопрос о том, что такое знание». С этим можно было бы и не спорить: автор имеет право на свое мнение. Но в науке,



как известно, могут происходить достаточно глобальные изменения: если то, что можно (на определенном этапе) назвать правильным отношением к знанию, начинает доминировать среди ученых, то это может привести к изменению условий верификации и, соответственно, состава научных знаний. Философы науки по-разному оценивают такую возможность и по-разному интерпретируют подобные изменения. Но если только допустить, что наука может не представлять собой процесс последовательного накопления знаний, подчиненный универсальным принципам рациональности, то, сохраняя приверженность стратегии определения знания по лекалу, задаваемому образцами научного знания, в этом случае неизбежно окажешься релятивистом и антиреалистом в отношении знания. Я не хочу сказать, что реалисты правы, а антиреалисты нет или что релятивизм это плохо: просто в этом случае сохранить объективность и реализм понятия знания можно только в рамках какой-то другой исследовательской программы. И изучение условий знания чего-то индивидом или сообществом индивидов представляет собой вполне приемлемый вариант, если только исходно не наложен запрет на трактовку каких-либо индивидуальных состояний как состояний знания. Такой запрет исключает эту альтернативу и, следовательно, ограничивает диапазон доступных решений некоторых важных эпистемологических проблем.