

Изпълзващото се знание

Дейвид Люис

Дейвид Люис (1941-2001) е един от най-големите философи в аналитичната традиция. Най-известните му приноси са в областта на модалната логика и анализа на контрафактуалните изказвания. В излязлата през 1986 г. нашумяла книга *On the Plurality of Worlds* (заглавие, звучащо като отглас от това на диалозите, издадени от Бернар дьо Фонтенел през 1686), Люис защитава крайна форма на модален реализъм, според която освен нашия съществуват безкраен брой възможни светове, съответстващи на полето на логическите възможности.

Роден в Оберлин, щата Охайо, американският философ прави важни приноси и към други области на аналитичната метафизика, като теорията на т.нар. *supervenience*, както и към теорията на конвенциите и философията на съзнанието. Почти през цялата си кариера преподава в Принстън, като многократно гостува в Австралия.

В настоящата статия, един от неговите късни текстове, Люис подлага на сложен анализ понятието за познание, разработвано от аналитичната философия през втората половина на ХХ век. Той се стреми да покаже, че неговата сложност идва не толкова от сложната му структура, колкото от една комплексна прагматика, зависеща от контекста, в който приписваме знание някому. Подобно на други текстове на Люис статията се отличава не само с острия си анализ, но и със синоптичния си поглед върху проблема и специфичното си чувство за хумор. Тя е един от важните, цитирани и емблематични текстове в съвременния епистемен контекстуализъм.

Публикуваният тук превод е по: *Australasian Journal of Philosophy* 74 (4), December 1996.

Превод от английски език: **Красимира Криворова и Огнян Касабов**

Знаем много.* Знаем какво ядат пингвините. Знаем, че преди телефоните звъняха, а днес пищят, когато някой се обажда. Знаем, че Есендън спечелиха Големия финал през 1993 г. Знаем, че ето тук има ръка, а ето тук и друга.

Разполагаме с най-различни видове всекидневно знание и дори го имаме в изобилие. Да се съмняваме в това би било абсурд. Във всеки случай да се съмняваме в това по сериозен и траен начин би било абсурд; и дори временното и философско съмнение под въздействието на аргумент е до известна степен малко странно. Факт на Мур е, че знаем много. Това е от онези неща, които знаем много по-добре, отколкото знаем предпоставките на който и да е философски аргумент за обратното.

Освен че знаем много от онова, което е всекидневно и банално, мисля, че знаем много от това, което е интересно и езотерично, и спорно. Знаем много за неща, които не сме виждали: като например микроскопични частици и фундаментални полета, да не говорим за белъто на този и онзи. Понякога дори знаем какво е имал предвид авторът със своите писания. Но нека по тези въпроси да се съгласим да не се съгласяваме мирно с поборниците на „пост-познанието“. Най-баналните и обикновени части от нашето знание са вече достатъчен проблем.

Защото веднага щом се захванем с епистемология – систематичното философско изследване на познанието, – срещаме убедителен аргумент, че не знаем почти нищо. Скептическият аргумент не е нещо ново или чудно. Той е просто това: изглежда сякаш знанието трябва да бъде по дефиниция непогрешимо. Ако твърдиш, че S знае P и все пак допускаш, че S не може да елиминира определена възможност, в която не- P , тогава определено изглежда сякаш си допуснал, че S в крайна сметка не знае P . Да говорим за погрешимо знание, знание въпреки неелиминирани възможности за грешка, просто звучи противоречиво.

И слепец може да види докъде ще доведе това. Пуснете своите параноични фантазии на воля – сценарии на ЦРУ, халюциногени в чешмяната вода, измамни конспирации, дори Лукавия– и скоро ще разберете, че неелиминирани възможности за грешка са навсякъде. Те са разбира се пресилени, но все пак възможности. Те прояждат дори нашето най-всекидневно знание. Никога нямаме непогрешимо знание.

* Благодаря на мнозина за ценните обсъждания на този материал. Благодаря най-вече на Peter Unger; а също и на Stewart Cohen, Michael Devitt, Alan Hajek, Stephen Hetherington, Denis Robinson, Ernest Sosa, Robert Stalnaker, Jonathan Vogel, както и на рецензента на *Australasian Journal of Philosophy*. Благодаря също и на библиотеката Boyce Gibson Memorial и на колежа Ормънд.

Никога – е, почти никога. Някои твърдят, че имаме непогрешимо знание за някои прости, аксиоматично необходими истини, а също и за собствения ни настоящ опит. Те твърдят, че просто няма как да греша, че една част от частта на дадено нещо е самата тя също част от това нещо; или пък, че ми се струва сега (както седя на клавиатурата) точно сякаш чувам цъкащи шумове, наслагващи се върху постоянно бучене. Някои твърдят това. Други го отричат. Няма значение; нека се съгласим поне за целите на спора. Това не е достатъчно. Ако разполагаме само с толкова непогрешимо знание, а знанието е все пак по дефиниция непогрешимо, тогава разполагаме всъщност с много малко знание – не с изобилстващото всекидневно знание, което мислехме, че имаме. Това все още е абсурдно.

Значи знаем много; знанието трябва да бъде непогрешимо; и все пак разполагаме с погрешно знание или с никакво (или почти никакво). Приклепени сме между скалата на фалибилизма и водовъртежа на скептицизма. И двете са лудост!

И все пак фалибилизмът е по-малко натрапчивата лудост. Той изисква по-рядко поправки на това, което искаме да кажем. И така, ако съм принуден да избирам, избирам фалибилизма. (А така казваме всички ние.) Можем да свикнем с него и някои вече са го направили. В това няма нищо успокояващо – знаем, че хората могат да привикнат към най-шантавите философски казвания, които можем да си представим. Ако сте доволни фалибилисти, то моля, бъдете честни, наивни и чуйте отново: „Той знае и все пак не е елиминирал всички възможности за грешка.” Дори когато сте притъпили своя слух, не звучи ли *отново* подобен открит фалибилизъм погрешно?

По-добре фалибилизъм, отколкото скептицизъм; но все пак по-добре да избегнем избора. Мисля, че можем. Ще бъдем тревожно близо до скалата, а също и тревожно близо до водовъртежа, но ако управляваме внимателно, можем – едва почти – да избегнем и двете.

Може би виновникът е теорията на познанието. Може би тази необикновена игра ограбва нашето знание. Може би не знаем много във всекидневния живот; но може би, когато добре се вгледаме в своето знание, то изчезва. Но само когато се вгледаме в него по-добре, отколкото здравомислещият никога прави във всекидневния живот; само когато пуснем своите параноидни фантазии на воля. Тогава сме принудени да признаем, че винаги има неелиминирани възможности за грешка, тъй че имаме погрешно знание или никакво.

Много от онова, което казваме, е контекстуално обусловено, по прост или тънък начин. По прост начин: „вечер е“ е изказано вярно тогава и само тогава, когато е изказано вечер. По тънък: може и да е истина, а не само щастлива случайност, че Есендън играха кофти, а Изибийтс играха брилянтно и все пак Есендън спечелиха. Различните контексти пораждаат различни критерии на оценяване. Говорейки за Изибийтс, прилагаме хлабави критерии, иначе едва ли бихме могли да различим подобрите от лошите им дни. Говорейки за Есендън, подобна хлабавост не се изисква. Есендън победиха, защото игра, която е кофти според високотелни стандарти, е достатъчна да победи игра, брилянтна според хлабави стандарти.

Може би приписването на знание е контекстуално зависимо по тънък начин и може би теорията на познанието е контекст, който ги прави погрешни. Тогава епистемологията би била изследване, което разрушава своя собствен обект. Ако е така, скептичният аргумент би могъл да бъде безупречен, когато се заемем с теория на познанието – но само тогава!¹

Ако започнете от древната идея, че обосноваването е белегът, който разграничава знанието от простото мнение (дори от вярното мнение), тогава лесно можете да заключите, че атрибутите на знанието са контекстуално обусловени, тъй като стандартите за адекватна обосноваване са контекстуално обусловени. Както следва: дори когато е вярно, мнението заслужава наименованието „знание“ само ако е адекватно подкрепено от основания; за да заслужи това име в изключително високотелния контекст на епистемологията, аргументите, почиващи върху тези основания, трябва да бъдат изключително непробиваеми; но специалните стандарти на обосноваване, които този специален контекст изисква, никога не могат да бъдат удовлетворени (е, почти никога). В строгия контекст на теорията на познанието ние не знаем нищо, но все пак в по-хлабави контексти знаем много.

Но самият аз не мога да застана зад това обяснение на контекстуално обусловеното знание, защото поставям под въпрос неговата изходна точка. Не съм съгласен, че белегът на знанието е обосноваването.² Първо, защото обосноваването не е

¹ Тезата, че приписването на знание се оказва погрешно в епистемологическия контекст, може да бъде открита в Barry Stroud, “Understanding Human Knowledge in General” в Marjorie Clay and Keith Lehrer (ред.), *Knowledge and Skepticism* (Boulder: Westview Press, 1989); както и в Stephen Hetherington, “Lacking Knowledge and Justification by Theorising About Them” (лекция в Университета на Нови Южен Уелс, Август 1992 г.). Нито един от тях не разказва историята точно по начина, по който аз го правя; но все пак техните версии не са в конфликт с моята.

² Освен ако, подобно на някои, просто не дефинираме „обосноваването“ като „това, което може да превърне истинното мнение в знание“, без значение дали това се окаже, че включва аргументация, изхождаща от основания.

достатъчна: истинното ви мнение, че ще загубите от лотарията не е знание, независимо от коефициентите. Да предположим, че знаете, че това е честна лотария с един печеливш билет и много губещи и също знаете колко губещи билети има. Колкото по-голям е броят на губещите билети, толкова по-силно е основанието ви да вярвате, че ще загубите. Но няма число, толкова голямо, че да трансформира вашето погрешно мнение в знание – в крайна сметка може и да спечелите. Нито една обосновка не стига – или най-малкото никога, по-слаба от непробиваем дедуктивен аргумент и всички, с изключение на скептиците, биха се съгласили, че това е прекалено голямо изискване.³

Второ, защото обосноваването невинаги е необходимо. Кой (некръгов) аргумент подкрепя нашето упование във възприятието, паметта и свидетелството?⁴ И все пак, ние придобиваме знание чрез тези средства. И понякога, далеч от това да разполагаме с подкрепящи аргументи, ние дори не знаем откъде знаем. В някакъв момент сме имали доказателство, извели сме заключения и така сме постигнали знание; сега сме забравили своите основания, но все още запазваме своето знание. Или пък знаем връзката между лицето и името, или пола на пиленето, разчитайки на тънки визуални подсказки, без да знаем какви биха могли да бъдат те.

Връзката между знанието и обосноваността трябва да бъде прекъсната. Но ако прекъснем тази връзка, тогава не засилването на стандартите на обосноваване – или поне не изцяло или точно – ще бъде това, с което епистемологията разрушава знанието. Нужно ми е някакво друго обяснение.

За тази цел предлагам да вземем непогрешимостта на знанието като начална точка.⁵ Трябва ли инфалибилистката епистемология да води до скептицизъм? Не изцяло. Да изчакаме и ще видим. Както и да е, ето дефиницията. Субект S *знае* пропозиция P тогава и само тогава, когато P важи във всяка възможност, оставена неелиминирана от доказателството на S ; или еквивалентно: тогава и само тогава, когато доказателството на S елиминира всяка възможност, в която не- P .

³ Проблемът с лотарията беше въведен от Henry Kyburg, *Probability and the Logic of Rational Belief* (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1961), и Carl Hempel, "Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation" в Herbert Feigl and Grover Maxwell (ред.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. II (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1962). Оттогава той беше обсъждан много като проблем, касаещ както знанието, така и всекидневното, неколкократно понятие за вярване.

⁴ Случаят със свидетелството е по-малко обсъждан от другите, но вж. С.А.Дж. Коуди, *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Clarendon Press, 1992) 79-129.

⁵ Следвам Peter Unger, *Ignorance: A Case for Skepticism* (New York: Oxford University Press, 1975). Но няма да му се оставя да ме доведе до скептицизъм.

Дефиницията е кратка, коментарът след нея – по-дълъг. На първо място, имаме пропозиция P . Работите, които избирам да наричам „пропозиции“, са индивидуирани грубо, по силата на необходима еквивалентност. Например има само една необходима пропозиция. Тя важи във всяка възможност; следователно във всяка възможност, която е оставена неелиминирана от доказателствата на S , без значение кой може да бъде S и без значение какво може да е доказателството. Следователно необходимата пропозиция се знае винаги и навсякъде. Въпреки това тази позната пропозиция може да остане неразпозната, когато бъде представена в непроницаемо езиково прикритие, като например пропозицията, че всяко четно число е сума на две прости числа. По същия начин познатата ми пропозиция, че имам две ръце, може да остане неразпозната, когато бъде представена като пропозицията, че броят на моите ръце е най-малкото число n такова, че всяко число е сумата от n прости числа. (Или ако се съмнявате в необходимото съществуване на числа, вземете вместо това пример, който включва единствено логическа еквивалентност.) Тези проблеми на прикриването няма да ни интересуват тук. Нашата тема е модалната, не хиперинтензионалната епистемология.⁶

След това идват възможностите. Няма нужда тук да навлизаме във въпроса дали те са конкретни, дали са абстрактни конструкти, или са абстрактни прости неща. По-нататък, няма нужда и да решаваме дали те винаги трябва да бъдат максимално специфицирани възможности или дали те просто трябва да бъдат достатъчно специфични за конкретната цел. Една възможност е достатъчно специфична, ако не може да бъде разделена на подслучаи по такъв начин, че нещо, което сме казали за възможностите, или нещо, което ще кажем, преди да приключим, важи за едни подслучаи, а не за други. Например никога не трябва да се случи пропозиция P да важи в някои, а не във всички подслучаи; или някои, но не всички подслучаи да са елиминирани от доказателството на S .

Но трябва също така да постулираме, че това не са просто възможности за начина на биване на целия свят; те включват също така възможности относно това коя част от света е самият говорещ, както и относно кога е сега. Ние се нуждаем от тези възможности *de se et nunc*, защото пропозициите, които могат да се знаят, включват

⁶ Вж. Robert Stalnaker, *Inquiry* (Cambridge, MA: MIT Press, 1984) 59-99.

пропозиции *de se et nunc*.⁷ Аз не просто знам, че някога и някъде в този свят има ръце. Знам, че аз имам ръце, или поне, че ги имам *sega*. Такива пропозиции не стават истинни или неистинни заради целия свят веднъж завинаги. Те са верни за някои от нас, а не за други, или верни по някое време, а не по друго, или и двете.

По-нататък, не можем да се ограничим до „реалните“ възможности, съобразяващи се с действителните закони на природата, и може би също до действителната минала история. Защото пропозициите за законите и миналото са контингентни и могат да бъдат познати, но могат и да не бъдат.

Нито пък можем да се ограничим до „епистемичните“ възможности на S – възможности, за които S не знае да не важат. Това ще изпразни нашата дефиниция от съдържание. Да предположим само, че знанието е затворено по отношение на логическото следване. (Ще разгледаме достойнствата на това предположение по-късно.) Припомнете си, че не разграничаваме еквивалентни пропозиции. Тогава знанието за една конюнкция е еквивалентно на знанието за всеки елемент от конюнкцията. P е конюнкцията от всички пропозиции не- W , където W е възможност, в която не- P . Това е достатъчно, за да даде еквивалентност: S знае, че P , единствено и само ако за всяка възможност W , в която не- P , S знае, че не- W . Контрапозиционирайки и премахвайки двойното отрицание: тогава и само тогава, когато всяка възможност, която S не знае да не важи, е такава, в която P . Накратко: тогава и само тогава, когато P важи във всички епистемични възможности на S . Но за да стигнем толкова далеч, не се нуждаем от никаква съдържателна дефиниция на знанието! За да направим от това съдържателна дефиниция (всъщност самата дефиниция, която дадохме преди), трябва да кажем още нещо: епистемичните възможности на S са точно онези възможности, които не са елиминирани от доказателството на S .

Значи по-нататък трябва да кажем какво означава една възможност да бъде елиминирана или не. Тук казвам, че неелиминирани възможности са онези, в които целият перцептивен опит и памет на субекта са просто така, както в действителност са. Има само една възможност, която действително важи (за субекта и въпросното време); нека я наречем *действителност*. Тогава възможността W е неелиминирана тогава и само тогава, когато перцептивният опит и памет на субекта в W отговарят точно на

⁷Вж. моята статия “Attitudes De Dicto and De Se”, *The Philosophical Review* 88 (1979) 513-543; както и R.M. Chisholm, “The Indirect Reflexive” в C. Diamond and J. Teichman (eds.), *Intention and Intentionality: Essays in Honour of G.E.M. Anscombe* (Brighton: Harvester, 1979).

неговия перцептивен опит и памет в действителността. (Ако искате да включите други предполагаеми форми на базово свидетелство, като например доказателства, идващи от нашите свръхсетивни способности, или от вроденото ни предразположение да вярваме в Бог, заповядайте. Ако такива съществуват, те трябва да бъдат включени. Ако не, няма да навреди да ги включим условно.)

Нека добре отбележим, че не се нуждаем от „език от чисти сетивни данни“ и „непоправими протоколни твърдения“, които толкова дълго са тормозели фундаменталистката епистемология. Изобщо няма значение дали има думи, които улавят перцептивния опит и памет на субекта, нищо повече и нищо по-малко. Ако има такива думи, изобщо няма значение дали субектът може да ги уцели. Даденото не се състои от основни аксиоми, които да служат за предпоставки на последващи аргументи. То се състои от съответствие между възможности.

Когато перцептивен опит E (или памет) елиминира възможност W , то не е, защото пропозиционалното съдържание на опита противоречи на W . (Не е дори когато то е ограничено съдържание.) Пропозиционалното съдържание на нашия опит може в крайна сметка да бъде погрешно. По-скоро съществуването на опита е това, което противоречи на W ; W е възможност, в която субектът няма опит E . Иначе ще трябва да разкажем някаква съмнителна история за това как опитът има някакъв вид непогрешимо, неизразимо, чисто феноменално съдържание... Кой се нуждае от това? Нека E има пропозиционално съдържание P . Да предположим дори – нещо, което взимам за отворен въпрос, – че E е в някакъв смисъл напълно описан от P . Тогава казвам, че E елиминира W тогава и само тогава, когато W е възможност, в която опитът или паметта на субекта имат съдържание, различно от P . Аз *не* казвам, че E елиминира W тогава и само тогава, когато W е възможност, в която P е невярно.

Може би не всеки вид перцептивно усещане води до опит; може би, например, кинестетичният усет води не до свой собствен отделен вид сетивен опит, а само до спонтанни отсъждения за позицията на собствените крайници. Ако това е вярно, тогава трябва да кажем, че кинестетичното свидетелство елиминира всички възможности освен онези, които изцяло наподобяват действителността по отношение на спонтанните кинестетични преценки на субекта. Казвайки това, ние бихме третирали кинестетичното свидетелство повече по модела на паметта, отколкото по модела на по-типичните сетива.

Накрая трябва да обърнем внимание на думата „всеки“. Какво означава да кажем, че всяка възможност, която не- P , е елиминирана? Един идиом за

квантификация като „всеки“ обикновено се ограничава до някаква определена област. Ако кажа, че всички чаши са празни, значи е време за още по едно, тъй като без съмнение аз и моята публика игнорираме повечето от всички чаши, които са налице през цялото време в целия обширен свят. Те са извън обхват. Те са нерелевантни за истинността на това, което казах.

По същия начин, ако кажа, че всяка неелиминирана възможност е такава, в която P , или нещо в този смисъл, безсъмнено игнорирам някои неелиминирани алтернативни възможности, които има. Те са извън обхвата на областта, те са нерелевантни за истинността на това, което казах.

Но разбира се, нямам право просто да игнорирам, която възможност си поискам. Иначе верните приписвания на знание, дали за мен, или за другите, биха били наистина евтини. Уместно би било да игнорирам някои неелиминирани възможности; но не би било уместно да игнорирам други. Нашата дефиниция на знанието изисква уговорка *sotto voce*. S знае, че P тогава и само тогава, когато доказателствата, с които S разполага, елиминират всяка възможност, в която не- P – Шшшт! – с изключение на онези възможности, които уместно игнорираме.

Ънгър предлага поучителен паралел.⁸ Също както P се знае тогава и само тогава, когато няма неелиминирани възможности за грешка, така и една повърхност е плоска тогава и само тогава, когато върху нея няма неравности. Трябва да добавим уговорката: Шшшт! – с изключение на онези неравности, които уместно игнорираме. Иначе ще заключим, че нищо не е плоско, което е абсурдно. (Опростете, като игнорирате отклоненията от плоскостта, които се състоят от леки кривини.)

Можем да изкажем дефиницията по друг начин. Да кажем, че *предполагаме* пропозиция Q тогава и само тогава, когато игнорираме всички възможности, в които не- Q . За да затворим кръга: ние *игнорираме* само онези възможности, които фалсифицират нашите предположения. *Уместните* предположения съответстват, разбира се, на уместното игнориране. Тогава S знае, че P , тогава и само тогава, когато свидетелствата, с които S разполага, елиминират всяка възможност, в която не- P – Шшшт! – с изключение на онези възможности, които противоречат на нашите уместни предположения.⁹

⁸ Peter Unger, *Ignorance*, глава II. Разглеждам този случай и накратко предугаждам настоящата статия в "Scorekeeping in a Language Game", *Journal of Philosophical Logic* 8 (1979), 339-359, особено 353-355.

⁹ Вж. Robert Stalnaker, "Presuppositions", *Journal of Philosophical Logic* 2 (1973), 447-457; също "Pragmatic Presuppositions" в Milton Munitz and Peter Unger (eds.), *Semantics and Philosophy* (New York: New York University Press, 1974). Вж. също така и статията ми "Scorekeeping in a Language Game".

Останалата част от (модалната) теория на познанието изследва уговорката *sotto voce*. Тя пита: какво можем уместно да предположим в своите приписвания на знание? Кои от всички неелиминирани алтернативни възможности не е уместно да бъдат игнорирани? Които са „релевантните алтернативи“? Т.е., кои са релевантните на онова, което субектът може или не може да знае?¹⁰ В отговор можем да изброим няколко правила.¹¹ Започваме с три забрани: правила, които ни казват кои възможности не е уместно да изключваме.

Първо е *Правилото на действителността*. Никога не е уместно да бъде игнорирана възможността, която важи в действителност; действителността винаги е релевантна алтернатива; не е уместно да бъде предположено нищо неистинно. Следва, че се знае само онова, което е истинно, поради което не трябва да включваме истината в своята дефиниция на знанието. Правилото е „екстерналистко“ – сам по себе си субектът може да не е способен да каже кое е уместно да бъде игнорирано. Отсъждайки кои от неговите игнорирания са уместни, следователно какво той знае, ние отсъждаме неговата успешност в знанието – не колко много се е опитвал.

Когато Правилото на действителността ни казва, че никога не е уместно действителността да бъде игнорирана, можем да попитаме: *чия* действителност? Нашата, когато приписваме знание, или невежество на другите? Или тази на субекта? В простите случаи въпросът е глупав. (Всъщност това звучи като вид зловередна безсмислица, която бихме очаквали от някого, който смесва истинното с това, в което се вярва.) Има само един действителен свят; ние, които приписваме, живеем в този свят; в него живее и субектът; така че действителността на субекта е една и съща с нашата.

Но има други случаи, по-малко прости, в които въпросът има пълно основание и се нуждае от отговор. Някой може или не може да знае кой е той; някой може или не може да знае кое време е. Затова аз настоявах, че пропозициите, които могат да се знаят, трябва да включват пропозиции *de se et nunc*; и също така, че възможностите,

Дефиницията, преформулирана в термините на предположението, прилича на анализа на знанието в Kenneth S. Ferguson, *Philosophical Scepticism* (докторска дисертация в университета Корнел, 1980).

¹⁰ Вж. Fred Dretske, “Epistemic Operators”, *The Journal of Philosophy* 67 (1970), 1007-1022 и “The Pragmatic Dimension of Knowledge”, *Philosophical Studies* 40 (1981), 363-378; Alvin Goldman, “Discrimination and Perceptual Knowledge”, *The Journal of Philosophy* 73 (1976), 771-791; G.C. Stine, “Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure”, *Philosophical Studies* 29 (1976), 249-261; както и Stewart Cohen, “How to be A Fallibilist”, *Philosophical Perspectives* 2 (1988), 91-123.

¹¹ Някои от тях, но само някои, са взети от току-що цитираните автори.

които могат да бъдат елиминирани или игнорирани, трябва да включват възможности *de se et nunc*. Сега имаме добър смисъл, в който действителността на субекта може да бъде различна от нашата. Днес питам какво Фред знаеше вчера. В частност: знаел ли е той е тогава кой е бил? Дали е знаел кой ден е било? Действителността на Фред е възможността *de se et nunc* на това да бъде Фред на 19 септември в такъв-и-такъв възможен свят; докато моята действителност е възможността *de se et nunc* на това да бъде Дейвид на 20 септември в такъв-и-такъв свят. Що се отнася до света няма разлика: Фред и аз сме събрата по свят, неговият действителен свят е един и същ с моя. Но когато добавим субект и време във възможностите *de se et nunc*, тогава неговата действителност вчера всъщност се различава от моята днес.

Нещо повече, понякога имаме случай да припишем знание на онези, които са в други възможни светове. Вчера не прочетох вестника. Какво щях да знам, ако го бях прочел? Повече от това, което фактически знам. (И повече, и по-малко: фактически знам, че оставих вестника непрочетен, но ако го бях прочел, нямаше да знам, че съм го оставил непрочетен.) Аз-който-не-прочете-вестника съм тук в този свят, приписвайки знание и невежество. Субектът, на който приписвам това знание и невежество, тоест аз-който-щях-да-бъда-ако-бях-прочел-вестника, е в друг свят. Световете се различават по отношение най-малко на прочитането на вестника. Така действителният свят на онзи, който приписва, не е същият като този на субекта. (Аз лично мисля, че приписващият и субектът са двама различни души: субектът е двойникът на приписващия в друг свят. Но дори и да мислите, че субектът и приписващият са един и същ човек, все още трябва да гарантирате, че действителността на този човек *qua* субект се различава от неговата действителност *qua* приписващ.)

Или пък да предположим, че задаваме модални въпроси за субекта: какво е трябвало той да знае, какво е можело той да знае? Отново разглеждаме субекта, като че той не е тук, а в други възможни светове. Подобно е, ако зададем въпроси за знанието за знание: какво той (или какво ние) знае(м), че знае?

Така че въпросът „чия действителност?“ в крайна сметка не е глупав въпрос. И когато въпросът има значение, както в случая, който тъкмо разгледахме, правилният отговор е този, че действителността на субекта, а не на приписващия, е онази, която никога не е уместно да бъде игнорирана.

Следва *Правилото на вярването*. Възможност, която субектът вярва, че е случаят, не е уместно да бъде игнорирана, независимо дали той е прав да вярва в нея.

Нито пък е уместно да бъде игнорирана онази, която той трябва да вярва, че е случаят – такава, в която свидетелствата и доказателствата правят обосновано той да вярва, – независимо дали той вярва в нея, или не.

Това е тежко. След като вярването допуска степени и след като някои възможности са по-специфицирани от други, трябва да преформулираме правилото по отношение на степените на вяра в сравнение със стандарт, установен от неспецифичността на въпросната възможност. Може да не е уместно една възможност да бъде игнорирана, ако субектът ѝ дава или трябва да ѝ даде степен на вяра, която е достатъчно висока и при това е висока не просто защото въпросната възможност е неопределена.

Колко високо е „достатъчно високо“? Това може да зависи от това какъв е залогът. Когато грешката би била изключително катастрофална, малко възможности е уместно да бъдат игнорирани. Тогава дори доста ниска степен на вярване би била „достатъчно висока“, за да вкара Правилото на вярването в действие. Съдебните заседатели знаят, че обвиненият е виновен само ако неговата вина е била доказана отвъд разумното съмнение.¹²

И все пак, дори когато залозите са високи, някои възможности все още може да бъдат уместно игнорирани. Катастрофално би било да се осъди невинен човек и все пак съдебните заседатели могат уместно да игнорират възможността кучето, изумително добре обучено, да е изстреляло фаталния изстрел. И освен ако не игнорират други, по-релевантни от тази алтернативи, може с право да се каже, че знаят, че подсъдимият е виновен. И все пак, ако е имало основание да се даде на хипотезата с кучето малко по-малко незначителна степен на вяра – ако най-великият в света дресьор на кучета е бил смъртен враг на жертвата, – то тогава в крайна сметка алтернативата би била релевантна. Това е единственото място, в което вярването и обосноваването влизат в историята, която разказвам. Както беше отбелязано, аз допускам обосноваването истинно вярване без знание, както в случая на вашето вярване, че ще загубите от лотарията. Допускам знание без обосновка в случаите на разпознаване на лица и определянето пола на билетата. Дори допускам знание без вярване, както в случая на плахия студент, който знае отговора, но няма увереността,

¹² Вместо да усложнявам Правилото на вярването, както направих току-що, бих могъл със същата сила да въведа отделно Правило на високия залог, което да полага, че когато грешката би била особено пагубна, уместно е да игнорираме много малко възможности.

че е прав и следователно не вярва в онова, което знае.¹³ Следователно всяко предложено обръщане на правилото на вярата трябва да бъде отхвърлено. Въпреки това една възможност субектът да не вярва в достатъчна степен, или да не трябва да вярва в достатъчна степен, може да бъде релевантна алтернатива и да не е уместно да тя бъде игнорирана.

Следва *Правилото на подобие*. Да предположим, че една възможност значително наподобява друга. Тогава, ако не е уместно едната от тях да бъде игнорирана, то тогава не е уместно и за другата. (Или по-скоро трябва да кажем, че ако не е уместно едната от тях да бъде игнорирана по силата на *правила, различни от това*, то тогава не е уместно и другата. Иначе нищо няма да бъде уместно игнорирано; защото достатъчно много на брой малки стъпки на подобие могат да ни отведат от всяко едно място до всяко друго.) Или да предположим, че една възможност значително наподобява две или повече други, едната в едно отношение, а другата – в друго и да предположим, че всяка от тях не е уместно да бъде игнорирана (по силата на *правила, различни от това*). Тогава тези подобия могат да имат допълващ се ефект и да постигнат повече заедно, отколкото всяко от тях може да постигне поотделно.

Трябва да прилагаме Правилото на подобие внимателно. Действителността е възможност, неелиминирана от свидетелствата, достъпни за субекта. Всяка друга възможност *W*, която по подобен начин не е елиминирана от свидетелствата за субекта, поради това наподобява действителността в значително отношение: именно по отношение на наличните за субекта свидетелства. Това би било така дори ако *W* е в други отношения много несходна с действителността – дори ако, например, е възможност, в която субектът е радикално заблуден от демон. Явно е обаче, че не трябва да се осмеляваме да прилагаме Правилата на действителността и на подобие, за да заключим, че всяка такава *W* е релевантна алтернатива – то би било капитулация пред скептицизма. Правилото на подобие изобщо няма за цел да се прилага към *това* подобие! Изглежда, че имаме *ad hoc* изключение от Правилото, въпреки че то все пак има добро основание с оглед функцията на приписването на знание. При все това, би било по-добре да намерим начин да преформулираме правилото по такъв начин, че да постигнем нужното изключение без *ad hoc*-ност. Аз не знам как да направя това.

¹³ A.D. Woozley, "Knowing and Not Knowing", *Proceedings of the Aristotelian Society* 53 (1953), 151-172; Colin Radford, "Knowledge - By Examples", *Analysis* 27 (1966), 1-11.

Правилото на подобие е това, което обяснява защо не знаете, че ще загубите от лотарията, без значение какви са шансовете срещу вас и без значение колко сигурни следователно трябва да бъдете, че ще загубите. Всеки билет има възможността да бъде печеливш. Тези възможности са значително подобни една на друга: така че или всяка от тях може да бъде уместно игнорирана, или нито една не може. Но една от тях не е уместно да бъде игнорирана: онази, която действително печели.

Правилото на подобие е също правилото, което решава проблемите на Гетиър: други случаи на обосновано истинно вярване, които не са познание.¹⁴

(1) Аз мисля, че Ноугот притежава Форд, защото съм го виждал да кара такъв; но не знам, че той не притежава Форд-а, който кара или който и да било друг Форд. Без аз да знам, Хевит притежава Форд, въпреки че нямам причина да мисля така, защото той никога не го кара и всъщност често съм го виждал да взема трамвая. Моето обосновано истинно вярване е, че един от двамата притежава Форд. Но не го знам; случайно съм прав. Диагноза: аз не знам, защото не съм елиминирал възможността Ноугот да кара Форд, който не притежава, докато Хевит нито кара, нито притежава кола. Тази възможност не е уместно игнорирана. Първо, защото не е уместно да се игнорира действителността и, второ, защото тази възможност значително наподобява действителността. Тя свършено наподобява действителността, що се касае до Ноугот; и добре наподобява действителността, що се касае до Хевит, тъй като действителността едновременно по отношение на неговите навици на човек без кола и по отношение на общата корелация между това да имаш навици на човек без кола и това да нямаш кола. В допълнение, тази възможност значително наподобява трета: онази, в която Ноугот кара Форд, който притежава, докато Хевит нито кара, нито притежава кола. Тази трета възможност не е уместно игнорирана заради степента, в която се вярва в нея. Този път подобие е свършено, що се касае до Хевит, а добро – що се касае до Ноугот.

¹⁴ Вж. Edmund Gettier, "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis* 23 (1963), 121-123. Диагнозите с разминават широко. Четирите примера по-долу идват от: (1) Keith Lehrer and Thomas Paxson Jr., "Knowledge: Undefeated True Belief", *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 225-237; (2) Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits* (London: Allen and Unwin, 1948) с. 154; (3) Alvin Goldman, "Discrimination and Perceptual Knowledge", остр. cit.; (4) Gilbert Harman, *Thought* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1973), 143.

Макар че проблемът с лотарията е още един случай на обосновано истинно вярване без знание, той обикновено не се счита за един от проблемите на Гетиър. Интересно е обаче да открием, че той се поддава на същия лек като тях.

(2) Спрелият часовник е точен два пъти на ден. Той показва 4:39 ч, както е правил в продължение на седмици. Поглеждам към него в 4:39; по щастлива случайност получавам истинно вярване. Игнорирал съм неелиминиранията възможност да съм погледнал часовника в 4:22, а той да е спрял на 4:39. Тази възможност не е уместно игнорирана. Тя наподобява свършено действителността що се отнася до спрелия часовник.

(3) Без да знам, пътувам из земята на фалшивите плевни; но очите ми попадат на една от малкото истински. Не знам, че виждам плевня, защото не е уместно да игнорирам възможността, че виждам още една от изобилстващите фалшиви плевни. Тази възможност значително наподобява действителността по отношение на изобилието от фалшиви плевни и недостига на реалните там, където съм.

(4) Доналд е в Сан Франциско, точно както имам всякакви основания да смятам. Но, искайки да ме измами, той ми пише писма и ми ги изпраща чрез своя съучастник в Италия. Ако бях видял измамните писма с техните италиански печати и марки, щях да заключа, че Доналд е в Италия. За щастие не съм видял нито едно от тези писма. Игнорирам неелиминиранията възможност Доналд да е отишъл в Италия и да ми изпраща писма оттам. Но тази възможност не е игнорирана уместно, защото тя наподобява действителността както по отношение на факта, че писмата пристигат при мен от Италия, така и по отношение на факта, че тези писма пристигат в крайна сметка от Доналд. Тъй че аз не знам, че Доналд е в Сан Франциско.

Следва *Правилото на надеждността*. Този път имаме предполагаемо правило за това, кое е уместно игнорирано; тъкмо чрез това правило улавяме кое е вярно за каузалните или релябилиски теории на познанието. Да разгледаме процесите, посредством които информацията достига до нас: усещане, памет, свидетелства. Тези процеси са доста надеждни.¹⁵ В определени граници имаме правото да ги разгледаме като даденост. Уместно е да предположим, че те работят без грешка в случая, който разгледаме. Макар и да е оборимо – *много* оборимо!, – една възможност, при която те се провалят, е уместно да бъде игнорирана.

¹⁵Вж. Alvin Goldman, "A Causal Theory of Knowing", *The Journal of Philosophy* 64 (1967), 357-372; D.M. Armstrong, *Belief, Truth and Knowledge* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).

Моят визуален опит, например, зависи каузално от гледката пред очите ми, а онова, което вярвам за гледката пред очите си, зависи на свой ред от моя визуален опит. Всяка зависимост покрива широк и разнообразен обхват от алтернативи.¹⁶ Разбира се, възможно е да халюцинирам – дори да халюцинирам по такъв начин, че целият ми сетивен опит и памет да бъдат такива, каквито в действителност са. Тази възможност не може да бъде елиминирана никога. Но може да бъде игнорирана. И ако е уместно да бъде игнорирана – както обикновено е, – тогава зрението ми дава знание. Въпреки това понякога възможността за халюциниране не е уместно да бъде игнорирана; защото понякога наистина халюцинираме. Правилото на надеждността може да бъде победено от Правилото на действителността. Или пък от съвместното действие на Правилото на действителността и Правилото на сходството при проблема на Гетиър: ако не халюцинирам, но без да знам живея в свят, в който хората предимно халюцинират, а самият аз едва съм избягал от халюцинациите, то тогава неелиминираната възможност за халюцинация е твърде близка до действителността, за да е уместно да бъде игнорирана.

Разбира се, ние не предполагаме, че никъде никога не е налице неуспех на, да кажем, зрението. Основното предположение, че зрението е надеждно, по-скоро се състои от постоянна диспозиция да предполагаме относно който и да е отделен случай, който разглеждаме, че в този случай неуспех не е налице.

По подобен начин имаме две позволителни *Правила на метода*. Имам право да предполагаме – отново твърде оборимо, – че извадката е представителна; както че най-доброто обяснение на нашите данни е истинното обяснение. Тоест имаме право с уместност да игнорираме възможните неуспехи при тези два стандартни метода на недедуктивно заключаване. И отново, основното правило се състои от постоянна диспозиция да предполагаме надеждност при който и да е отделен случай, който имаме пред себе си.

Друго позволително правило е *Правилото на консерватизма*. Да предположим, че хората около нас обикновено игнорират определени възможности и е общоизвестно, че го правят. (Правят, очакват едни от други да го правят, очакват едни от други да

¹⁶Вж. моята статия “Veridical Hallucination and Prosthetic Vision”, *Australasian Journal of Philosophy* 58 (1980), 239-249. John Bigelow предложи процесите на доставяне на знания като цяло въз основа на онези, които могат да бъдат открити при зрението.

очакват да го правят...) Тогава – отново много оборимо – тези принципно игнорирани възможности е уместно да бъдат игнорирани. Позволено ни е да възприемем (с условието това да бъде оборимо) обичайните и взаимно очаквани предположения на хората около нас.

(Не е ясно дали имаме нужда от всичките четири позволителни правила. Някои от тях могат да бъдат включени в други. Може би нашите навици да се отнасяме към извадките като към представителни и да заключаваме най-доброто обяснение могат да се считат като обичайно надеждни процеси на предаване на информация. Или пък може би можем да подведем Правилото на надеждността като частен случай на Правилото на консерватизма на основание, че надеждните процеси, при които получаваме знание, са добре познати и принципно им се доверяваме, и следователно обичайно предполагаме, че те са принципно надеждни. Тогава единствената допълнителна работа за Правилото на надеждността ще бъде да покрива по-малко познати – и почти хипотетични? – надеждни процеси като почиващите върху свръхсетивни способности. По същия начин, *mutatis mutandis*, можем да включим Правилото на метода в Правилото на консерватизма. Или вместо това да обмислим да включим Правилото на консерватизма в Правилото на надеждността на основание, че онова, което обикновено предполагаме, като цяло е вярно, а надеждните процеси, при които това е така, вече са покрити от Правилото на надеждността. Но все пак по-добре повторение, отколкото непълнота. И така, оставяйки въпроса за повторението отворен, изброявам всичките тези четири правила.)

Нашето последно правило е *Правилото на вниманието*. То е по-скоро тривиалност, отколкото правило. Когато казваме, че една възможност е уместно игнорирана, имаме предвид именно това; нямаме предвид, че тя *би могла да бъде* уместно игнорирана. Следователно възможност, която не е игнорирана изобщо, *ipso facto* не е игнорирана уместно. Кое е и кое не е игнорирано, е характеристика на отделния разговорен контекст. Без значение колко пресилена дадена възможност може да бъде, без значение колко уместно сме я игнорирали в някой друг контекст, ако в *този* контекст ние всъщност не я игнорираме, а я взимаме предвид, то тогава за нас сега тя е релевантна алтернатива. Тя е в контекстуално определената област. Ако тя е неелиминирана възможност, при която не-*P*, тогава тя ще служи като контрапример на твърдението, че *P* важи във всяка възможност, оставена неелиминирана от

свидетелствата на *S*. Тоест, тя ще служи като контрапример на твърдението, че *S* знае *P*.

Нека се поупражняваме малко в теория на познанието. Пуснете своите фантазии на воля. Открийте неелиминирани възможности за грешка навсякъде. Сега, когато ги взимате предвид, точно както ви казах, вие вече не ги игнорирате, било то уместно, или не. Така че се приземихте в контекст с изключително богата област на потенциални контрапримери за приписвания на знание. В такъв необикновен контекст с толкова богат обхват никога не може да се случи (е, почти никога) едно приписване на знание да бъде вярно. Нито приписване на знание на самия себе си (независимо дали на сегашния аз, или на по-ранен аз, неопетнен от епистемологията); нито приписване на знание на другите. Ето така теорията на познанието унищожават знанието. Но тя го прави само временно. Епистемологическото заглавичкване не ни потапя завинаги в своя специален контекст. През останалото време все още можем в голяма степен да игнорираме уместно, да знаем, да приписваме знание на себе си и на другите.

За какво изобщо е епистемологията? Поне онази, с която досега се занимавахме, бързо се превърна в изследване на игнорирането на възможности. Но да изследваме игнорирането им *ipso facto* означава, че не ги игнорирахме. Освен ако това наше изследване не е изцяло нетипичен пример за теория на познанието, ще бъде неизбежно, че теорията на познанието трябва да унищожи знанието. Ето по този начин знанието се изплъзва. Изследвайте го и то незабавно изчезва.

Безсмислена ли е съпротивата? Ако привлечете към вниманието ни някоя от игнорираните досега възможности, тогава, казано право, ние вече не ги игнорираме, следователно *a fortiori* не ги игнорираме уместно. Как може да бъде отмахнато това изменение на нашето разговорно състояние? Ако сте настойчиви, може би то не може да се отмени – поне докато вие сте наоколо. Дори и да си тръгнем оттук, за да поиграем табла и после започнем нашия разговор наново, вие можете пак да включите и отново да привлечете вниманието ни върху него.

Но може би погрешка сте привлекли вниманието към досега игнорираната възможност. Вие само предложихте, че трябва да подозираме иконома, защото погрешка сте помислили, че той има криминално досие. Сега, когато знаете, че няма – бил е *предишният* иконом, – ви се иска да не го бяхте споменавали изобщо. Знаете много добре, както и ние, че продължителното внимание върху възможността, която повдигнахте, възпрепятства нашите споделени разговорни цели. Всъщност може да е

общоизвестно за вас и нас, че всички бихме предпочели тази възможност да бъде освободена от нашето внимание. В такъв случай бързо можем да постигнем мълчаливо съгласие да говорим, сякаш сме я игнорирали; и без съмнение след немного говорене по този начин, тя наистина би била игнорирана.

Понякога нашите разговорни цели не са изцяло споделени и е спорно дали взимането предвид някоя пресилена възможност ще ги придвижи напред, или ще ги препятства. Какво ще стане, ако някоя пресилена възможност бъде привлечена на вниманието ни не от философ-скептик, а от адвоката на защитата? Ние, съдебните заседатели, може да искаме да я игнорираме и да ни се иска да не е била споменавана. Ако я игнорираме сега, бихме изкривили правилата на съвместния разговор; но бихме имали добро основание да направим точно това. (В крайна сметка това, което има най-голямо значение за нас като съдебни заседатели, е не дали може вярно да се каже, че знаем; това, което наистина има значение, е на какво и в каква степен да вярваме, както и дали трябва да гласуваме за осъдителна присъда, или не.) Ние бихме игнорирали пресилената възможност, ако можем –но можем ли? Може би в началото нашият опит за игнориране ще бъде игнориране наужким или самозалъгващо се игнориране; по-късно може би то ще съзрее до истинско игнориране. Но дали междувременно знаем? Не може да има категоричен отговор. Ние изкривяваме правилата, а нашите практики на контекстуално обусловени приписвания на знание са предназначени за контексти, чиито правила не са изкривени.

Ако все още сте доволни фалибилисти въпреки моя апел да чуете скептичския аргумент отново, навярно вие не сте доволни от Правилото на вниманието. Ще ви се свиди дори кратковременната победа на скептика. Ще отстоявате правото да се съпротивлявате на неговия аргумент не само във всекидневни контексти, но дори и в онези особени контексти, в които той (или някой друг епистемолог) активно привлича вниманието ви върху пресилени възможности за грешка. По-нататък ще отстоявате правото да се съпротивявате, без да изкривявате което и да е от правилата на съвместния разговор. Казах, че Правилото на вниманието е тривиалност: това, което не е игнорирано изобщо, не е игнорирано уместно. Но правилото беше тривиално само заради начина, по който аз вече бях избрал да изкажа уговорката *sotto voce*. Така че вие, убедените фалибилисти, ще мислите, че то е трябвало да се изкаже по различен начин. Може би така: „Шшшт! – с изключение на онези възможности, които *би могло да бъде* уместно да игнорираме.“ И тогава ще настоявате, че тези пресилени възможности за грешка, които взимаме предвид по нареждане на скептика, са въпреки

това възможности, което сме могли уместно да игнорираме. Ще кажете, че никакво количество внимание не може само по себе си да ги превърне в релевантни възможности.

Ако кажете това, сблъсъкът ни е стигнал до задънена улица. Аз започнах със загадка: как е възможно аргументът на скептика да бъде толкова непреодолим, след като заключението му е толкова глупаво? Моето Правило на вниманието и версията на уговорката, която направи това правило тривиално, бяха построени така, че да обяснят как скептикът успява да ни покори – защо неговият аргумент изглежда непреодолим, макар и временно. Ако продължавате да го намирате за съвсем преодолим във всички контексти, значи нямате нужда от такова обяснение. Ние просто нямаме съгласие относно феномена, който трябва да бъде обяснен.

Аз казвам, че S знае P , тогава и само тогава, когато P важи във всяка възможност, която е оставена неелиминирана от свидетелствата на S – Шшшт! – с изключение на онези възможности, които *ние* уместно игнорираме. „Ние“ означава: говорещият и слушателите в даден контекст; тоест, онези от нас, които обсъждат заедно знанието на S . Нашите игнорирания, а не тези на S , са имащите значение за това, което можем вярно да кажем за знанието на S . Когато говорим за своето знание или незнание, както често правят епистемолозите, това е разграничение без разлика. Но какво, ако говорим за някого друго?

Да предположим, че сме детективи; същественият въпрос за нашето разгадаване на престъплението е дали S вече е *знаел*, когато е купувал оръжието, че е податлив на изнудване. Заклучаваме, че е *знаел*. *Ние* игнорираме множество пресилени възможности, както би трябвало да стори един твърдоглав детектив. Но S не ги игнорира. По професия S е скептически епистемолог. Той никога не игнорира много от каквото и да било род неща. Ако нашите игнорирания са онези, които имат значение за истинността на нашето заключение, тогава спокойно можем да сме прави, че S вече е *знаел*. Но ако игнориранията на S са онези, които имат значение, то тогава ние грешим, защото S никога не е *знаел* много от каквото и да било род неща. Аз казвам, че ние спокойно можем да сме прави; така че нашите игнорирания са онези, които имат значение, не тези на S .

Но нека вместо това предположим, че сме епистемолози, които разглеждат какво знае S . Ако сме добре информирани за S (или ако разглеждаме достатъчно добре определен хипотетичен случай), тогава, ако S взима предвид определена възможност,

то и ние вземаме под внимание това, което взима *S*. Но да вземаме предвид това, което *S* взема предвид, е *ipso facto* ние да го вземаме предвид. В този случай, за разлика от случая с детективите, възможностите, които игнорираме уместно, трябва да бъдат сред възможностите, които *S* игнорира. Можем да игнорираме по-малко възможности от *S*, но не и повече.

Дори и *S* да не е нито скептик, нито епистемолог, той все пак може да бъде така хитър да измисля пресилени възможности, неелиминирани от доказателствата или свидетелствата, с които разполага. Тогава отново ние, добре информирани епистемолози, които питат какво знае *S*, ще трябва да вземем под внимание възможностите, които *S* измисля. Дори празната хитрост на *S* да не го води до скептически заключения, тя все пак ограничава знанието, което ние истинно можем да му припишем, когато вземаме предвид неговия ум. По-просто: неговата хитрост ограничава знанието му. Той щеше да знае повече, ако беше по-малко изобретателен.¹⁷

Дали не твърдя, че можем да знаем *P* само ако го предположим?! Дали не твърдя, че можем да знаем, че възможност *W* не е случаят само като я игнорираме? Не е ли това, което се имплицира от моя анализ, при условие че предположението и игнорирането са уместни? Ами, да. И все пак, не го твърдя. Или поне не го твърдя за някакви определени *P* или *W*. Трябва да призная принципно, че знание просто чрез предполагагане и игнориране е знание; но то е вид *изключително* изплъзващо се знание и в следствие на това – вид знание, за което не може да се претендира. Дори не е нужно да практикувате епистемология, за да го накарате да изчезне. Просто да *споменете* някой отделен случай от това знание, гласно или дори в тих размисъл, е начин да обърнете внимание на досега игнорирана възможност и така да я превърнете във вече неигнорирана – и така да създадете контекст, в който вече не е истинно да приписвате въпросното знание на себе си или на другите. Следователно, точно както трябва да мислим, предположенията сами по себе си не са основа, на която да *претендираме* за знание.

¹⁷ Вж. Catherine Elgin, “The Epistemic Efficacy of Stupidity”, *Synthese* 74 (1988), 297-311. „Ефикасността“ приема множество форми; някои имат общо с познанието (разбрано според различни конкурентни начини на анализ), други – с обосноваването на вярване. Вж. също Michael Williams, *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism* (Oxford: Blackwell, 1991), 352-355, относно нестабилността на знанието, когато то бъде изследвано.

Принципно, когато S знае, че P , някои от възможностите, в които не- P , са елиминирани от свидетелствата, достъпни за S , а други са игнорирани уместно. Има някои, които могат да бъдат елиминирани, но не могат да бъдат игнорирани уместно. Например, когато огледам кабинета, без да видя котката Посъм, с това елиминирам различни възможности, в които Посъм е в кабинета; но ако тези възможности не бяха елиминирани, нямаше да могат да бъдат игнорирани уместно. А има и други възможности, които никога не могат да бъдат елиминирани, но могат да бъдат уместно игнорирани. Например възможността Посъм да е на бюрото, но да е станал невидим с помощта на измамен демон попада обикновено в този случай (макар и не когато я вземам предвид в специалния контекст на епистемологията).

Има и трети клас: не- P възможности, които могат както да бъдат елиминирани, така и да бъдат игнорирани. Вземете пресилената възможност Посъм някак да е успял да влезе в затворено чекмедже на бюрото – може би е скочил вътре, когато то е било отворено и след това съм го затворил, без да го забележа. Тази възможност може да бъде елиминирана, като отворя чекмеджето и направя цялостно обследване. Но ако остане неелиминирана, въпреки това тя може да бъде игнорирана и в много контексти това игнориране ще бъде уместно. Ако огледам целия кабинет, но без да проверявам затворените чекмеджета на бюрото, би могло да се каже, че наистина знам, че Посъм не е в кабинета -- или поне има много контексти, в които това е истинно да се каже. Но ако бях проверил всички затворени чекмеджета, тогава щях да знам *по-добре*, че Посъм не е в кабинета. Моето знание би било по-добро във втория случай, защото то почива повече на елиминирането на не- P възможностите, а по-малко – на игнорирането им.^{18,19}

По-доброто знание е по-стабилно знание: то има повече шанс да оцелее промяна на взетото под вниманието, при която започваме да обръщаме внимание на някоя от предходно игнорираните възможности. Ако в новия променен контекст попитаме

¹⁸ Възможни са смесени случаи: Фред уместно игнорира възможността $W1$, която Тед елиминира; но Тед уместно игнорира възможността $W2$, която Тед елиминира. Тед е прегледал всички чекмеджета на бюрото, но не и на шкафа, докато Фред е проверил всички чекмеджета на шкафа, но не и на бюрото. Знанието на Фред, че Посъм не е в кабинета, е по-добро по един начин, това на Тед – по друг.

¹⁹ За да кажа истинно, че X се знае, трябва уместно да игнорирам всички неелиминирани възможности, в които не- X ; докато за да кажа истинно, че Y се познава по-добре от X , трябва да вземам под внимание някои такива възможности. Тъй че не мога да кажа и двете в един и същи контекст. Ако кажа „ X се знае, но Y се знае по-добре“, контекстът се променя в средата на изречението: някои преди игнорирани възможности трябва да спрат да бъдат игнорирани. Това може да стане лесно. Да го кажа наобратно: „ Y се знае по-добре от X , но дори и X се знае“ е по-трудно, защото трябва изведнъж да започнем да игнорираме възможности, които преди това не сме игнорирали. Това всъщност не може да стане; но можем да изкривим правилата и да се престорим, че сме го направили, и несъмнено ще можем да бъдем достатъчно добре разбрани. Да кажем „ X е плоско, но Y е по-плоско“ (тоест, „По X изобщо няма грапавини, но по Y има още по-малко или по-малки грапавини“) е паралелен случай. И отново, „ Y е по-плоско, но дори X е плоско“ звучи определено по-зле – но не изцяло безнадеждно.

какво знание можем истинно да припишем на по-ранния свой аз, можем да открием, че само по-доброто знание на нашия по-ранен аз все още заслужава името “знание”. И все пак при нашите предишни игнорирания ние сме били прави към онзи момент; дори по-лошото знание на нашето по-ранно аз е можело истинно да бъде наречено знание в предходния контекст.

Нашето знание никога – е, почти никога – не почива изцяло на елиминаране, а в никаква степен – на игнориране. Така че то почти никога не е толкова добро, колкото ни се иска. В този смисъл урокът, на който ни учи скептицизмът, е правилен – и при това правилен постоянно, а не само във временния и специален контекст на епистемологията.²⁰

За какво в крайна сметка е цялата тази работа? Защо трябва да имаме понятие за знание, работещо по начина, който описах? (Това не е задължителен въпрос. Достатъчно е да забележим, че го имаме.) Все пак аз се осмелявам да дам предположението, че това е един от мърлявите преки пътища – като т.нар. *satisficing* или като имането на неопределени степени на вярване, – към които прибягваме, тъй като не сме достатъчно интелигентни да удовлетворим наистина високите, съвършено Бейсиански стандарти на рационалност. Не можем да поддържаме архив на точно кои възможности сме елиминирали досега, колкото и да ни се иска. По-лесно е да следим кои възможности сме елиминирали, ако – Шшшт! – игнорираме много от всички налични възможности. И между другото, по-лесно е да изброим някои от пропозициите, верни във *всичките* неелиминирани, неигнорирани възможности, отколкото да намерим пропозиции, които са верни във *всички и само* неелиминираните, неигнорирани възможности.

Ако се съмнявате дали думата „зная“ носи някаква реална тежест в науката или метафизиката, аз съм съгласен частично. Сериозната работа на науката не се занимава със знанието *per se*, а по-скоро, с елиминирането на възможности чрез свидетелството на сетивата, паметта и т.н., както и с промените, които нечия система от вярвания би (или би могла или би трябвало) претърпяла под влиянието на подобни елиминирания. Приписванията на знание на себе си или на другите са много хлъзгав начин на

²⁰ Тук благодаря на Stephen Hetherington. При все че неговите собствени възгледи за по-доброто и по-лошото знание са ситуирани в рамките на един анализ на познанието, твърде различен от моя, те могат да бъдат трансплантирани.

предаване на много непълна информация за елиминирането на възможности. То е сякаш сте казали:

Елиминираните възможности, независимо какво друго включват те също, поне съдържат всички не- P възможности; или най-малкото, всички онези с изключение на някои, които ние вероятно сме готови да игнорираме в този точно момент.

Единственото извинение за даването на информация за нещо, което наистина има значение, по този мърляв начин е, че поне е лесен и бърз! Но той наистина е лесен и бърз; докато даването на пълна и точна информация за това кои възможности са били елиминирани изглежда да е изключително трудно, както свидетелства безсмисленото търсене на „чист език на наблюдението“. Ако съм прав за начина, по който приписванията на знание работят, те са полезно, но скромно приближение. Все пак, те може би са незаменими в практиката по същия начин както други полезни, но скромни приближения са.

Ако анализираме знанието като модалност, както правехме досега, не можем да избегнем заключението, че знанието е затворено по отношение на (строгата логическа) импликация.²¹ Дрецьки отрича, че знанието е затворено по отношение на логическото следване; по-нататък той диагностицира тази предполагаема затвореност като погрешното разсъждение, задвижващо скептичните аргументи. Както следва: от пропозицията, че имам ръце, следва, че не съм безръко същество и *a fortiori*, че не съм безръко същество, заблудено от демон да мисли, че има ръце. Следователно според принципа на затвореността от пропозицията, че знам, че имам ръце, следва, че знам, че не съм безрък и измамен. Но аз не знам, че не съм безрък и измамен – как бих могъл да елиминирам тази възможност? Следователно по *modus tollens* аз не знам, че имам ръце. Съветът на Дрецьки е да устоим на скептицизма, като отхвърлим затвореността. Според него, въпреки че от имането на ръце *наистина* следва това да не бъдеш безрък и

²¹ Една доказателствено-теоретическа версия на този принцип на затвореността е обичайна за всички „нормални“ модални логики: ако логиката валидира заключаване от нула или повече предпоставки към определено заключение, то тя също така валидира заключението, получено посредством слагането на оператора за необходимост пред всяка предпоставка и пред заключението. По-нататък, това правило е единственото, което е нужно, за да ни отведе от класическата пропозиционална логика до най-малко нормалната модална логика. Вж. Brian Chellas, *Modal Logic: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 114.

измамен, все пак от това, че знам, че имам ръце, *не* следва, че знам, че не съм безрък и измамен. Знам първото, но не знам последното.²²

Това, което казва Дрецьки, е близо до истината, но не е изцяло точно. Знанието е затворено по отношение на логическата импликация. От знанието, че имам ръце, *наистина* следва знанието, че не съм безрък и измамен. Логическото следване запазва истината – тоест запазва истината във всеки даден, фиксиран контекст. Но ако сменим контекстите в движение, всичко може да се случи. Аз казвам (1) прасетата летят; (2) това, което казах току-що, съдържа по-малко от седем срички (истина); (3) това, което казах току-що, съдържа по-малко от осем срички (неистина). Следователно „по-малко от седем“ не имплицира „по-малко от осем“? Не! Контекстът се промени в движение и семантичната стойност на контекстуално зависимата фраза „това, което казах току-що“ се промени с него. По същия начин в скептическия аргумент контекстът се промени в движение и семантичната стойност на контекстуално зависимата дума „знам“ се промени с него. Предпоставката „знам, че имам ръце“ беше вярна във всекидневния си контекст, където възможността за мамещи демони беше уместно игнорирана. Споменаването на тази възможност промени контекста в движение. Заключениеето „знам, че не съм безрък и измамен“ беше невярно в своя контекст, защото това беше контекст, в който възможността за мамещи демони беше спомената, следователно не е била игнорирана, следователно не е била игнорирана уместно. Дрецьки схваща феномена правилно и мисля, че поставя правилна диагноза на скептицизма, само че неправилно класифицира онова, което вижда. Той мисли, че това е феномен на логиката, когато всъщност то е феномен на прагматиката. Правилно разбраната затвореност издържа теста. Ако оценим заключениеето за истинност без отношение към контекста, в който то е изказано, а вместо това по отношение на различния контекст, в който предпоставката е била изказана, тогава истината се запазва. И ако, *per impossibile*, заключениеето е могло да бъде казано в същия непроменен контекст като предпоставката, истината щеше да може да се запази.

Един проблем, който дължим на Сол Крипке, се опира на затвореността на знанието по отношение на логическото следване. От *P* следва, че всяко свидетелство срещу *P* е подвеждащо. Следователно поради затвореността, когато знаеш *P*, знаеш, че всяко свидетелство срещу *P* е подвеждащо. И ако знаеш, че това свидетелство е

²² Dretske, “Epistemic Operators”. Моят отговор следва ръководната нишка на Stine, “Skepticism, Relevant Alternatives, and Deductive Closure”, *op. cit.*; и (по-тясно) Cohen, “How to be a Fallibilist”, *op. cit.* [В оригиналния текст, по който е правен настоящият превод, бележката липсва; привеждаме я тук по Lewis, D. – *Papers on Metaphysics and Epistemology*. Cambridge: CUP, 1999, 441. – Б. пр.]

подвеждащо, не трябва да му обръщаш внимание. Когато знаем – а ние, припомнете си, знаем много, – не трябва да взимаме под внимание което и да е свидетелство, което сякаш сочи, че грешим. Но това е абсурдно. Трябва ли да избегнем заключението, като отхвърлим затвореността? Не мисля. Отново диагнозата ми е „промяна в контекста“. Първоначално беше установено, че S е знаел, откъдето последва, че S е игнорирал уместно всички възможности за грешка. Но с течение на историята се оказва, че са налице доказателства, сочещи към определена възможност за грешка. Тогава съгласно Правилото на вниманието тази възможност вече не е уместно да бъде игнорирана нито от самия S , нито от нас, които разказваме историята за S . Появата на това свидетелство унищожава знанието на S и следователно унищожава позволенията S да игнорира свидетелството, за да не бъде заблуден.

Има и друга причина, различна от тази на Дрепки, да се съмняваме в затвореността. Да предположим, че от две или повече предпоставки заедно следва дадено заключение. Може ли някой, чието мислене е разделено на различни отделения – каквито сме всички ние?, – да знае всяка една от предпоставките, но да не може да ги съчетае в едно отделение? Тогава няма ли той да не знае заключението? Да; и аз не бих искал да пледирам за идеализация-на-рационалността като извинение за игнорирането на такива случаи. Но предлагам да не взимаме целия разделен на отделения мислещ, а всяко от неговите няколко припокриващи се отделения за наши „субекти“. Това би било очевидното средство за справяне, ако разделеността стига до случай на множествено разстройство на личността; но може би е правилно също и за по-леки случаи!²³

Един разделен на отделения мислещ, който се впусне в теория на познанието, може да разруши своето знание и все пак също да го запази. Представете си двама епистемолози на разходка в австралийската полупустиня. Вървейки, те говорят. Споменават всички видове преувеличени възможности за грешка. Обръщайки внимание на тези обикновено игнорирани възможности, те разрушават знанието, което обикновено притежават. Въпреки това през цялото време те знаят къде са и къде отиват! Как е възможно? Отделението, което отговаря за философския разговор, обръща внимание на преувеличените възможности за грешка. Отделението, което отговаря за навигацията – не. Едното отделение губи своето знание, другото го запазва. А какво знае целият мислещ? Това не е напълно удачен въпрос. Но ако се нуждаем от

²³ Вж. Stalnaker, *Inquiry*, 79-99.

отговор, предполагам най-добре е да кажем, че S знае, че P тогава и само тогава, когато едно от отделиенията на S знае, че P . Тогава можем да кажем това, което бихме искали да кажем още веднага: да, нашите разхождащи се в хрусталака философи все още знаят своето местонахождение.

Контекстуалната обусловеност не се ограничава до игнорирането и неигнорирането на преувеличени възможности. Ето друг случай. Горкият беден Бил! Той прахосва всичките си пари по машини за покер, състезания и лотарии. Той ще бъде роб на наемния труд до края на дните си. Знаем, че никога няма да бъде богат. Но ако спечели от лотарията (ако спечели много), тогава ще бъде богат. Ако направим контрапозиция: от това, че той никога не е богат в допълнение към други неща, които знаем, следва, че той ще загуби. Следователно, съгласно затвореността, ако знаем, че той никога няма да бъде богат, знаем, че той ще загуби. Но когато обсъждахме предния случай, заключихме, че не можем да знаем, че той ще загуби. Всички възможности, в които Бил губи, а някой друг печели, значително наподобяват възможността, в която Бил печели, а другите губят; една от тези възможности е действителна; така че съгласно Правилото на действителността и на подобие то ние не можем уместно да игнорираме възможността Бил да спечели. Но тук има пробойна: от подобие то се изискваше да е значително. Значителността, също както и игнорирането, може да варира в различните контексти. Преди, когато обяснявах по какъв начин Правилото на подобие то се прилага към лотариите, видях, че сходството между многото възможности, свързани с многото билети, беше достатъчно значимо. Но този път, когато бяхме заети да съжаляваме бедния Бил заради навиците му, а не заради неговия късмет, сходството между многото възможности не беше толкова голямо. На този етап възможността Бил да спечели беше уместно игнорирана; следователно е било истинно да кажем, че сме знаели, че той никога няма да е богат. Впоследствие промених контекста. Споменах възможността Бил да спечели, поради което тази възможност вече не беше уместно игнорирана. (Може би е имало две отделни основания вече да не бъде уместно игнорирана, защото може би също така направих сходството между многото възможности по-значително.) Първоначално беше вярно, че знаехме, че Бил никога няма да е богат. И на този етап беше вярно също, че знаем, че той ще загуби – но това беше вярно само докато оставаше неизказано! (А може би и също така непомислено.) По-късно, след промяната в контекста, вече не беше вярно, че сме

знаели, че той ще загуби. На този етап вече не беше вярно също и това, че сме знаели, че той никога няма да бъде богат.

Но почакайте. Не надувате ли нещо гнило? Не казвах ли, в съгласие със собственото си разбиране, нещо, което не може да бъде казано? (Нито дори изтананикано.) Ако историята, която разказах, беше истинна, то как успях да я разкажа? За да се изразя модерно: няма ли проблем с рефлексивността? Не се ли деконструира сама моята история?

Казах: *S* знае, че *P*, тогава и само тогава, когато свидетелствата или доказателствата, с които *S* разполага, елиминират всяка възможност, в която не-*P* – Шшшт! – с изключение на онези възможности, които ние уместно сме игнорирани. Това „шшшт“ маркира един опит да се направи невъзможното – да споменеш онова, което остава неспоменато. Сигурен съм, че се справихте да се престорите, че съм успял. Но аз не бих могъл да го направя. И казах също така, че когато се занимаваме с теория на познанието и обръщаме внимание на уместното игнориране на възможности, караме знанието да изчезне. Първо знаем, а след това не знаем. Но аз се занимавах с теория на познанието, когато казвах това. Неелиминирани възможности *не* са били игнорирани – не и тогава. Тогава с какво право казах дори, че сме знаели?²⁴

Опитвайки да прокарам курс между скалата на фалибилизма и водовъртежа на скептицизма, спокойно може да изглежда, че съм паднал жертва и на двете едновременно. Защото не казвам ли, че ги има всички онези неелиминирани възможности за грешка? Но не твърдя ли все пак, че знаем много? И не твърдя ли все пак също така, че знанието е по дефиниция непогрешимо знание?

Аз наистина твърдах тези три неща. Но не наведнъж! Или ако съм ги твърдял наведнъж, това е било пряк път за целите на изложението, който трябва да се взема с едно наум. За да успея да предам посланието си, изкривих правилата. Ако опитах да изтананикам нещо, което не може да бъде казано, то какво от това? Разчитах на кардиналния принцип на прагматиката, който има предимство пред всеки от

²⁴ Още по-зле: с какво право може изобщо да кажа, че сме били в позиция да кажем истинно, че сме знаели? Тогава сме били в контекст, в който уместно игнорирахме определени неелиминирани възможности за грешка. Сега сме в контекст, в който вече не ги игнорираме. Ако *сега* коментирам ретроспективно относно истинността на онова, което е било казано *тогава*, то кой е властващият контекст – тогавашният или сегашният? Съмнявам се, че съществува какъвто и да било общ отговор, освен обичайния принцип, че следва да интерпретираме казаното по такъв начин, че да направим посланието смислено.

споменатите принципи: интерпретирай съобщението, за да го направиш смислено – за да го направиш непротиворечиво и разумно за казване.

Когато имаме контекстуална обусловеност, неизразимостта може да бъде тривиална и немистериозна. Шшшт! [момент на мълчание] Точно в този момент, можеше да искам да кажа: „Всички ние мълчим“. Беше истинно. Но не можех да го кажа истинно, нито дори да го изтананикам. Защото ако го бях казал на глас или ако го бях изтананикал, щях да го направя неистинно.

Можех да си кажа приказката честно и почтено, без да изкривявам никакви правила. Щеше да бъде изморително, но можеше да се направи. Тайната щеше да бъде да се прибегне до „семантично възкачване“. Можеше да се погрижа да разгранича (1) езика, който използвам, когато говоря за знание или каквото и да е друго, и (2) втория език, който използвам, за да говоря за семантичните и прагматичните начини на работа на първия език. Ако искате да чуete моята история, разказана по такъв начин, вероятно знаете достатъчно, за да свършите работата сами. Ако можете, тогава моето неформално изложение е изпълнило своята задача.