



Муртазин С.Р. Эпистемическая справедливость: доверие другому в познании как теоретическая и практическая проблема // Антиномии. 2023. Т. 23, вып. 4. С. 43-66. https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_43

УДК 165.41

DOI 10.17506/26867206_2023_23_4_43

Эпистемическая справедливость: доверие другому в познании как теоретическая и практическая проблема

Салават Раисович Муртазин

Казанский государственный медицинский университет

г. Казань, Россия

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

*Поступила в редакцию 16.10.2023, поступила после рецензирования 11.12.2023,
принята к публикации 12.12.2023*

Одна из проблем современной эпистемологии, исследование которой может способствовать более полному пониманию познания как индивидуального и коллективного процесса, – эпистемическая несправедливость. Она определяется как отказ другому в эпистемическом доверии, основанный на существующих в обществе явных и неявных предрассудках идентичности. Автор статьи полагает, что эпистемическая несправедливость как проблема актуальна не только в контексте исследования социальной несправедливости в целом, но также в качестве серьезного препятствия для достижения как отдельно взятым человеком, так и обществом эпистемических благ. Влияние данного феномена на познавательную деятельность человека обусловлено фактической тотальностью коммуникативного знания или знания через свидетельство. Знание через свидетельство – это знание, полученное не в результате взаимодействия с тем или иным объектом, а основанное на убеждениях другого субъекта об этом объекте. Идеал полностью самодостаточного эпистемического агента, то есть идеал эпистемической автаркии представляется автору статьи нереалистичным и нереализуемым, поскольку человек не может в одиночку полноценно познать окружающий мир и даже самого себя. Созависимость людей в процессе познания выступает главной предпосылкой не только негативных социально-политических, но и эпистемических последствий эпистемической несправедливости. С точки зрения автора, эпистемической несправедливости может быть противопоставлена не непредвзятость, а такие эпистемические добродетели, как эпистемическая справедливость (М. Фрикер) и надлежащее эпистемическое доверие (Б. МакКроу). В качестве важного элемента данных добродетелей рассматри-



© Муртазин С.Р., 2023

вается чувствительность к контексту, а также способность пересматривать и ставить под сомнение те или иные критерии доверия другому как знатоку и эпистемическому агенту. Результаты исследований, связанных с этими добродетелями, могут способствовать решению практических проблем и задач, возникающих перед такой областью знания и практики, как медицина и здравоохранение.

Ключевые слова: доверие, познание, свидетельство, коммуникативное знание, автаркия, автономия, эпистемический эгоизм, эпистемическая несправедливость

Epistemic Justice: Trusting the Other in Cognition as a Theoretical and Practical Problem

Salawat R. Murtazin

Kazan State Medical University

Kazan, Russia

E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

Received 16.10.2023, revised 11.12.2023, accepted 12.12.2023

Abstract. One of the problems of contemporary epistemology, the exploration of which can contribute to a fuller understanding of cognition as both an individual and collective process, is epistemic injustice. It is defined as the denial of epistemic trust to the Other, grounded in explicit and implicit identity biases existing in society. The author believes that the issue of epistemic injustice extends beyond the scope of investigating social injustice in general, serving as a serious obstacle to the achievement of epistemic values by an individual and society as a whole. The impact of this phenomenon on human cognitive activity is due to the actual totality of communicative knowledge or testimonial knowledge. Testimonial knowledge is obtained not through direct interaction with objects, but rather through the beliefs held by other subjects about these objects. The ideal of a fully self-sufficient epistemic agent, i.e. the ideal of epistemic autarky, seems to the author to be unrealistic and unattainable, since a person cannot fully cognize the world around him/her or even himself/herself alone. The codependency of individuals in the cognitive process emerges as the main prerequisite not only for negative socio-political implications but also for the epistemic consequences of epistemic injustice. From the author's point of view, epistemic injustice can be opposed not by unprejudicedness, but by such epistemic virtues as epistemic justice (Miranda Fricker) and proper epistemic trust (Benjamin McCraw). Context sensitivity is seen as an important element of these virtues, accompanied by the ability to revise and question certain criteria underlying trust in others as knowers and epistemic agents. The results of investigations related to these virtues can address practical problems and challenges within such fields of knowledge and practice as medicine and health care.

Keywords: trust, cognition, testimony, communicative knowledge, autarky, autonomy, epistemic egoism, epistemic injustice

For citation: Murtazin S.R. Epistemic Justice: Trusting the Other in Cognition as a Theoretical and Practical Problem, *Antinomies*, 2023, vol. 23, iss. 4, pp. 43-66. (In Russ.). https://doi.org/10.17506/26867206_2023_23_4_43

Введение

В рамках современной эпистемологии существуют две взаимосвязанные тенденции, которые можно рассматривать как признаки отхода от интерпретации процесса познания как непосредственного взаимодействия субъекта и объекта. Во-первых, эпистемология начинает сближаться с такой далекой от проблем достоверного познания и знания отраслью философии, как этика. Наиболее ярким проявлением этого сближения является активное развитие такого направления, как эпистемология добродетелей. Одно из важных эпистемологических оснований для его возникновения – публикация в 1963 г. знаменитой статьи Э. Геттиера “Is Justified True Belief Knowledge?” («Является ли обоснованное и истинное убеждение знанием?») (Gettier 1963), которая поставила под сомнение традиционное определение знания как «истинного обоснованного мнения». Иначе говоря, эпистемология добродетелей может рассматриваться в качестве одного из вариантов ответа на те вызовы, с которыми столкнулась эпистемология в рамках проблемы определения сущности знания и, что самое важное, возможности и условий в достаточной мере строгого его обоснования. Как пишет в своей монографии «Эпистемология добродетелей» А.Р. Каримов, в рамках данного направления «фокус эпистемической оценки смещается с [обоснованности] суждений (убеждений) на самого субъекта» (Каримов 2019: 8). Таким образом, эпистемология во многом заимствует основные понятия и мысленные ходы, присущие этике добродетелей, адаптируя их под решение собственных специфических исследовательских проблем.

Во-вторых, мы можем наблюдать возрастание интереса со стороны эпистемологов к проблеме влияния социальной среды на познавательную деятельность человека. Данная проблема является объектом пристального внимания такого направления современной эпистемологии, как социальная эпистемология (Касавин 2006). Таким образом, все чаще познание рассматривается не только как субъект-объектные, но и субъект-субъектные отношения. Это, в свою очередь, ведет к тому, что эпистемологи нередко обращаются в рамках своих исследований к проблемам, которые до этого считались сферой интересов таких дисциплин, как этика или социальная философия.

Наша статья посвящена рассмотрению конкретного примера исследовательской и, что немаловажно, практической проблемы, которая так или иначе затрагивает все три упомянутые философские дисциплины – эпистемологию, этику и социальную философию, а именно эпистемической несправедливости. Она может быть определена как неуместный, незаслуженный и систематический отказ в доверии (в том числе эпистемическом) другому или, наоборот, чрезмерное доверие к нему на основании тех или иных предрассудков, касающихся его идентичности. Значительная часть авторов¹ делают акцент на социально-философской,

¹ В основном англоязычных и относительно современных, так как само понятие *epistemic injustice* изначально появилось в англоязычной исследовательской литературе в конце XX – начале XXI вв.

политической и этической стороне этой проблемы, обозначая ее как часть общей социальной несправедливости, в том числе расовой и/или гендерной (Collins 2017).

Мы ставим своей целью сделать акцент на эпистемической стороне эпистемической несправедливости. Немаловажные предпосылки ее возникновения, а также влияния на познавательные практики человека и общества, как представляется, тесно связаны с проблемой эпистемического доверия другому и определения его границ. Необходимость (и даже неизбежность) доверия в процессе познания обусловлена фактической невозможностью абсолютно самостоятельного, полноценного познания человеком как окружающего мира, так и самого себя, то есть нереалистичностью идеала эпистемической автаркии. В связи с этим, на наш взгляд, эпистемическая несправедливость может стать причиной того, что отдельно взятый человек или целое сообщество упустит возможность достичь таких эпистемических благ, как знание, понимание, истинные, оправданные и обоснованные убеждения. Наиболее наглядно мы можем продемонстрировать это на примере непростых взаимоотношений, существующих между такими группами, как эксперты и неэксперты (*experts and non-experts*), в том числе в области здравоохранения, а именно между врачами и пациентами.

Эпистемическая несправедливость

Что такое справедливость и несправедливость? Какова граница между ними? Эти вопросы беспокоили многих мыслителей начиная с Платона (Платон 2016а: 750-757) и Аристотеля (Аристотель 1983: 324-332) и заканчивая такими относительно современными авторами, как Дж. Ролз (Ролз 2010), Р. Нозик (Нозик 2008: 193-289) и др. Проблема справедливости и несправедливости чаще всего поднимается в контексте этики, социальной и политической философии. Но может ли несправедливость быть обозначена как проблема гносеологии и эпистемологии?

Рассматривая понятие эпистемической несправедливости и описываемый им феномен, мы в основном будем опираться на концепцию, которая изложена в труде М. Фрикер *“Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing”* («Эпистемическая несправедливость. Власть и этика познания») и на которую так или иначе ссылаются другие авторы, исследующие данный феномен. С ее точки зрения, граница доверия и недоверия другому имеет две главные предпосылки. Одну из них она обозначает как «социально расположенную “теорию” благонадежности» (Fricker 2007: 72). Это, однако, не теория в строгом смысле слова, а, скорее, существующие в том или ином обществе базовые, не всегда осознаваемые представления и установки, предопределяющие отношение его членов друг к другу в качестве знатоков и эпистемических агентов. Л. Коуд определяет этот набор установок как воображаемое (*imaginary*). Она пишет: «Социальное воображаемое – это часто неявные... системы значений, метафор и взаимосвязанных объяснений-ожиданий, в рамках которых люди в конкретные

периоды времени и в [конкретных] географических и культурных условиях реализуют свое знание и субъективность и формулируют понимание себя как знатоков – как создателей, слушателей, критиков, бенефициаров и/или потребителей экспертного и повседневного знания» (Code 2006: 245). По мнению М. Фрикера, подобного рода установки, формирующиеся и существующие в обществе, в значительной мере влияют на то, кому и в каких обстоятельствах человек доверяет. Однако их существование не означает, что доверие или недоверие другому не является результатом также и нашего собственного выбора. Более того, в теории мы можем осмыслить указанные установки, а также поставить их под сомнение. Таким образом, согласно М. Фрикеру, распределение эпистемического доверия в обществе является результатом как влияния существующих неявных установок на эпистемического агента, так и его самостоятельных решений, которые он чаще всего принимает неосознанно, однако все же может их осмыслить и рационализировать.

Но всегда ли распределение эпистемического доверия или недоверия в обществе оправдано и обосновано? М. Фрикер утверждает, что в некоторых случаях мы отказываем кому-либо в доверии не по причине его или ее качеств в качестве знатока или эпистемического агента, а разного рода предрассудков идентичности, формирующих образ представителей определенных социальных групп. Эпистемическая несправедливость в таком случае может быть определена как случаи систематического отказа в эпистемическом доверии представителям определенных социальных групп из-за существующих в обществе предрассудков идентичности. Стоит отметить, что М. Фрикер, как и многие другие авторы, выделяет свидетельскую и герменевтическую несправедливость. Последняя заключается в отказе принимать во внимание интерпретацию опыта жертвы подобного рода несправедливости, если ее интерпретация не совпадает с общепринятой и доминирующей. Или, как пишет Х. Медина, «это явление, возникающее, когда несправедливо ограничивается или подрывается способность коммуникантов к пониманию, когда их способность к смыслообразованию наталкивается на неоправданные препятствия» (Medina 2017: 42). В качестве примера М. Фрикер указывает на то, что в течение долгого времени факты сексуального домогательства начальства к женщинам-подчиненным интерпретировались как невинный флирт, что вело к игнорированию опыта жертв подобного рода домогательств. В качестве другого примера мы можем привести случаи отказа врачей принимать во внимание интерпретацию пациентом собственного болезненного, патологического опыта, если она противоречит эпистемически авторитетной точке зрения самого врача и доминирующей системе медицинских знаний.

Свидетельская несправедливость, в свою очередь, подразумевает, что «предубеждение слушателя заставляет его оказывать говорящему меньшее доверие, чем он мог бы оказать [без учета этого предубеждения]» (Fricker 2007: 1). Стоит отметить, что само понятие «свидетельство» (testimony), которым мы будем постоянно оперировать в рамках статьи, заимствовано англоязычной эпистемологией из сферы юриспруденции (Касавин 2013: 8-9).

Мы сделаем акцент на второй форме эпистемической несправедливости. О свидетельской несправедливости также пишет уже упомянутый нами А.Р. Каримов. Он и его соавторы обозначают этот феномен как замалчивание (quieting), утверждая, что в подобных случаях «человеку отказывают в статусе знающего или надежного информатора на основании предвзятого мнения о группе, к которой он принадлежит» (Karimov et al. 2022: 693). В качестве ключевых примеров подобного рода несправедливости М. Фрикер приводит случаи неоправданного отказа в доверии на основании расовых и гендерных стереотипов. С нашей точки зрения, эпистемическая несправедливость может быть связана с самыми разными типами предрассудков идентичности, в том профессиональной. Примеры этого мы приведем далее.

Однако может возникнуть вопрос: почему феномен эпистемической справедливости должен интересовать эпистемологов? Почему мы должны уделять пристальное внимание распределению эпистемического доверия по отношению к другим, подобно тому, как уделяем внимание распределению материальных ценностей? На первый взгляд может показаться, что эпистемическая несправедливость – это проблема, которая ассоциируется в первую очередь с теоретическими исследованиями в рамках социальной и политической философии, а также с различными социально-политическими движениями. Достаточно посмотреть “The Routledge Handbook of Epistemic Injustice” («Справочник издательского дома *Routledge* по эпистемологической несправедливости») (Kidd et al. 2017), где большинство текстов так или иначе посвящены проблемам гендерного неравенства, расизма и деколонизации (борьбы с европоцентризмом), в том числе в контексте философского знания (Alcoff 2017).

Из русскоязычных авторов проблему эпистемической несправедливости затрагивает, например, С.Ю. Шевченко в статье «Презирать и подсказывать: эпистемическая несправедливость и контр-экспертиза», рассматривая ее в рамках критики феномена экспертократии, то есть доминирования в обществе экспертного «сословия» (Шевченко 2020). Но мы убеждены, что эпистемическая несправедливость имеет не только социально-политические (социальная несправедливость или экспертократия), но и эпистемические последствия. Подобного рода несправедливость в значительной мере снижает вероятность достижения членами того или иного сообщества эпистемических благ. Чтобы прояснить и обосновать эту идею, необходимо обратиться к другой теме, которая обретает популярность в англоязычной эпистемологии как минимум с последней трети XX в., а именно к значению и месту доверия другому и его свидетельству в процессе познания.

**Доверие другому в познании,
тотальность коммуникативного знания
и эпистемический эгоизм**

Эпистемические предпосылки и последствия феномена эпистемической несправедливости для человека и общества, на наш взгляд, обуслов-

лены, прежде всего, фактической тотальностью коммуникативного знания. Данный тезис сформулирован в упомянутой ранее монографии А.Р. Каримова. С этой точки зрения в основании значительной части наших знаний о мире и даже о нас самих лежат не результаты самостоятельной познавательной деятельности, а сведения, полученные от другого, то есть свидетельства другого. Следовательно, основанные на них знания мы можем обозначить как знания через свидетельство (testimonial knowledge). Также в этом контексте релевантным представляется понятие «коммуникативное знание», так как главным способом его получения является коммуникация с другим, а не непосредственное взаимодействие с самим объектом. Таким образом, тезис о тотальности коммуникативного знания – это заявление о том, что главенствующую роль в жизни человека играет знание через свидетельство. Это, в свою очередь, означает, что полноценное познание человеком мира и даже самого себя невозможно без эпистемического доверия как свидетельству другого, так и другому в качестве искреннего знатока и надежного познающего субъекта (или, как выражаются в рамках современных исследований, «эпистемического агента»). Например, Х. Грассвик в статье “Reconciling Epistemic Trust and Responsibility” («Примирение эпистемического доверия и ответственности») характеризует эпистемическое доверие как «формы... доверия, которые вовлечены в обеспечение и достижение различных эпистемических благ, таких как знание, понимание, истинные убеждения, оправданные или хорошо обоснованные убеждения, а также надежные практики исследования» (Grasswick 2020: 175). Достижение подобных благ может быть обозначено как эпистемический успех.

Но есть ли у нас основания считать, что тезис о тотальности коммуникативного знания является истинным или как минимум правдоподобным? На первый взгляд, сама сущность доверия свидетельству другого не делает этот источник знаний надежным. Х. Грассвик, например, пишет, что «доверяя [другому], я обязуюсь воздерживаться от поиска дальнейших доказательств как самого утверждения, так и благонадежности того, кому я доверяю» (Grasswick 2020: 175). Подобная позиция делает человека крайне уязвимым перед случаями обмана или банальных ошибок, допущенных другим. В связи с этим может показаться, что намного предпочтительнее иметь возможность самостоятельно перепроверить как истинность свидетельства, так и надежность его источника. Но является ли факт существования подобного рода уязвимости перед другим достаточным основанием для полного отказа от доверия ему как источнику знания или как минимум для стремления не опираться на этот источник без самостоятельной перепроверки его надежности?

С точки зрения эпистемологии добродетелей в рамках многих эпистемологических и гносеологических концепций существует неявная установка, которая может быть обозначена как эпистемический эгоизм (epistemic egoism). Л. Загзебски выделяет три формы такого эгоизма: крайний, сильный и слабый (Zagzebski 2020: 263-266). Первый подразумевает полный отказ от доверия другому и, следовательно, от знания через свидетельство.

Сильный эпистемический эгоизм допускает доверие другому, но только в том случае, если его надежность в качестве знатока и эпистемического агента подтверждена тем, кто собирается ему довериться. Слабый предполагает необходимость и разумность доверия другому, но только в том случае, если доверяющий уверен, что свидетельство того, кому он доверяет, может способствовать достижению эпистемических благ.

Однако эти формы эгоизма объединяет одна общая идея – мы можем доверять другому только в том случае, если можем самостоятельно убедиться, что его свидетельство будет способствовать достижению эпистемических благ. В крайней версии подобного эгоизма мы вовсе отказываем в доверии другому как источнику знания, полагаясь исключительно на себя. Л. Коуд, основатель такого эпистемологического направления, как респонсibiliзм (responsibilism), и исследователь эпистемической ответственности как добродетели, в своей работе “Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location” («Экологическое мышление: политика эпистемического расположения») утверждает, что подобный гиперболизированный идеал самодостаточности познающего субъекта характерен как для предшествующей гносеологии и эпистемологии, так и для научной рациональности. «Индивидуалисты... постулируют самодостаточность как эпистемический долг и осуждают как эпистемически виновного любого наблюдателя, который не в состоянии самостоятельно узнать, как обстоят дела» (Code 2006: 80). Проявление подобного рода радикального эпистемического эгоизма и индивидуализма в классической гносеологии мы можем обнаружить, например, у Дж. Локка. О доверии мнению других как потенциальном источнике знаний английский мыслитель пишет прямо: «Нет опоры более опасной, более способной ввести в заблуждение, ибо лжи и заблуждений между людьми гораздо больше, чем истины и знания» (Локк 1985: 136).

Другой эмпирик Д. Юм может рассматриваться, как отмечает М.Г. Хорт в статье «Доверие свидетельству: редукционизм и нонредукционизм», в качестве основоположника редукционизма – подхода, с точки зрения которого «доверие свидетельству возможно только в том случае, если информант способен (хотя бы гипотетически) самостоятельно, на основе опыта или рационального размышления, показать связь между сформированным на основе свидетельства убеждением и истиной» (Хорт 2022: 23). Сам Д. Юм пишет: «...легко заметить, что нет заключений более обычных, полезных и даже необходимых для человеческой жизни, чем заключения, основанные на свидетельстве людей и показаниях очевидцев или лиц, наблюдавших какое-нибудь событие. <...> ...Достаточно будет заметить, что уверенность в действительности любого подобного аргумента [из свидетельства другого] основана у нас исключительно на наблюдении правдивости человеческих свидетельств и обычного соответствия между фактами и показаниями свидетелей. Так как общее правило гласит, что... все заключения, которые мы можем выводить относительно одного объекта, исходя из другого, основаны исключительно на нашем ознакомлении из опыта... то очевидно, что мы не должны делать

исключения из этого общего правила в пользу людских свидетельств...» (Юм 2020: 216-217).

Метод радикального сомнения рационалиста Р. Декарта также делает акцент на единственном познающем субъекте, в существовании которого мы точно не сомневаемся, а именно на нас самих (знаменитое «Мыслю, следовательно, существую»). В диалоге «Менон» Платон разграничивает знание и правильное мнение, относя ко второму сведения, полученные от другого (сведения о том, как попасть в город Лариса). Правильное мнение может принести пользу человеку, но все же является менее ценным, чем полноценное знание, так как «обладающий знанием всегда может достигнуть цели, а имеющий правильное мнение иногда достигает ее, иногда нет» (Платон 2016b: 692).

Таким образом, говоря о познании, традиционные концепции гносеологии и эпистемологии чаще всего подразумевали непосредственное взаимодействие субъекта и объекта. В связи с этим в контексте классической гносеологии тема доверия в познании чаще всего рассматривается в рамках решения проблемы доверия или недоверия человека собственным органам чувств или собственному разуму, то есть самому себе как эпистемическому агенту. По сути, именно на недоверии своим эпистемическим способностям вырастает такое направление, как скептицизм. В то же время появление между эпистемическим агентом, все же доверяющим самому себе, и объектом посредника в виде другого эпистемического агента рассматривается как нечто нежелательное, то, что может исказить представления человека об интересующем его объекте. Акцент на субъект-объектных отношениях в познании, а также рассмотрение субъект-субъектных отношений в лучшем случае как второстепенных в рамках гносеологии ведет к формированию идеала гиперболизированно автономного и самодостаточного познающего субъекта.

Подобного рода идеал, как нам представляется, было бы разумно обозначить как эпистемическую автаркию. Во-первых, это позволяет подчеркнуть идею полной самодостаточности познающего субъекта, на необходимости которой настаивают крайний и отчасти сильный эпистемический эгоизм. Этому способствует заимствование понятия «автаркия», которая в рамках современных социально-гуманитарных наук чаще всего понимается как «самообеспечение, хозяйствование на основе собственных сил, без использования внешних ресурсов» (Торкановский 2020: 665). То есть идеал эпистемической автаркии может быть определен как требование самостоятельно формировать знания, опираясь только на свои познавательные способности, без использования познавательных способностей других субъектов, или как минимум требование не опираться на последние без самостоятельной перепроверки их надежности. Во-вторых, использование понятия «эпистемическая автаркия» дает возможность подчеркнуть, что критика установки эпистемического эгоизма не ведет к отбрасыванию идеи о возможности и необходимости некоторой степени эпистемической автономии эпистемического агента. Проблема границы между такого рода автономией и автаркией, как представляется, требует

отдельного, намного более объемного исследования, чем это возможно в рамках настоящей статьи.

Критика идеала эпистемической автаркии и установки эпистемического эгоизма

Каким образом идеал эпистемической автаркии и связанная с ней установка (крайнего) эпистемического эгоизма могут быть подвергнуты критике? И почему они заслуживают ее? Можно выделить как минимум две возможные стратегии критики. Первая направлена на демонстрацию нереалистичности и, следовательно, принципиальной недостижимости той степени самостоятельности, которые подразумеваются эпистемической автаркией и (крайним) эпистемическим эгоизмом. Данная стратегия основывается на демонстрации значимости коммуникативного знания в жизни человека, а также, что самое важное, того, что объективные границы эпистемических способностей отдельно взятого человека не позволяют ему полностью отказаться от этой формы знания. Основную идею подобной стратегии критики можно выразить, обратившись к работе Э. Фрикер "Testimony and Epistemic Autonomy" («Свидетельство и эпистемическая автономия»). Она пишет: «Высшее существо, которое обладает всеми эпистемическими способностями, чтобы узнать все, что оно хочет, опираясь только на себя, могло бы соответствовать этому идеалу [эпистемической автаркии]. ...Это высшее существо, я полагаю, находится в лучшем положении, чем мы, простые человеческие существа» (Fricker 2006: 243). Эта мысль отчасти перекликается с известной идеей, характерной для политической мысли Аристотеля: «...человек вне общества (племени, общины, государства) – это или бог, или животное» (Кессиди 1983: 37).

Другими словами, человек из-за ограниченности своих эпистемических способностей не может быть последовательным эпистемическим эгоистом в «крайнем» смысле этого слова. Он не может находиться везде в одно и то же время, не всегда может самостоятельно перепроверить свидетельства о неких объектах, находящихся на значительном расстоянии, будь то вещи, явления или события. И, разумеется, он не может самостоятельно перепроверить подлинность свидетельств о событиях, которые произошли задолго до его рождения. Более того, на поверку может оказаться, что способностей и возможностей человека недостаточно, чтобы сформировать полноценное знание и понимание собственного тела. Например, в подавляющем большинстве случаев, как ни странно, медицина вообще и врачи в частности знают о теле пациента гораздо больше, чем он сам. Именно из-за этой диспропорции он нуждается в знаниях, эпистемических навыках и инструментарии первых не просто для познания себя, но и сохранения жизни и здоровья. Или, говоря словами Ж.-П. Сартра, даже собственное тело мы узнаем «посредством понятий Другого» (Сартр 2000: 373). Каким образом знание через свидетельство оказывает влияние на процесс познания, мы подробно ана-

лизировали в статье «Эпистемический эгоизм и проблема доверия в познании» (Муртазин 2021: 41-46).

Таким образом мы нередко нуждаемся в знаниях и навыках того, кто, в отличие от нас, например, оказался в нужное время и в нужном месте и имел возможность получить знания о том или ином объекте. Или, как пишет Б. Уильямс в своей работе “Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy” («Истина и правдивость: эссе по генеалогии»), «каждый человек в коллективной группе нуждается в информации, для получения которой он или она находится не в самом лучшем положении: все они, в разное время и в отношении различных частей информации, находятся в преимущественном или неблагоприятном положении (чисто позиционном или ином) по отношению друг к другу» (Williams 2002: 42-43). При этом от подобного рода информации, как показывает пример взаимоотношений пациентов и врачей, нередко зависит не только широта нашего кругозора, но также жизнь и здоровье.

Вторая возможная стратегия критики установки эпистемического эгоизма представлена в труде Л. Загзебски “Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief” («Эпистемический авторитет: теория доверия, авторитета и автономии в убеждениях»). Эта стратегия заключается в указании не столько на нереалистичность, сколько на непоследовательность позиции эпистемического эгоиста. С точки зрения Л. Загзебски, доверие другому тесно связано с доверием самому себе, и идея приоритета второго над первым является необоснованной. Иначе говоря, она предполагает, что доверие себе ведет к необходимости доверия другому. Автор пишет: «Я не вижу релевантного различия между моими общими эпистемическими способностями и способностями других людей, я должна иметь такое же отношение к их способностям, как и к своим собственным» (Zagzebski 2012: 56). В данном контексте весьма интересной представляется мысль М.М. Бахтина, утверждающего, что сама сущность процесса познания может стереть грань между нами и другим: «... различие в переживании себя и в переживании другого преодолевается познанием, или, точнее, познание игнорирует это различие, как оно игнорирует и единственность познающего субъекта. В едином мире познания я не могу поместить себя как единственное я-для-себя в противоположность всем без исключения остальным людям...» (Бахтин 2000: 64).

В связи с вышеизложенным интересной представляется идея о том, что, не доверяя другому, мы тем самым не доверяем собственным эпистемическим способностям. То есть проявляем недоверие своей способности добросовестно и точно определять надежность другого в качестве знатока и эпистемического агента. Следовательно, отказывая в доверии другому, эпистемический эгоист отказывает, как минимум отчасти, в доверии самому себе, вернее, способности оценивать других, их свидетельства и убеждения.

Итак, хотим мы того или нет, процесс полноценного познания окружающего мира и самих себя невозможен без доверия другому и его свидетельству. Более того, если мы не доверяем другому, мы не можем сказать,

что полностью доверяем себе, так как в этом случае не доверяем нашей же способности распознавать истинные или как минимум правдоподобные свидетельства надежных знатоков и эпистемических агентов. В целом вторая стратегия критики установки эпистемического эгоизма и идеала эпистемической автаркии указывает на явную непоследовательность субъекта, доверяющего исключительно самому себе в ущерб другим познающим субъектам. Однако, говоря о доверии другому в процессе познания, мы не должны игнорировать границу между двумя взаимосвязанными, но не тождественными проблемами, а именно проблемой доверия другому вообще и проблемой доверия конкретному другому в конкретных условиях и обстоятельствах. Именно со второй проблемой связан феномен, который может быть обозначен как эпистемическая несправедливость.

Почему эпистемическая несправедливость должна беспокоить эпистемологов?

Вернемся к вопросу, который был обозначен в первом разделе статьи. Почему феномен эпистемической несправедливости является серьезной теоретической и практической (даже повседневной) проблемой не только в контексте борьбы за социальную и политическую справедливость, но также в плане достижения отдельно взятым человеком и обществом эпистемических благ? В конце предыдущего раздела мы сделали ремарку о необходимости разграничения проблемы доверия другому вообще и конкретному другому. Помимо всего прочего, это означает, что необходимость доверять другому вообще не ведет к необходимости доверять конкретному другому всегда и во всех обстоятельствах. Более того, с точки зрения представителей эпистемологии добродетелей, ничем не ограниченное доверие является таким же нежелательным, как и принципиальный отказ эпистемического эгоиста от доверия другим. Это связано, прежде всего, с банальным фактом, что тот, кому мы доверяем, может либо ошибаться, либо лгать.

К. Дорманди в статье “Exploitative Epistemic Trust” («Эксплуатация эпистемического доверия») пишет, что такое доверие связано с риском «дезинформации, практических ошибок или ухудшения отношений с оратором, если его свидетельство окажется ложным или небрежным» (Dormandy 2020: 247). В связи с этим представители эпистемологии добродетелей говорят о существовании двух противоположных, но взаимосвязанных эпистемических пороков (черт характера субъекта, препятствующих достижению эпистемических благ), связанных с доверием или недоверием другому. Это легковерие и подозрительность. Об этих эпистемических (интеллектуальных) пороках пишет, например, Л. Загзевски (Zagzebski 1996: 160). Подозрительность как порок заключается в необоснованном или недостаточно обоснованном, неуместном отказе в эпистемическом доверии другому. По сути, эпистемический эгоизм может рассматриваться как крайняя форма подозрительности. Легковерие, или наивность, в качестве эпистемического порока, наоборот, предполагает чрезмерное, необоснованное или слабо обоснованное, неуместное в данном контексте доверие другому. Проблема

сохранения баланса между этими двумя крайностями является не только важной исследовательской проблемой эпистемологии, но также насущной задачей, с которой мы, осознавая это или нет, сталкиваемся в повседневной жизни.

В связи с вышесказанным можно привести ряд доводов в пользу предположения о значительном эпистемическом вреде эпистемической несправедливости как для отдельно взятого человека, так и общества в целом.

Во-первых, может оказаться, что убеждения того, кому отказывают в доверии из-за предрассудков, истинны или способны внести существенный вклад в процесс поиска истины. М. Фрикер приводит в качестве примера случай, когда из-за неоправданной подозрительности к женщине, обусловленной предрассудками о чрезмерной эмоциональности всех женщин, отец ее жениха упустил возможность узнать, что произошло с его сыном. Таким образом, эпистемическая несправедливость может стать причиной неудачи отдельно взятого познающего субъекта в процессе достижения таких эпистемических благ, как знание и понимание.

Во-вторых, систематическая эпистемическая справедливость может сработать как самосбывающееся пророчество. Это значит, что отношение окружающих к человеку и целой группе как к ненадежным знатокам и эпистемическим агентам способно привести к тому, что под влиянием подобного рода предрассудков жертвы предвзятого отношения сами начнут неадекватно оценивать свои эпистемические способности, тем самым лишая себя возможности достичь эпистемических благ.

В-третьих, подобное исключение из процесса коллективной познавательной деятельности отдельных эпистемических агентов и целых групп может оказать негативное влияние не только на тех, кого исключают, но и на общество (сообщество) в целом. Это, в свою очередь, обусловлено существованием феномена позиционного преимущества, о котором пишет Б. Уильямс (Williams 2002), а также тотальностью коммуникативного знания. Каждый член эпистемического сообщества нередко находится в том положении, которое дает ему преимущество в познании того или иного объекта. Однако такого положения самого по себе недостаточно, чтобы оказавшийся в нем человек смог внести полноценный вклад в процесс формирования знаний об этом объекте у сообщества, членом которого он является. Этот эпистемический агент, с одной стороны, должен суметь правильно использовать свои эпистемические способности. С другой стороны, что самое важное, он должен иметь мужество, чтобы представить сообществу свои убеждения, а также суметь отстоять свою точку зрения перед возможной критикой. Систематическая эпистемическая несправедливость лишает человека эпистемического мужества, а также стимула развивать собственные эпистемические способности. Поэтому, даже оказавшись в преимущественном положении, он не сможет внести вклад в процесс формирования коммуникативного знания и тем самым поспособствовать эпистемическому успеху своего сообщества в целом.

В-четвертых, в отличие от М. Фрикера, мы убеждены, что немаловажной проблемой для общества является эпистемическая несправедливость

не только как дефицит доверия, основанный на предрассудках идентичности, но и как избыток доверия. М. Фрикер упоминает об этой проблеме, но концентрируется именно на проблеме дефицита доверия. Однако, с нашей точки зрения, проблема необоснованного профицита доверия заслуживает пристального внимания по двум причинам. Первая – чрезвычайно доверие одним людям и группам тесно связано с необоснованной подозрительностью по отношению к другим. По сути, на это указывают и примеры эпистемической несправедливости, которые приводит сама М. Фрикер. В первом примере неоправданное доверие свидетельствам мужчины вкупе с подозрительностью к свидетельствам женщины становится причиной того, что убийце удается скрыть свое преступление. Во втором примере подозрительность и предвзятость по отношению к чернокожему и легковерие по отношению к белой девушке и ее отцу ведут к осуждению невиновного человека. Начиная с XIX–XX вв. в обществе наблюдается значительное усиление влияния сциентизма. При этом чрезмерное доверие науке (в узком его понимании) ведет к подозрительности по отношению к другим возможным подходам к познавательной деятельности, в том числе философии. Таким образом, для более полного понимания и исследования эпистемической несправедливости как дефицита доверия необходимо также прояснить, не связан ли дефицит доверия одним эпистемическим агентам с профицитом по отношению к другим.

Вторая причина, почему проблема необоснованного профицита доверия заслуживает пристального внимания, связана с тотальностью коммуникативного знания и силой, которой могут обладать в обществе эпистемические авторитеты. Подробнее об этом понятии, а также о соотношении авторитета и автономии в познании пишет, например, И.Г. Гаспаров в статье «Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта» (Гаспаров 2017). Если говорить кратко, в качестве эпистемического авторитета мы можем обозначить того, кому при прочих равных в конкретной области знания или практики было бы разумнее довериться больше, чем самим себе. Основанием подобного рода авторитета является уже упомянутое позиционное преимущество. Точнее говоря, мы можем подразумевать под эпистемическим авторитетом как подобного рода преимущество, так и человека или группу, которые этим преимуществом обладают. Следует учитывать, что позиционное преимущество не сводится к простому «оказаться в нужное время в нужном месте». Некоторые, например, могут затратить больше времени на изучение конкретного объекта, чем другие, и, следовательно, обладают более полными знаниями и более глубоким пониманием. Такого рода преимущество является визитной карточкой группы людей, которых принято называть экспертами. Именно через наличие подобного преимущества определяет экспертов Т. Николс в своей работе “The Death of Expertise” («Смерть экспертизы») (Nichols 2017: 29).

С одной стороны, существование эпистемических авторитетов и доверие им со стороны остального сообщества позволяют выстроить эффективную систему разделения труда, в том числе эпистемического и интеллектуального. Это, в свою очередь, означает, что отдельно взятые люди и целые

группы смогут лучше овладеть теми или иными областями знания и/или практики, чем в случае, если каждому пришлось бы учиться всему сразу и заниматься всем подряд. С другой стороны, это значительно увеличивает степень зависимости всего общества от компетентности и искренности подобного рода экспертов. Чрезмерное доверие экспертному знанию, вернее, тем, кто ретранслирует свои убеждения, опираясь на почетный статус экспертизы, может стать причиной злоупотреблений эпистемическим авторитетом, а также эпистемической несправедливости как неоправданного дефицита доверия тем, кто не обладает подобного рода авторитетом.

Так, эксперты, опираясь на результаты исследований, проведенных с использованием различного рода приборов и формальных подходов, нередко отказывают в доверии свидетельствам неэкспертов, отдавая безусловный приоритет результатам своей работы. В самых крайних случаях подобное может произойти даже в рамках решения проблем, напрямую влияющих на качество жизни неэкспертов. Об этом пишет С.Ю. Шевченко, приводя пример, как эксперты проигнорировали свидетельства горожан о зловонии в их городе (Шевченко 2020: 23). Еще более очевидными примерами злоупотребления статусом эксперта являются случаи, когда врачи, пользуясь своим эпистемическим авторитетом, работают в интересах фармацевтических компаний и навязывают пациентам лекарства от тех или иных производителей, которые, в свою очередь, делают ставку на легкоеверие пациентов по отношению к (конкретным) врачам.

В некоторых случаях эксперты (или псевдоэксперты), пользуясь легкоевием экспертному и научному знанию, могут не столько способствовать пересмотру неэкспертами собственных явно неверных убеждений, сколько потворствовать им, исходя либо из корыстных целей, либо из искренних убеждений, способствуя распространению того, что обозначается как «пост-правда» (Мартьянов и др. 2022: 53). Например, эксперт в области медицины, но не иммунологии может искренне поддерживать так называемое антиваксерство, используя при этом свой статус врача и/или кандидата/доктора медицинских наук. Здесь мы сталкиваемся с интересным парадоксом: легкоеверие экспертам ведет к тому, что люди доверяют псевдоэкспертам, недобросовестным или некомпетентным экспертам. Когда обман или ошибки последних вскрываются, в обществе, наоборот, усиливается подозрительность ко всем экспертам по принципу принадлежности к экспертному или научному сообществу. То есть, как ни странно, существуют основания полагать, что легкоеверие к экспертному знанию может подпитывать подозрительность по отношению к нему же, пусть и опосредованно. В обоих случаях главной проигравшей стороной оказывается неэксперт, так как он упускает возможность достигнуть как эпистемических, так и определенных практических благ в той или иной области (например, знаний о том, как сохранить и укрепить собственное здоровье).

Однако напрашивается очевидный вопрос: каким образом эта проблема может быть решена? Что мы можем противопоставить эпистемической несправедливости?

Эпистемическая справедливость и надлежащее эпистемическое доверие

Может показаться, что ответ на поставленные выше вопросы очевиден: мы можем противопоставить эпистемической справедливости непредвзятость, то есть непредвзятое отношение к окружающим в качестве знатоков и эпистемических агентов, отношение, не испытывающее влияния тех или иных предрассудков идентичности. Однако, с нашей точки зрения, этот ответ, даже если не является в корне неверным, как минимум неполный. Приведем несколько аргументов в защиту своей позиции.

Во-первых, так ли очевидна граница между некими якобы объективными и универсальными критериями, лежащими в основании непредвзятого отношения к другому с одной стороны и предрассудками идентичности, лежащими в основании эпистемической несправедливости, с другой? Например, отказывающийся в доверии женщинам из-за предубеждения, что они по определению не способны мыслить рационально и самостоятельно, может быть убежден в своей непредвзятости. То есть, с его точки зрения, убеждение о неспособности женщин мыслить рационально основано на объективном, чуть ли не научном факте, поэтому он не будет считать себя предвзятым. И если в современном обществе подобная точка зрения вызвала бы споры и большинство все же посчитало бы такого человека явно предвзятым, то в прошлом с ним могли отчасти согласиться даже такие великие мыслители, как И. Кант. На это указывает, например, пассаж в его известной работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» (Кант: 1994: 127). Более того, именно предубеждение в непредвзятости и объективности (западного) рационализма вообще и связанного с ним научного рационализма в частности становится главным объектом критики Л. Коуд, связывающей это предубеждение в том числе с существующими в современном западном обществе формами социальной и эпистемической несправедливости.

Во-вторых, иногда сама непредвзятость как следование неким универсальным правилам без внимания к беспорядку ситуаций и обстоятельств может выступать причиной эпистемической несправедливости. Наглядный пример – уже описанный нами конфликт между экспертами и жителями города из-за проблемы зловония на улицах: решение отдавать предпочтение результатам непредвзятых измерений с помощью приборов, а не субъективным свидетельствам местных жителей кажется не бесспорным. В качестве еще одного примера мы можем привести случаи, когда врач отказывает в адекватности свидетельств пациента о своем самочувствии, если общепринятые методы диагностики и интерпретации ее результатов не выявляют патологии. Л. Коуд пишет о случаях такого заболевания, как синдром X (syndrome X), признание факта существования которого было затруднено из-за того, что его симптоматика не вписывалась в общепринятые стандарты и методы диагностики. То есть стремление врача к объективности и непредвзятости, посредством опоры на стандартный набор медицинских знаний и методичек, становится причиной того, что его восприятие несколько ограничено. Это, как ни странно, может привести к

тому, что врач будет хуже выполнять свою главную функцию – помогать конкретным пациентам с конкретными проблемами в конкретных ситуациях и обстоятельствах. Другими словами, в некоторых случаях стремление к непредвзятости может оказаться не панацеей от эпистемической несправедливости, но ее причиной.

Но какова альтернатива непредвзятости, которую мы могли бы противопоставить эпистемической несправедливости? Чтобы дать один из возможных ответов, обратимся вновь к концепции М. Фрикер. Она утверждает, что мы не всегда осознаем основания и предпосылки того, по какой причине принимаем решение довериться или не довериться кому-то. В связи с этим первый шаг в минимизации влияния эпистемической несправедливости на познавательную деятельность отдельно взятого человека и целых сообществ – самоанализ, призванный вывить и прояснить эти основания и предпосылки. То есть осознание того, почему мы не доверяем кому-то в качестве знатока в том или ином контексте, выяснение того, оправданы ли наши критерии доверия тому или иному человеку в том или ином контексте. Второй шаг связан с отказом от идеи применимости и адекватности универсальных критериев доверия или недоверия другому. С одной стороны, наличие подобного рода универсальных критериев облегчает и ускоряет процесс получения, анализа, освоения и применения нами коммуникативного знания. Например, намного легче соглашаться с рекомендациями всех врачей подряд или, наоборот, проявлять подозрительность, считая их поголовно коррумпированными, не задаваясь вопросом о возможной искренности или неискренности конкретного врача в конкретных обстоятельствах. Но, с другой стороны, слепое следование этим критериям без учета особенностей контекста и конкретного человека, свидетельства которого мы анализируем, может привести к тому, что наше доверие или подозрительность в данном конкретном месте и времени могут оказаться неоправданными, то есть привести к эпистемической несправедливости.

М. Фрикер пишет, что «добродетельный субъект не приходит к своему перцептивному суждению, подчиняясь какой-либо кодификации бесконечно сложных норм, подразумеваемых в его суждении... Он способен адаптировать и перерабатывать свое мышление в соответствии с бесконечно разнообразными контекстами, с которыми может столкнуться» (Fricker 2007: 1). Иначе говоря, эпистемическая несправедливость, как мы уже отмечали, не равнозначна непредвзятости, так как, ориентируясь на некие объективные и нейтральные критерии оценки другого как знатока, мы игнорируем не только контекст нашего взаимодействия с ним, но и контекст формирования и существования самих этих критериев, которые, с точки зрения, например, М. Фрикер и Л. Коуд, также являются порождением конкретной социальной и эпистемической среды, места и времени.

Критика западного рационализма в поздних работах Л. Коуд, как нам представляется, в определенном смысле близка критике рационализма М.М. Бахтиным. Развивая собственную концепцию поступка и настаивая на его рациональности, исследователь утверждает, что «ошибка рационализма

отражается и в противопоставлении объективного, как рационального, – субъективному, индивидуальному, единичному, как иррациональному и случайному» (Бахтин 2003: 30). То есть мы можем сказать, что стремление традиционного западного рационализма противопоставить нечто универсальное и общее случайному и единичному ведет к тому, что рационализм осознанно или неосознанно игнорирует то, что его собственные универсальные принципы и основания не взялись из ниоткуда, они являются порождением беспорядка ситуаций и обстоятельств, который призваны упорядочить. Именно игнорирование в угоду неким универсальным принципам беспорядка ситуаций и обстоятельств, образующего, как мы писали выше, контекст коммуникации с другим, – главная предпосылка эпистемической несправедливости.

Подчеркнем, что эпистемическая справедливость не означает необходимости безграничного доверия и легковерия, в том числе по отношению к тем, кто до этого становился жертвой подозрительности. Более того, Х. Грассвик утверждает, что «когда мы находимся в доверительных отношениях, именно реакция на контрдоказательства благонадежности другого играет главную роль в осуществлении нами эпистемической ответственности, а не поиск позитивных причин для доверия» (Grasswick 2020: 181). О необходимости внимательности к контексту и преимуществе подобного подхода над «политикой эпистемического аффирмативного действия» (epistemic affirmative action) заявляет Х. Медина в статье “Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities” («Герменевтическая несправедливость и полифонический контекстуализм: социальное замалчивание и общая герменевтическая ответственность») (Medina 2012: 217-218). Б. МакКроу в статье “Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue” («Надлежащее эпистемическое доверие как респонсибилистская добродетель») также связывает такую близкую к эпистемической справедливости добродетель, как надлежащее эпистемическое доверие, с чувствительностью к контексту. Он пишет: «То, каким образом я проявляю доверие, должно быть чувствительно к целому ряду важнейших особенностей контекста» (McCraw 2020 :197). Л. Коуд в рамках своей концепции экологического мышления также подчеркивает необходимость внимания к контексту, заявляя, что предлагаемый ею способ мышления «составляет карты мест получения знаний и демографических характеристик носителей знаний по отдельности и в сравнении, рассматривает особенности условий среды обитания и обитателей внутри и вокруг каждого такого места» (Code 2006: 69).

Таким образом, одним из главных элементов эпистемической справедливости как добродетели, основанной на надлежащем эпистемическом доверии, является чувствительность к контексту. Это, в свою очередь, подразумевает умение выстраивать (эпистемическую) коммуникацию с другим не только на основании универсальных принципов, критериев истинности, обоснованности и достоверности знания, но также с учетом особенностей конкретных знаков, ситуаций, мест и обстоятельств. Подобная позиция не ведет к полному отказу от идеи и идеалов объективности и истинности, но

предполагает необходимость тщательно соотносить эти идеалы с реальностью конкретного другого, а также реальностью конкретных ситуаций и обстоятельств. Причем это справедливо не только для абстрактных эпистемических агентов как объектов исследования эпистемологии, но и самих эпистемологов. Л. Коуд пишет: «...“ответственным эпистемологам” не нужно отказываться от таких критериев: уважение к эмпирическим данным, приверженность поиску истины и объективности, следование общественным стандартам исследования остаются. Тем не менее ответственное эпистемическое поведение требует более сложных практик – коммуникативных, совещательных, оценочных, темпорально протяженных» (Code 2020: 18-19).

Резюмируя вышеизложенное, отметим, что речь идет не о простом отказе от идеи объективности и истины в угоду тотальному релятивизму и скептицизму, но о задаче куда более сложной. Необходимо поддерживать баланс между этими идеалами и беспорядком ситуаций и обстоятельств, не поддаваясь соблазну упорядочить и упростить второе в угоду первому. Именно поиск подобного баланса является непростой, но важной и перспективной темой дальнейших исследований и дискуссий, которая, на наш взгляд, как минимум заслуживает внимания представителей как социальной эпистемологии, так и эпистемологии добродетелей.

Заключение

В настоящем исследовании мы охарактеризовали общие эпистемические основания и последствия эпистемической несправедливости. Главные предпосылки этого феномена связаны с фактической тотальностью коммуникативного знания, обуславливающей, помимо всего прочего, необходимость разделения эпистемического и интеллектуального труда в обществе. Это означает, что адекватное понимание как мира в целом, так и отдельных сфер жизни человека и общества требует не только надлежащего применения собственных познавательных способностей и навыков, но также надлежащего эпистемического доверия другому, умения верно определять критерии для подобного рода доверия. Именно неспособность к надлежащему доверию является главным основанием эпистемической несправедливости.

Эпистемические последствия исследуемого нами феномена являются, в свою очередь, результатом исключения отдельных людей и целых групп из упомянутой выше системы разделения эпистемического и интеллектуального труда. Те, кто подвергается подобного рода несправедливости, лишаются эпистемических благ, которые могло бы принести их полноценное участие. Однако определенные издержки несет и сообщество, исключаяющее некоторых своих членов из коллективных эпистемических практик. Это связано, прежде всего, с существованием феномена позиционного преимущества и значимостью коммуникативного знания: может оказаться так, что именно человек, который исключается из коллективного познавательного процесса, обладает или обладал знаниями, полезными для общества, истинными и обоснованными убеждениями.

И, наоборот, легковерие, основанное на тех же предрассудках идентичности, может способствовать тому, что доверием общества будут злоупотреблять, например, пользуясь авторитетом научного знания или врачебной профессии. Таким образом, для наших индивидуальных и коллективных эпистемических практик легковерие и подозрительность нежелательны в равной степени.

Какие выводы из всего вышесказанного мы могли бы сделать? Прежде всего, это означает, что для достижения таких эпистемических благ, как знание и понимание, недостаточно развивать способности и добродетели, связанные с исследованием того или иного объекта, а также адекватной оценкой себя как эпистемических агентов (например, таких добродетелей, как интеллектуальное мужество и смирение). Не менее важную роль в процессе познания играют способности и добродетели, связанные с процессом коммуникации с другими как со знатоками и эпистемическими агентами. В качестве конкретных примеров подобного рода добродетелей могут быть обозначены эпистемическая справедливость и надлежащее эпистемическое доверие. Эти добродетели могут быть охарактеризованы как способность сохранять баланс между стремлением к истине и объективности и надлежащим вниманием к особенностям конкретного контекста, ситуации и обстоятельств, а также умением (и стремлением) пересматривать собственные эпистемические стандарты и принципы с учетом контекста.

Наглядным образом необходимость и ценность указанных выше эпистемических добродетелей может быть продемонстрирована в контексте проблем, характерных для медицины и сферы здравоохранения, а именно доверия между врачами и пациентами. Как мы неоднократно отмечали, именно на примере их взаимодействия можно наиболее наглядно продемонстрировать, какую значимую роль феномен эпистемического доверия, умение определять его границы играют в жизни человека и общества в целом. Воспитание у врачей эпистемической справедливости будет способствовать не только выстраиванию более гуманных и этичных взаимоотношений с пациентами, но также выполнению их миссии. Мы убеждены, что миссия врача – оказание помощи не абстрактной модели человека из справочников и учебников, но конкретному человеку, который не может быть сведен к этим моделям. Иначе говоря, именно врачебная профессия не только в теории, но и на практике требует баланса между универсальными, объективными методами и стандартами медицины как естественной науки и беспорядком конкретных ситуаций и обстоятельств.

С нашей точки зрения, этика и эпистемология добродетелей, активно коммуницируя с такими дисциплинами, как социология здравоохранения, история здравоохранения, философия науки, биомедицинская этика и т.д., могут внести важный вклад в решение теоретических и практических проблем, связанных с процессом взаимодействия между врачами и пациентами, а также между медициной (как областью науки), здравоохранением (как областью практики) и обществом в целом. Достижение этой цели возможно посредством интеграции этики и эпистемологии добродетелей как в рамки медицинского образования (подготовка будущих врачей), так и в

процесс образования в целом (подготовка будущих пациентов). Это требует дальнейшего обоснования и конкретизации идеи эпистемических и этических добродетелей, желательных для врача и пациента, а также разработки подходов к реализации этих добродетелей на практике.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

- Аристотель. 1983. Большая этика // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 4. С. 295-374.
- Бахтин М.М. 2000. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Автор и герой: к философским основаниям гуманитарных наук. Санкт-Петербург : Азбука. С. 3-226.
- Бахтин М.М. 2003. К философии поступка // Бахтин М.М. Собрание сочинений : в 7 т. Москва : Русские словари : Языки славянской культуры. Т. 1. С. 7-68.
- Гаспаров И.Г. 2017. Эпистемический авторитет и автономия эпистемического субъекта // Эпистемология и философия науки. Т. 53, № 3. С. 108-122. DOI 10.5840/eps201753351
- Кант И. 1994. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Москва : Ками. Т. 1. С. 125-147.
- Каримов А.Р. 2019. Эпистемология добродетелей. Санкт-Петербург : Алетейя. 428 с.
- Касавин И.Т. 2006. Социальная эпистемология: понятие и проблемы // Эпистемология и философия науки. Т. 1, № 7. С. 5-15.
- Касавин И.Т. 2013. Источники знания: проблема «testimonial knowledge» // Эпистемология и философия науки. Т. 35, № 1. С. 5-15. DOI 10.5840/eps201335172
- Кессиди Ф.Х. 1983. Этические сочинения Аристотеля // Аристотель. Сочинения : в 4 т. Москва : Мысль. Т. 4. С. 5-37.
- Локк Дж. 1985. Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 // Локк Дж. Сочинения : в 3 т. Москва : Мысль. Т. 2. С. 3-202.
- Мартьянов В.С., Руденко В.Н., Фишман Л.Г. 2022. Пандемия коронавируса и кризис экспертного знания: перезагрузка чуда, тайны и авторитетов // Journal of Institutional Studies. Т. 14, № 2. С. 47-58. DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058
- Муртазин С.Р. 2021. Эпистемический эгоизм и проблема доверия в познании // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. № 5. С. 35-51.
- Нозик Р. 2008. Анархия, государство и утопия. Москва : ИРИСЭН. 426 с.
- Платон. 2016a. Государство, или О справедливости // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. Москва : Альфа-книга. С. 746-970.
- Платон. 2016b. Менон, или О добродетели // Платон. Полное собрание сочинений в одном томе. Москва : Альфа-книга. С. 671-694.
- Ролз Дж. 2010. Теория справедливости. Москва : ЛКИ. 536 с.
- Сартр Ж.-П. 2000. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Москва : Республика. 639 с.
- Торкановский Е.П. 2020. Автаркия 2.0: глобальная экологическая повестка, пандемия COVID-19 и новая нормальность // Экономические отношения. Т. 10, № 3. С. 663-682. DOI 10.18334/eo.10.3.110600
- Хорт М.Г. 2022. Доверие свидетельству: редукционизм и нонредукционизм // Дискурс. Т. 8, № 3. С. 18-28. DOI 10.32603/2412-8562-2022-8-3-18-28
- Шевченко С.Ю. 2020. Презирать и подсказывать: эпистемическая несправедливость и контр-экспертиза // Эпистемология и философия науки. Т. 57, № 2. С. 20-32. DOI 10.5840/eps202057217

- Юм Д. 2020. Исследование о человеческом разумении. Москва : Рипол классик. 322 с.
- Alcoff L.M. 2017. Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 397-408.
- Code L. 2006. Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location. New York : Oxford University Press. 322 p.
- Code L. 2020. Epistemic Responsibility. Albany : State University of New York Press. 272 p.
- Collins P.H. 2017. Intersectionality and Epistemic Injustice // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 115-124.
- Dormandy K. 2020. Exploitative Epistemic Trust // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 241-264.
- Fricker E. 2006. Testimony and Epistemic Autonomy // *The Epistemology of Testimony* / ed. by J. Lackey, E. Sosa. New York : Oxford University Press. P. 225-250.
- Fricker M. 2007. Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing. New York : Oxford University Press. 188 p.
- Gettier E.L. 1963. Is Justified True Belief Knowledge? // *Analysis*. Vol. 23, iss. 6. P. 121-123. DOI 10.1093/analys/23.6.121
- Grasswick H. 2020. Reconciling Epistemic Trust and Responsibility // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 161-188.
- Karimov A., Lavazza A., Farina M. 2022. Epistemic Responsibility, Rights, and Duties During the COVID-19 Pandemic // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. Vol. 36, iss. 6. P. 686-702. DOI 10.1080/02691728.2022.2077856
- Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) 2017. *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. New York : Routledge. 456 p.
- McCraw B. 2020. Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue // *Trust in Epistemology* / ed. by K. Dormandy. New York : Routledge. P. 189-217.
- Medina J. 2012. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities // *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*. Vol. 26, iss. 2. P. 201-220. DOI 10.1080/02691728.2011.652214
- Medina J. 2017. Varieties of Hermeneutical Injustice // *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* / ed. by I.J. Kidd, J. Medina, G. Pohlhaus, Jr. New York : Routledge. P. 41-52.
- Nichols T. 2017. *The Death of Expertise*. New York : Oxford University Press. 252 p.
- Williams B. 2002. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton ; Oxford : Princeton University Press. 343 p.
- Zagzebski L. 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press. 365 p.
- Zagzebski L. 2012. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*. Oxford : Oxford University Press. 294 p.
- Zagzebski L. 2020. *Epistemic Values*. New York : Oxford University Press. 364 p.

References

Alcoff L.M. Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance, *Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 397-408.

Aristotle. Great Ethics, *Aristotle. Works in 4 volumes*, Moscow, My`sl`, 1983, vol. 4, pp. 295-374. (In Russ.).

Bakhtin M.M. The Author and the Hero in Aesthetic Activity, *Bakhtin M.M. The Author and the Hero: Toward the Philosophical Foundations of the Humanities*, Saint Petersburg, Azbuka, 2000, pp. 3-226. (In Russ.).

Bakhtin M.M. Toward a Philosophy of the Act, *Bakhtin M.M. Collected Works in 7 volumes*, Moscow, My`sl`, 2003, vol. 1, pp. 7-68. (In Russ.).

Code L. *Ecological Thinking: The Politics of Epistemic Location*, New York, Oxford University Press, 2006, 322 p.

Code L. *Epistemic Responsibility*, Albany, State University of New York Press, 2020, 272 p.

Collins P.H. Intersectionality and Epistemic Injustice, *Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus Jr. G. (eds.) The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 115-124.

Dormandy K. Exploitative Epistemic Trust, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 241-264.

Fricker E. Testimony and Epistemic Autonomy, *Lackey J., Sosa E. (eds.) The Epistemology of Testimony*, New York, Oxford University Press, 2006, pp. 225-250.

Fricker M. *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*, New York, Oxford University Press, 2007, 188 p.

Gasparov I.G. Epistemic Authority and Autonomy of the Epistemic Subject, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2017, vol. 53, no. 3, pp. 108-122. (In Russ.). DOI 10.5840/eps201753351

Gettier E.L. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, 1963, vol. 23. no. 6. pp. 121-123. DOI 10.1093/analys/23.6.121

Grasswick H. Reconciling Epistemic Trust and Responsibility, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 161-188.

Hume D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Moscow, Ripol klassik, 2020, 322 p. (In Russ.).

Kant I. An Answer to the Question: What is Enlightenment? *Kant I. Essays in German and Russian*, Moscow, Kami, 1994, vol. 1, pp. 125-147. (In Russ.).

Karimov A., Lavazza A., Farina M. Epistemic Responsibility, Rights, and Duties During the COVID-19 Pandemic, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2022, vol. 36, no. 6, pp. 686-702. DOI 10.1080/02691728.2022.2077856

Karimov A.R. *Epistemology of Virtues*, Saint Petersburg, Aletejya, 2019, 428 p. (In Russ.).

Kasavin I.T. Social Epistemology: Concept and Problems, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2006, vol. 1, no. 7, pp. 5-15. (In Russ.).

Kasavin I.T. Sources of Knowledge: The Problem of "Testimonial Knowledge", *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2006, vol. 35, no. 1, pp. 5-15. (In Russ.). DOI 10.5840/eps201335172

Kessidi F. Aristotle's Ethical Writings, *Aristotle. Works in 4 volumes*, Moscow, My`sl`, 1983, vol. 4, pp. 5-38. (In Russ.).

Khorth M.G. Trust to Testimony: Reductionism and Non-Reductionism, *Diskurs* [Discourse], 2022, vol. 8, no. 3, pp. 18-28. (In Russ.). DOI 10.32603/2412-8562-2022-8-3-18-28

Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus, Jr. G. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, 456 p.

Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. Book IV, *Locke J. Collected Works in 3 volumes*, Moscow, My`sl`, 1985, vol. 2, pp. 3-202. (In Russ.).

Martyanov V.S., Rudenko V.N., Fishman L.G. Coronavirus Pandemic and Expert Knowledge Crisis: Reload of Miracle, Mystery and Authority, *Journal of Institutional Studies*, 2022, vol. 14, no. 2, pp. 47-58. (In Russ.). DOI 10.17835/2076-6297.2022.14.2.047-058

McCraw B. Proper Epistemic Trust as a Responsibilist Virtue, *Dormandy K. (ed.) Trust in Epistemology*, New York, Routledge, 2020, pp. 189-217.

Medina J. Hermeneutical Injustice and Polyphonic Contextualism: Social Silences and Shared Hermeneutical Responsibilities, *Social Epistemology: A Journal of Knowledge, Culture and Policy*, 2012, vol. 26, no. 2, pp. 201-220. DOI 10.1080/02691728.2011.652214

Medina J. Varieties of Hermeneutical Injustice, Kidd I.J., Medina J., Pohlhaus Jr. G. (eds.) *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, New York, Routledge, 2017, pp. 41-52.

Murtazin S.R. Epistemic Egoism and the Problem of Trust in Cognition, *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7: Philosophy], 2021, no. 5, pp. 35-51. (In Russ.).

Nichols T. *The Death of Expertise*, New York, Oxford University Press, 2017, 252 p.

Nozick R. *Anarchy, State, and Utopia*, Moscow, IRISE`N, 2008, 426 p. (In Russ.).

Plato. Meno, or On Virtue, *Plato. The Complete Works in one volume*, Moscow, Al`fa-Kniga, 2016, pp. 671-694. (In Russ.).

Plato. The Republic, or On the Concept of Justice, *Plato. The Complete Works in one volume*, Moscow, Al`fa-Kniga, 2016, pp. 746-970. (In Russ.).

Rawls J. *A Theory of Justice*, Moscow, LKI, 2010, 536 p. (In Russ.).

Sartre J.-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Moscow, Respublika, 2000, 639 p. (In Russ.).

Shevchenko S.Yu. Incline and Admonish: Epistemic Injustice and Counter-Expertise, *E'pistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology & Philosophy of Science], 2020, vol. 57, no. 2, pp. 20-32. (In Russ.). DOI 10.5840/eps202057217

Torkanovskiy E.P. Autarky 2.0: The Global Environmental Agenda, Pandemic COVID-19 and the New Normal, *E'konomicheskie otnosheniya* [Journal of International Economic Affairs], 2020, vol. 10, no. 3. pp. 663-682. (In Russ.). DOI 10.18334/eo.10.3.110600

Williams B. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2002, 343 p.

Zagzebski L. *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford, Oxford University Press, 2012, 294 p.

Zagzebski L. *Epistemic Values*, New York, Oxford University Press, 2020, 364 p.

Zagzebski L. *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, 365 p.

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРЕ

Салават Раисович Муртазин

кандидат философских наук, ассистент кафедры истории, философии и социологии Казанского государственного медицинского университета, г. Казань, Россия; ORCID: 0000-0002-5428-1093; ResearcherID: ISB-2436-2023; Scopus AuthorID: 57212564339; SPIN-код: 6404-7883; E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru

INFORMATION ABOUT THE AUTHOR

Salawat R. Murtazin

Candidate of Philosophy, Assistant, Department of History, Philosophy and Sociology, Kazan State Medical University, Kazan, Russia; ORCID: 0000-0002-5428-1093; ResearcherID: ISB-2436-2023; Scopus AuthorID: 57212564339; SPIN-code: 6404-7883; E-mail: murtazin.salawat2013@yandex.ru