

Н. Козаченко

ЗНАННЯ І ПЕРЕКОНАННЯ ЯК КАТЕГОРІЇ ЛОГІКИ ТА ФІЛОСОФІЇ.

Питання обробки та збереження інформації, операції з системами знань зазвичай знаходять безпосереднє застосування в розробці систем штучного інтелекту й експертних систем. Але проблема зміни систем знань та переконань торкається і соціальних наук. Практичними аспектами моделювання займаються інженерія знань, інформатика і кібернетика, теоретичну ж основу забезпечують

епістемологія і логіка. Механізми зміни систем знань та переконань визначили виникнення напрямку сучасної епістемології, за яким закріпилася назва „ревізія знань”.

Звертаючись до ревізії знань, не можна залишити без уваги питання про те, що являє знання саме по собі. На жаль, приходиться констатувати, що загально визнану відповідь на це питання дотепер не знайдено. Не сформульовано і „строге визначення” знання, незважаючи на те, що філософія займається проблемами знання практично з моменту свого виникнення. Метою даної статті є характеристика властивостей знання, істотних для дослідження процесу розвитку і перегляду знань та переконань.

У спробі охарактеризувати важливі для нас властивості знання та переконання, природним буде звернути увагу на деякі варіанти міркувань про знання, що пропонувалися протягом багатомісячного періоду розвитку філософської думки. При цьому не можна обійти той факт, що при побудові теорії пізнання, наряду зі знанням, багато уваги приділяють аналізу переконання.

Існування „пізнавальної тенденції” у філософській системі не обов’язково передбачає присутність розвиненої теорії пізнання. В філософії деяких мислителів Давньої Греції ми можемо знайти глибокі ідеї про співвідношення знання та переконання, думки та її змісту, істини та омани. Але все це тісно вплетене в єдиний онтологічний вимір. Знання певним чином можна охарактеризувати як інформацію про світ, яка існує у формі певної суб’єктивної реальності.

Питання про знання Платон ставить в діалозі „Держава” [1; 277-284]. У ході обговорення Сократом і його співрозмовниками устрою ідеальної держави виникає питання, як відрізнити серед людей, що мають нахили до пізнання і навчання, тих, хто любить вбачати істину і пізнає в справжньому змісті цього слова (так як саме такі люди повинні стати правителями в ідеальній державі), від тих, хто радий знайомству з чим-небудь новим, однак не може досягти справжнього знання – не може піти далі думки. Таким чином ставиться задача провести розмежування між знанням, з одного боку, і, з іншого боку, – тим, що знанням не є, однак може у визначених умовах претендувати на статус знання і видаватися за таке. У якості псевдознання в даному випадку розглядається думка.

Переконання Сократом передбачуваного опонента (тобто встановлення розходження між думкою і знанням) ґрунтується на розрізненні світу ідей (чисте буття) і світу речей – проміжного між чистим буттям і повним небуттям. Знання і думка розуміються як здібності, що відрізняються за своєю спрямованістю: знання

спрямоване на чисте буття, а думка – на область, проміжну між буттям і небуттям. (У діалозі говориться про ще одну здатність – незнання, що спрямовано на повне небуття). Відповідно ті, хто помічають прекрасне (прекрасні звуки, фарби тощо), але не бачать прекрасного самого по собі, або помічають справедливі вчинки, але не справедливість саму по собі, мають про все це лише думку, але вони не знають нічого з того що думають. Знають же ті, хто споглядає самі ці сутності – ідеї прекрасного і справедливого, що вічно тотожні самим собі. Таким чином, переконання чи думка стосуються лише конкретних речей, в той час як знання стосується загального.

Наявна ситуація, коли виникає потреба відрізнити знання від того, що іноді претендує на статус знання, однак насправді ним не є. У якості такого „псевдознання” звичайно виступають думка, віра, переконання, припущення, здогад (причому перераховані поняття не є в принципі взаємовиключними). При цьому обставини, що спонукають до постановки такої задачі, можуть бути різними. У розглянутому щойно прикладі розмежування знання і думки потрібне було для того, щоб охарактеризувати якості правителів ідеальної держави (знання, що трактується як здатність до збагнення „чистого буття”, входить у число цих якостей). Дана обставина позначилася і на результаті аналізу знання, представленого в „Державі”, – здатність знати і мати думку розглядається тут не як властиве тій самій людині (коли щось людина знає, а про щось має тільки думку), але як характеристика різних типів людей – одні люди здатні знати, а інші – лише мати думку.

Платон розглядає дві основні епістемологічні проблеми: можливість осмисленої хибності та відмежування знання від істинної віри. Він неодноразово констатує, що його твердження стосовно знання („епістеме”) та віри (переконання, думки, opinio – „докса”) є спеціальним випадком більш загального вчення про здатність до діяльності („динаміс”). Термін „докса” звичайно стосується певного переконання конкретної людини. Термін „епістеме” позначає ту інформацію, яка потрібна людині, щоб дійсно пізнавати. Платон стверджує, що знання не може виявитись неістинним, в той час як віра (переконання) може бути хибною. Завдяки цій відмінності, вказує Платон, цілі знання і віри як здатностей людини різні. (В „Другій аналітиці” Аристотель теж приходиться до висновку, що віра і знання повинні мати різні об’єкти.) З такої точки зору зрозуміло, що ми можемо володіти знанням лиш про дещо незмінне і незнищенне. Таким чином ототожнюється пізнаване і пізнане. Пізнання для Платона – це своєрідний „духовний дотик”, ототожнення знання і його

об'єкта. Сміслова близькість грецьких висловів „знає що”, „думає що”, „вірить що” ускладнює встановлення істинності об'єктів віри чи думки на відміну від безперечної істинності об'єкта знання. Важко зрозуміти, чому якщо дехто знає, що *p*, то *p* істинне, а якщо дехто думає (вірить, переконаний), що *p*, то *p* може виявитись хибним.

У Аристотеля ми можемо знайти не лише характеристику знання як збагнення, але і характеристику знання як співвіднесеного. Співвіднесене – одна з десяти категорій Аристотеля. „Співвіднесеним, – по Аристотелю, – називається те, про що говорять, що те, що воно є, воно є у зв'язку з іншим, або знаходячись у якомусь іншому відношенні до іншого” [2; 66].

Знання є співвіднесене, тому що те, що воно є, воно є в зв'язку з іншим: адже знання – це знання про що-небудь: „...про знання говорять, що воно знання пізнаваного, а про пізнаване говорять, що воно пізнається знанням” [3; 67].

Однак знання у Аристотеля – не тільки співвіднесене, але і якість. При цьому знання відноситься до такого виду якості, як стійка властивість: „...знання, треба думати, є щось міцне і важко змінюване” [4; 72-73].

Віднесення Аристотелем знання до такого типу якості, як стійка властивість, відповідає платонівському тлумаченню знання як здатності (*dynamis*). Здатність у Платона володіє не тільки значним ступенем стійкості, вона органічно властива одним людям і відсутня у інших (поділ людей на здатних знати і здатних думати в платонівській „Державі”). Знання як здатність визначається в Платона насамперед об'єктом, на який ця здатність спрямована (для знання таким об'єктом є справжнє буття). При цьому, як стверджує Я. Хінтікка на підставі аналізу платонівських текстів, Платон не завжди проводив ясне розрізнення між об'єктами пізнання і результатами пізнавальної здатності [5; 365].

Аристотель, розрізняючи відносини „знаючий – знання” і „знання – знане”, виділяє, таким чином, з єдиної „здатності” знання як стійку властивість і знання як співвіднесене – тим самим здійснюючи крок у напрямку сучасних способів розгляду знання. Разом з тим у Аристотеля зберігається принципова відмінність об'єктів знання і квазізнання (у якості останнього виступає переконання та думка), хоча це розрізнення не тотожне платонівському. На відміну від Платона, Аристотель вважає, що предмет знання і предмет переконання в деякому розумінні той самий – наприклад, може існувати і знання про людину, і переконання відносно тієї самої людини. Разом з тим

предмети знання і квазізнання розрізняються як різні рівні реальності, що досягаються по-різному. Аристотель стверджує: „...перше [розглядає] людину по самій суті, друге ж хоча і [розглядає] людину, але не по самій суті. Справді [розглядається знанням і думкою] те саме, тобто людина, але спосіб [розгляду] не той самий” [6; 313-314].

Особливого статусу набули категорії знання та переконання в середні віки. На довгий час на передній план виходить віра, що постає як засіб пізнання, доведення, одкровення. У середньовічній філософії питання співвідношення віри і знання було основною гносеологічною проблемою. Християнство виходило і виходить з того, що вся повнота істини викладена у Священному писанні, але виникає питання – яке трактування Писання вважати правильним? Дискусії щодо інтерпретації Писання уперше виникають не як чисто філософські, а як результат виявлення певних, часто досить принципових розбіжностей в працях Отців Церкви. Для вирішення цієї проблеми знадобився відповідний інструментарій, яким постали граматики, риторика і діалектика. Вони виступають уже не як „вільні мистецтва”, а як засоби проникнення в християнські істини, тобто в певний момент відбувається звертання віри до знання.

Знання було необхідно як аргументація для навернення в християнство людей невіруючих, причому аргументація розумна і раціональна. Часто саме для цього використовували філософію Платона та Аристотеля. „Полемізуючи з євреями, можна спертися на Старий заповіт. У сутичці з єретиками можна апелювати до всієї Біблії. Але на що опертися в суперечках з язичниками, як не на розум?” [7; 137].

Офіційна християнська доктрина завжди довіряла тільки церковним ієрархам і, тому, до визначеного моменту, обговорення питання про співвідношення віри і розуму вирішувалося вузьким колом осіб. Ситуація змінилася з виникненням монастирських шкіл і створенням університетів. Вони стали „каталізаторами” змін в теології у питанні про співвідношення віри і розуму. На університетських семінарах, де церква офіційно дозволяла вести дискусії на будь-яку тему, а також у монастирських школах питання про співвідношення віри і знання отримує нову аудиторію і нове звучання. (Практичним вирішення цього питання був 18 місячний страйк студентів, у відповідь на який папа Григорій IX у 1213 році заборонив вивчення робіт Аристотеля в університетах до моменту їхнього корегування відповідно до настанов церкви.)

Ранньохристиянські апологети дотримувалися тієї точки зору, що язичницька релігія і філософія були простим перекручуванням

навчання старозаповітних пророків. Однак, у середні віки праці стародавніх мислителів уже вивчають в церковних школах і університетах. Схоласти Середньовіччя, досліджуючи проблему співвідношення віри і знання, активно використовують роботи давньогрецьких філософів.

Пік розвитку схоластики приходить на середину 13 сторіччя і пов'язаний з ім'ям генія схоластики – Фоми Аквінського (1221-1274). Аквінський знаходив гармонію і єдність між вірою і знанням. За Аквінським, віра удосконалює розум, теологія удосконалює філософію, філософія служить теології. У Аквінського віра веде за собою знання. У своїх роботах Фома Аквінський використовував вчення Аристотеля. Але, йдеться не про механічне запозичення. Фома переосмислив Аристотеля, трансформував його ідеї для потреб християнства. Завдяки працям Аквінського, після папської заборони 1213 року, Аристотель отримує офіційне визнання церкви. Більш того, він на довгі роки стає найвищим і беззаперечним авторитетом схоластики.

Одночасно з Аквінським співвідношення віри і знання досліджує Бонавентура (1217-1274). Але якщо у Святого Фоми віра веде за собою знання, то у Бонавентури розум бачить тільки те, що висвітлює віра. „Залиш почуття і розумові винаходи, буття і небуття, залиш усе це і віддайся Тому, хто по ту сторону будь-якої сутності і будь-якої науки” [8; 160] – такі висновки Бонавентури.

Після Аквінського і Бонавентури співвідношення віри і знання у схоластиці досліджувалося Дунсом Скотом (1266-1308). Останній виступав за розмежування віри і знання, філософії і теології. За Скотом філософія має свій об'єкт і свою методологію, відмінні від об'єкта і методології теології. Скот припускав, що існують істини, що вислизують з-під розуму, – наприклад, початок світу в часі, безсмертя душі. До цих істин людина приходить тільки через особистий духовний досвід, але не через докази. Для розуміння цих істин звичайне знання марне.

Удар по встановленій Аквінським гармонії знання і віри наноситься і главою номіналістів – Вільямом Оккамом (1280-1349). Для нього є очевидним допоміжний характер знання стосовно віри. З погляду Оккама володіння людського розуму і володіння віри не перетинаються і будуть розмежовані вічно. Оккам вважає, що неможливо шукати логічну і раціональну основу тому, що дано вірою в Откровенні. Філософія за Оккамом вже не є служницею теології. Але і теологія у нього є не наукою, а деяким комплексом положень, пов'язаних між собою вірою.

У філософії Нового часу питання гносеології набувають нового звучання. Звільнене від церковних догматів знання стає „силою”, яку потрібно використати для осягнення природи та істини. Представлення про знання як про стійку властивість знаючої людини і як про пізнавальну здатність душі по-різному переломлювалися в різноманітних концепціях знання. В раціоналістичній метафізиці Декарта знаходить нове вираження розуміння Аристотелем знання як особливого роду сушого, протиставленого матерії.

На відміну від Платона, Декарт кожному людину наділяє здатністю до пізнання – „...здоровий глузд або розум, однаковий у всіх людей” [9; 434]. Основою знання та критерієм істини у Декарта є самоочевидність, що не потребує ні дослідних, ні логічних доведень. Знання як духовну сутність піддає критиці опонент Декарта Гассенді. Він заперечує картезіанський метод, обираючи емпірицистську позицію. Виходячи з цього, критерієм істинності знання Гассенді вважає „співпадання інтелекту з пізнаваною річчю”, тому що наше пізнання сприймає прояви речей саме такими, якими вони існують в дійсності. Напруженість між сенсуалізмом Гассенді та раціоналізмом Декарта розрішилась витісненням сенсуалізму та емпіризму в Англію і запровадженням картезіанства на Європейському континенті.

Картезіанське знання розглядається як дещо, охоплюване мислячою субстанцією. Декарт стверджує, що усі властивості, що ми знаходимо в мислячій речі, суть різні модуси мислення – як, наприклад, уяви, почуття, бажання. Про речі як про модуси субстанції йдеться в тих випадках, коли потрібно вказати розбіжність між речами, що мають ту саму субстанцію (або стосуються однієї субстанції), оскільки „їхня субстанція інакше розташовується або різноманітниться” [10; 450]. Як модуси мислячої субстанції розглядаються, наприклад, твердження і спогад.

Погляд на знання як на модус субстанції недвозначно виражений Спінозою, але у контексті іншого вчення – про субстанцію і її атрибути. В нього єдиною субстанцією визнається бог, а протяжність і мислення розглядаються як його сутність. Модус Спіноза визначає як „стан субстанції” (*substantiae affecto*). Переконавання, віра і знання відносяться до числа модусів, з яких складається людина [11; 113].

Спіноза розрізняє три види пізнання:

– чуттєве пізнання („переконання”, „уявлення”). Чуттєві ідеї загалом фіктивні та хибні, але вони свідчать не про повну відсутність знання, а про неповноту знання;

– розсудкове пізнання – всезагальні (родові) поняття, що виявляють зафіксований в ідеях повсякденний досвід, причому лише деякі з них є адекватними ідеями, такими що мають внутрішні ознаки своєї істинності. Володіти адекватною ідеєю – значить бути впевненим в її істинності. Адже, аналогічно до світла, яке відкриває і саме себе і навколишню темряву, істина також є мірилом і самої себе і хибності.

– пізнання за допомогою інтуїції (розум).

Характерною рисою підходу до знання Декарта і Спінози, є відсутність протиставлення знання квазізнанню, типове для Платона й Аристотеля (які в якості квазізнання розглядають насамперед думку). Досліджуючи різні види пізнання, Декарт і Спіноза виділяють як вищий вид „ясні і виразні представлення розуму”, або „ясне пізнання”, „знання інтуїтивне” [12; 439]. Декарт, наприклад, говорив про „неясні сприйняття” як про вид знання. Таким чином, найбільш досконалим способом пізнання і найбільш досконалим його результатом стає не знання взагалі, а „ясне пізнання”, „ясне знання”. З різних родів пізнання, за Спінозою, випливають різні дії. З думки – подив, недосконалі види любові, ненависть і бажання; з віри – добрі спонукання; з ясного пізнання – щира і чиста любов. Знання як результат пізнання існує у вигляді понять або ідей [13; 113], будучи модусом мислення, незалежним ні від якого іншого модусу пізнання.

Онтологічний статус знання, отриманий в розглянутих філософських системах, багато в чому визначався тою обставиною, що знання пов'язувалося зі свідомістю індивіда – з душею. При цьому ігнорувалося існування того, що в сучасній термінології може бути названо знанням колективного суб'єкта (науки, моралі і т.п.). Володіння здатністю знати (мати „справжнє знання”, „ясне пізнання”, „інтуїтивне знання”) може розумітися як у елітаристському дусі (як це робиться Платоном і Аристотелем, що визнавали наявність такої здатності не у всіх людей), так і в дусі егалітаризму (Декарт визнає „справжнє пізнання” доступним, у принципі, кожному). Навіть у тих випадках, коли знання розглядається як модус мислячої субстанції, що надіндивідуальна, цей модус є складовою людської душі (за Спінозою, душа складається з модусів мислення).

Принципово інший погляд на знання характерний для тих досліджень, де в центрі уваги виявляється „надособистісне” (або „позаособистісне”) пізнання. Такі, наприклад, гегелівське вчення про діяльність „світового духу”, а також концепції багатьох інших філософів, на яких позначився у даному плані вплив філософії Гегеля. Однак акцент на „позаособистісному” знанні можна зустріти й у

роботах, досить далеких від гегелівської парадигми і зв'язаних скоріше з критикованою Гегелем „формальною логікою”. Інтерпретація знання як „позаособистісного” обумовлена в роботах цього напрямку, насамперед проблемами змісту мовних виразів і об'єктивного змісту текстів. Зв'язок цих питань з питаннями онтології знання в найбільш яскравій формі був продемонстрований К.Поппером.

Він розрізняє три роди суцього, називаючи їх „світами”. Перший світ – це світ фізичних об'єктів або фізичних станів, другий – світ станів свідомості і третій світ, до якого відноситься знання, – „світ об'єктивного змісту мислення, насамперед змісту наукових ідей, поетичних думок і творів мистецтва”. Мешканці третього світу, за Поппером, – це теоретичні системи, проблеми і проблемні ситуації, критичні міркування, стани дискусій і суперечок, зміст журналів, книг і бібліотек [14; 440-441]. Поппер вважає помилковою думку, що книга без читача нічого не значить. Він наполягає на об'єктивності існування її змісту незалежно від того, сприймається воно ким-небудь чи ні. Книга залишається книгою, навіть якщо вона ніким ніколи не була прочитана [15; 45]. Обґрунтуванню автономності третього світу служать відомі попперівські уявні експерименти, що описуються наступним чином.

1. Припустимо, що всі наші машини і знаряддя праці зруйновані, знищені всі наші суб'єктивні знання про машини і знаряддя праці й уміння користуватися ними. Однак бібліотеки і наша здатність учитися, засвоювати їхній зміст вижили. Зрозуміло, що після подолання значних труднощів наш світ може почати розвиватися знову.

2. Як і колись, машини і знаряддя праці зруйновані, знищені також і наші суб'єктивні знання, включаючи суб'єктивні знання про машини і знаряддя праці й уміння користуватися ними. Однак цього разу знищені і всієї бібліотеки, так що наша здатність учитися, використовуючи книги, стає неможливою. У цьому випадку, вважає Поппер, відродження нашої цивілізації не відбудеться протягом багатьох тисячоліть [16; 441].

Теза про автономію третього світу не припускає нестворення його людиною. Третій світ, за Поппером, це людський продукт, людський витвір, але він має свої власні автономні проблеми. Саме дослідження третього світу, що є в значній мірі автономним, має вирішальне значення для епістемології. Епістемологія повинна стати дослідженням „знання в об'єктивному змісті”, що складає „третій світ”, – саме тоді вона буде дослідженням наукового знання. Поппер не ігнорує генетичної залежності другого світу від третього і, отже,

знання в об'єктивному змісті від знання в суб'єктивному змісті. Однак дії суб'єктів пізнання, спрямовані на розвиток знання в об'єктивному змісті, визначаються в кінцевому рахунку змістом об'єктивного знання: „...учені діють на основі здогадів або, якщо хочете, суб'єктивного переконання... щодо того, що обіцяє неминучий ріст третього світу об'єктивного знання”. У цей контекст природним образом включається і ще одна теза Поппера – це теза про те, що „об'єктивна епістемологія, що досліджує третій світ, може в значній мірі пролити світло на другий світ суб'єктивної свідомості, особливо на суб'єктивні процеси мислення вчених, але зворотне твердження невірне” [17; 446].

Третій світ, за Поппером, – це світ не лише реальних книг, теорій і міркувань, але і *потенційних* книг, теорій і міркувань. Теорія може утримуватися в третьому світі, навіть тоді, коли її ніхто реально не зрозумів, та коли вона реально не створена, – коли існує тільки принципова можливість її створення, обумовлена властивостями того, що вже мається в „третьому світі”. Можливість бути понятим властива не тільки тому, що уже створено, але і тому, що тільки може бути створено. Виходячи з цієї ідеї, природним буде зрозуміти третій світ – світ об'єктивного знання – як сферу можливості епістемічних станів, точніше кажучи, як область можливості для деяких систем знаків викликати ті або інші епістемічні стани, впливати на їхнє виникнення. Сфера можливого ширша, ніж сфера дійсного, і далеко не кожна можливість стає дійсністю. Інтерпретація третього світу як можливості другого дозволяє знайти і непослідовності концепції Поппера. Поппер, як відомо, дорікає традиційну епістемологію в тім, що вона зосереджувала увагу на знанні суб'єктивному, ігноруючи знання об'єктивне, у той час як саме об'єктивне знання повинне стати предметом справжньої епістемології: „Відстоюючи концепцію об'єктивного третього світу, я сподіваюся спонукати до міркування тих, кого називаю „філософами віри”: тих, хто подібно Декарту, Локку, Берклі, Юму, Канту або Расселу, займається дослідженням нашої суб'єктивної віри, її основи і походження. Виступаючи проти філософів віри, я вважаю, що наше завдання полягає в тім, щоб знаходити кращі рішення наших проблем і більш сміливі теорії, виходячи при цьому з критичної переваги, а не з віри” [18; 440]. Однак протиставлення і взагалі різке розмежування об'єктивного і суб'єктивного знання не могло мати місця у Декарта (про якого Поппер говорить як про „філософа віри”) у силу особливостей його онтологічної системи. Аналогічним чином знання трактується у філософії Спінози, де онтологія знання багато в чому подібна до

декартової. Розуміння знання як модусу мислячої субстанції (незалежно від того, чи виступає в такій якості бог Спінози або декартова духовна субстанція), що існує об'єктивно, припускає єдність і навіть збіг того, що може розрізнитися як „знання в об'єктивному смислі” і „знання в суб'єктивному смислі”. Ідеї, що існують у душі, існують і в субстанції – причому наявність їх у душі визначається належністю до субстанції, а не навпаки (у цьому плані ситуація нагадує відношення другого і третього світів Поппера). Що стосується ідеї епістемології без суб'єкта, що пізнає, то її античним витоком може вважатися не тільки і не стільки платонівське вчення про ідеї (на яке посилається сам Поппер), а скоріш Аристотелівське трактування знання як співвіднесеного, що розглядалося раніше.

Виникнення „третього світу” Поппер пов'язує з розвитком вищих функцій мови – дескриптивної й аргументативної [19; 456-457]. Вирішальну роль у становленні і розвитку об'єктивного знання відіграє мовна діяльність. Усі мешканці третього світу, про які говорить Поппер, – книги, теорії, проблеми, ситуації дискусій неодмінно припускають вираження (актуальне або потенційне) у мові або в тексті. У свою чергу, мова припускає наявність деякого епістемічного стану суб'єкта мови. Для визначення співвідношення другого і третього світів є істотною відповідь на питання, чи обумовлений зміст мови епістемічним станом суб'єкта або ж, навпаки, об'єктивний зміст мови керує епістемічними станами мовлячого суб'єкта. Для відповіді на ці питання потрібно більш докладно охарактеризувати те, що ми називаємо епістемічним станом.

Володіння поняттям, зосередження на понятті, перебування поняття в „оперативній пам'яті” суб'єкта можуть бути розглянуті як епістемічні стани суб'єкта. Аналогічним чином у якості таких можуть розглядатись самі акти судження (твердження) і перебування судження як змісту речення в „оперативній” або „довгостроковій” пам'яті суб'єкта. Епістемічний стан, таким чином, характеризується не лише почуттями й інтуїціями, але і мовним вираженням (вираженням у „внутрішній мові”) тих або інших характеристик об'єкта (або здатністю до такого вираження), інтелектуальними інтуїціями (наприклад, щодо логічних зв'язків, підкріпленості, доказовості) і здатністю вираження в мові поглядів суб'єкта на ці логічні зв'язки (а також актуальним їхнім вираженням). Встановлення логічних зв'язків між фрагментами третього світу (підтвердження, спростування) припускає трансформацію відповідних епістемічних станів. На питання, чи можна вважати таку трансформацію епістемічних образів причиною встановлення логічних зв'язків, можна відповісти

позитивно, якщо розуміти трансформацію як здійснювану не в спонтанному потоці свідомості, а в усвідомленій діяльності по встановленню зв'язків між відповідними фрагментами епістемічних станів, що мають мовне оформлення. Ця діяльність припускає і вироблення суджень типу „*Ми прийняли твердження А, отже, повинні прийняти і твердження В*”, що, з одного боку, виражає перетворення епістемічних станів, що дозволяє зробити таке судження і, з іншого боку, впливає на подальші перетворення епістемічних станів. Примітно, що судження про логічні зв'язки тісно зв'язані із судженнями повинності, і на практиці ми часто не розрізняємо них. Наприклад, речення „*Якщо ми прийняли твердження А, то повинні прийняти твердження В*” використовується як еквівалент судження „*З А випливає В*”.

Історично уявлення про логічні зв'язки розвивалися в тісному зв'язку з уявленнями про обов'язки суб'єкта – насамперед учасника діалогу або суперечки – приймати або відкидати ті або інші твердження на підставі тверджень, прийнятих їм раніше в ході даного діалогу або суперечки. Уявлення про повинність настільки тісно „зрослись” потім із уявленнями про об'єктивно існуючі логічні зв'язки, що фактично перші втратили будь-яке самостійне значення для епістемологічних питань. Тим часом уявлення (судження й інтуїції) про повинність відіграють визначальну роль у трансформації епістемічних станів суб'єкта, у його прагненні „переворотити суб'єктивне і бути об'єктивним”.

Взагалі проблема співвідношення „знання в об'єктивному змісті” і „знання в суб'єктивному змісті” зобов'язана своєю сучасною гострою формою головним чином тій обставині, що значення слова „свідомість” істотно відрізняється від значення слова „душа” і відповідно „епістемічний стан” або „стан свідомості” далеко не те ж саме, що „стан душі”. При всіх розходженнях у тлумаченнях душі остання традиційно розумілася як складова особливого зв'язку з об'єктивністю, зі „справжньою реальністю”. Ясність і виразність сприйняття ідей у Декарта і Спінози не є причиною об'єктивного існування цих ідей – об'єктивність їх задана споконвічною належністю до мислячої субстанції. Ясність і виразність, з якою сприймає ці ідеї людська свідомість, служать лише відкриттю їх індивідом „для себе особисто”.

Епістемічний стан може бути витлумачений як множина властивостей, звичайно асоційованих зі станом душі. Сказати, що твердженню деякої людини „*Я знаю, що А*” відповідає визначений епістемічний стан, ще не значить охарактеризувати вичерпним чином

або навіть в основному даний стан свідомості. Справді, стан свідомості такий, що дозволяє людині зробити дане твердження або спонукає його до цього. Дозвільно-імперативна функція епістемічного стану обумовлена наявністю в пам'яті індивіда певного роду інформації і досить докладний опис стану свідомості потребує характеристики цієї інформації та способів її організації. У залежності від характеру самого судження *A* і обставин, у яких здійснюється твердження про знання, що відповідає стану свідомості, епістемічним стан містить у собі готовність відстоювати дане твердження, усвідомлення обов'язку це робити, впевненість в істинності, асоційовану з інформацією, що зберігається в пам'яті, про пророблену роботу, способи перевірки або обґрунтування *A*, передчуття нових результатів, які можуть бути отримані завдяки тому, що *A* стало відомим. Епістемічний стан суб'єкта характеризується також наявністю акустичного образу висловлення *A* в його свідомості і, отже, зв'язаних з цим численних когнітивних можливостей, що відкриваються не тільки для даного суб'єкта, але і для інших. Таким чином, епістемічний стан як суб'єктивне знання містить у собі об'єктивне знання – і актуальне, і в потенції.

Проте, ми дійсно маємо на увазі не те саме, коли говоримо про те, що дана людина знає дещо (або знає, що дещо має місце), і коли говоримо, наприклад, про фізичне знання, накопичене людством. Користуючись термінологією Аристотеля, можна сказати, що в першому випадку ми розглядаємо знання як якість, а в другому – як співвіднесене або взагалі як сутність. Зрозуміло, говорячи про когонебудь „Він знає, що *A*”, ми маємо на увазі об'єктивний зміст *A*, однак у фокусі нашої уваги знаходиться суб'єкт, що володіє знанням. Говорячи про знання як науку або навіть про повсякденне знання як надбання соціуму, ми маємо на увазі щось інше, ніж властивість індивіда знати. Об'єктивне знання не завжди розглядається і як приналежне „колективному суб'єктові”, хоч заперечувати таку приналежність навряд чи можливо. Очевидно, погляд на об'єктивне знання як таке, є погляд на нього як на деяку особливу сутність або субстанцію. Онтологічного „розриву” між об'єктивним і суб'єктивним знанням як окремими сутностями не існує, оскільки об'єктивне знання може бути зрозуміле як знання колективного суб'єкта, що відноситься до індивідуального знання, як можливість до дійсності.

Історичні підходи до визначення поняття „знання”, незважаючи на різні формулювання, мають певні спільні моменти. В діалогах Платона можна знайти характеристику знань як думок, „зв'язаних

судженням про причини”, а також визначення знання як здатності збагнення справжнього буття і як результату цієї здатності. Аристотель вже говорив про знання як про „збагнення, що не порушити ніякими доказами” [20; 435]. „Під знанням я розумію впевненість, що виникає з порівняння ідей”, – писав Юм [21; 208]. Кант розумів знання як „суб’єктивно й об’єктивно достатнє визнання істинності судження” [22; 672-673].

У цих коротких характеристиках знання знайшли відображення особливості тих метафізичних систем, у рамках яких ці характеристики були вироблені. Очевидно, наприклад, що трактування знання пізнім Платоном, для якого об’єкт пізнання стає вирішальним при кваліфікації чого-небудь (здатності або результату її застосування) як знання, значно відрізняється від трактування знання Юмом, у якого об’єкт знання принципово ігнорується. Кожне з приведених визначень, однак, фіксує увагу на певних загальних рисах, або типах характеристик знання, що реально використовуються для ідентифікації даного феномена

Французький психолог А. Валлон стверджував, що сучасне поняття знання суттєво відрізняється навіть від знання Нового часу, але якщо зануритись ще глибше в історію, то нам взагалі буде здаватися, що йдеться не про знання, а про ілюзії, передсуду чи міфи. Екстраполюючи думку Валлона, можна висловити припущення, що з позицій навіть не надто далекого майбутнього наше сучасне знання може видатися такою ж самою ілюзією.

Найчастіше говорять про знання, суб’єктом якого є людина. Знання завжди розглядалося і розглядається головним чином як знання людини. Іноді, однак, допускається існування інших суб’єктів знання – тварин [23], інопланетян, про які говорить Поппер. Особливе питання – про Бога як про суб’єкта знання. Зрозуміло, з даною темою пов’язане і питання про комп’ютер як про суб’єкт знання. Щоб зробити такий розгляд у принципі можливим, є сенс запропонувати деякий узагальнений варіант трактування знання як надбання деякого суб’єкта – не обов’язково людини. Технічно ця задача досить проста. Дотепер ми говорили про епістемічний стан як про стан людини. Допускаючи наявність знання в інших типів суб’єктів, ми можемо говорити про епістемічні стани цих типів суб’єктів. Таким чином, ми можемо говорити про суб’єктивне знання як про епістемічний стан деякого суб’єкта (не обов’язково людини) і про об’єктивне знання як про універсум можливостей епістемічних станів суб’єктів.

Література:

1. Платон. Соч.: В 3 т., т.3(1) М.: Мысль, 1968-1972.
2. Аристотель. Соч.: В 4 т., т.2 М. Мысль, 1976-1984.
3. Там само, с.67
4. Там само, с.72-73
5. Хинтиikka Я. Логико-эпистемические исследования М.: Прогресс, 1980.
6. Аристотель. Соч.: В 4 т., т.2 М. Мысль, 1976-1984.
7. Реале Дж. и Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. В 4-х т. Т.2. Средневековье. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1995.
8. Там само, с.160.
9. Декарт Р. Избранные произведения. М.: Политиздат, 1950.
10. Там само, с. 450
11. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. М.: Политиздат, 1957.,т.
12. Декарт Р. Избранные произведения.
13. Спиноза Б. Избранные произведения.
14. Поппер К. Логика и рост научного знания. М.: Прогресс, 1983.
15. Там само, с.45.
16. Там само, с. 441.
17. Там само, с. 446.
18. Там само, с.440.
19. Там само, с. 456-457
20. Аристотель. Соч., т.2
21. Юм Д. Соч.: В 2 т.,т.2 М. Мысль, 1965
22. Кант И. Соч.: В 6 т.,т.5 М. Мысль, 1963-1966
23. Тейяр де Шарден . Феномен Человека. М.: Прогресс, 1965.

Анотація

Стаття присвячена аналізу знання та переконання з точки зору логіки та філософії. В статті розглянуто історичні підходи до розмежування знання та псевдознання – думки, переконання, віри. Проаналізовано поняття епістемічного стану, співвідношення між колективним знанням та знанням окремого індивіда, об'єктивним та суб'єктивним знанням.

Аннотация

Статья посвящена анализу знаний и убеждений с точки зрения логики и философии. В статье рассмотрены исторические подходы к разграничению знания и псевдознания – мнения, убеждения, веры. Проанализировано понятие эпистемического состояния, соотношение между коллективным знанием и знанием отдельного индивида, объективным и субъективным знаниям.