ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 4, številka 3-4, februar 2001 · ISSN 1408-2969

VÉDENJE IN PREPRIČANJE

Andrej Ule

Znanje in prepričanje

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Citiranje: Andrej Ule, »Znanje in prepričanje«, *Analiza: časopis za kritično misel* 4, št. 3-4 (2000): 137–158.

To delo je objavljeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva 4.0 Mednarodna (CC BY 4.0), https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.sl.

Izdajatelj: Društvo za analitično filozofijo in filozofijo znanosti, Ljubljana.

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz izvirnih stavnih datotek in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Andrej Ule
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

ZNANJE IN PREPRIČANJE

Razpravljam o razmerju med znanjem in prepričanjem. Analiziram štiri ugovore proti tezi, da znanje vsebuje prepričanje: 1. znanje je bistveno različno od prepričanja, 2. večpomenskost znanja in prepričanja, 3. znanstveno znanje ne potrebuje spoznavnega subjekta, 4. prepričanje je znanstveno nevzdržen pojem in ga moramo zamenjati ali izločiti. Vsak od teh ugovorov ima svoj prav, a ob ustreznem preoblikovanju pojma prepričanja lahko sprejmemo, da znanje vsebuje prepričanje. Možna je tudi obratna pot, da prepričanje opredelimo ob pomoči znanja, namreč kot "residuum" od domneve o znanju, če se izkaže za neresnično. S tega stališča lahko rečemo, da *prepričanje := znanje v abstrakciji od resnice*. Pojem znanja tedaj sovpade z običajnim pomom upravičenega prepričanja. Vendar nas to privede do skoraj nesmiselnih krožnih identitet, na primer *prepričanje := resnično prepričanje v abstrakciji od resnice* ali *znanje := znanje v abstrakciji od resnice, ki je resnično*. To dejstvo kaže na bistveno medsebojno pripadnost znanja in prepričanja, kar onemogoča eksplicitno definicijo znanja na podlagi prepričanja.

Ključne besede: znanje, prepričanje, resnica, spoznavni subjekt, znanost.

Za pojem znanja, bodisi znanstvenega, filozofskega ali vsakodnevnega, je bistven njegov odnos do sorodnega epistemskega pojma prepričanje (verjetje).[1] Na to je opozoril že Platon v svojih razpravah (položenih v usta Sokratu) o pojmu znanja (predvsem v dialogu *Teajtet*). Običajno pojmujemo znanje kot posebno vrsto prepričanj, ki so zanesljivo resnična, prepričanje pa kot zavestno sprejetje določenega stališča ali mnenja, ki pa je načeloma lahko zmotno ali varljivo. Prva najbližja pojmovna opredelitev znanja je definicija s pomočjo resničnega prepričanja: znanje je resnično prepričanje. Intuitivni, naivni pojem znanja lahko opišemo kot zanesljivo resnično prepričanje. Ta pojem ne zadošča za definicijo

[1] Uporabljam besedo "prepričanje" kot prevod za angleški "belief", čeprav vem, da to ni povsem ustrezno, ker "prepričanje" vsebuje gotovost subjekta v določeno stvar, tega pa angleška beseda "belief" ne vsebuje. Toda druge slovenske besede so po mojem mnenju še slabše, na primer verjetje, verovanje. "Verjetje" je prešibka beseda, ker je praktično enaka "mnenju", "verovanje" pa je preveč nabito z nekognitivnimi, na primer emocionalnimi vsebinami. Termin "prepričanje" sprejemam tudi zato, ker gre v tej knjigi večinoma za znanstvena prepričanja, t.j. racionalna prepričanja, ki vsebujejo določeno mero gotovosti. Tudi beseda "mnenje" ni ustrezna, kajti mnenje je lahko nekaj povsem trenutnega, kar nič ne zavezuje svojega nosilca k temu, da je sprejeto mnenje resnično. Znanje pa mora vsebovati tak odnos do propozicije, ki zavezuje nosilca znanja k temu, da verjame ali trdi, da je ta propozicija resnična. Po drugi strani pa moramo iz epistemskega pojma prepričanja izločiti vse psihološke komponente, kot je, na primer, občutek zanesljivosti ali trdnost prepričanja. Preostane nam zgolj zavezanost subjekta k temu, da je zanj določena propozicija resnična in da od tega ne odstopa, dokler zato ni kakih utemeljenih nasprotnih dokazov.

znanja, kajti pojem zanesljivo resničnih prepričanj je morda protisloven, namreč tedaj, če menimo, da prepričanje nikoli ne more biti povsem zanesljivo. Kljub temu se nam zdi samo po sebi razumljiva stvar, da znanje vsebuje prepričanje, *tj*. če oseba *A* ve, da *p*, potem mora biti *A* prepričana, da *p*. V nasprotnem primeru bi lahko prišlo do navidezno absurdnega primera, ko oseba *A* ne bi sprejemala *p* za resnično, a bi kljub temu trdila, da ve, da *p*.

Po drugi strani pa med znanjem in prepričanjem obstajajo kvalitativne, morda načelne razlike, ki preprečujejo sklep iz znanja na prepričanje. Platon je, na primer, skozi vso svojo filozofijo utemeljeval razliko med znanjem [*epistéme*] in prepričanji [*doksa*]. Na tem je vendar temeljil tako Sokratov kot Platonov lasten epohalni ugovor sofistom, ki so v svoji relativistični dialektiki izenačevali prepričanje in znanje (na primer dialogi *Teajtet*, *Sofist*, *Protagora* itd.).

Definicijo "Znanje je resnično prepričanje" je ponudil v *Teajtetu* tudi Platonov Sokrat, vendar se hitro izkaže, da je nezadostna.[2] Na primer sodnik, ki razsoja o kakem primeru, ima lahko resnično prepričanje, da je nekdo kriv za zločin, vendar je to še daleč od znanja o tem (znanje bi imel, če bi bil priča zločina).[3] Pri istih dokazih, ki jih ima na voljo, bi se namreč lahko zgodilo, da bi bila oseba pred njim nedolžna.

V *Menonu* je Platonov Sokrat celo dejal, da je zanj razlika med znanjem in prepričanjem ena izmed redkih stvari, za katero se upa reči, da to ve in ne zgolj domneva. To je res, saj hitro najdemo primere resničnih prepričanj, ki nikakor niso znanje, na primer pravilno ugibanje prihodnosti in slučajna "najdenja" resnice. Russell, na primer, navaja primer človeka, ki ne ve, da njegova ura ne dela, vendar – ko ga nekdo vpraša za uro – slučajno v pravem trenutku pogleda na uro, pove resnico, kajti njegova ura "kaže" ravno pravi čas. Lahko imamo veliko prepričanj, ki so resnična, vendar nikoli ne bomo vedeli za to. Resnično prepričanje torej še ni znanje. Platon je v *Teajtetu* ob koncu razprave o tem, kaj je znanje, položil v usta Sokratu klasično opredelitev znanja: znanje je resnično in upravičeno prepričanje. Odtod izhaja naslednja pogosta definicija znanja:

znanje: = prepričanje + resnica + upravičenje prepričanja

Ta "formula" je res na široko sprejeta v filozofiji, čeprav sam Platon (oziroma Sokrat) v *Teajtetu* tudi z njo ni bil zadovoljen. Dialog se namreč konča brez dokončne definicije znanja, torej kot odprto vprašanje.[4]

[2] *Sokrat* namreč ponudi v razpravo tezo, da je znanje resnična predstava. Temu sledi dolga razprava o tem, kako je sploh mogoča napačna predstava, ki se izteče brez jasnega sklepa, torej kot aporija (*Teajtet*, 188a-200a).

[3] Tudi to je *Sokratov* ugovor (*Teajtet*, 201a).

[4] Pravzaprav se dialog konča s tezo: "spoznanje (znanje) je resnična predstava in spoznanje različnosti" ali tudi "spoznanje (znanje) je resnična predstava s spoznanjem (bodisi različnosti ali česa drugega)" (*Teajtet*, 210a,b). To pomeni, da eksplicitna definicija znanja ni mogoča, saj potrebujemo za to sklicevanje na neko drugo znanje. To posredno dokazujejo tudi številni neuspeli kasnejši in sodobni poskusi eksplicitne definicije znanja ali spoznanja (*glej* o tem sestavke v Griffiths, 1967).

Prvi ugovor: znanje je načelno različno od prepričanja

Obstaja cela vrsta ugovorov proti tej tezi. Najprej so tu ugovori zoper tezo, da znanje vsebuje prepričanje ali da znanje nujno implicira prepričanje. Descartesov "*Cogito, ergo sum*", na primer, predstavlja (po Descartesu) znanje, ki naj bi bilo onkraj vsakega dvoma, torej onkraj vsakega mnenja in prepričanja, saj je samoevidentno in povsem zanesljivo, medtem ko je vsako prepričanje vsaj načelno dvomljivo. *Cogita* torej ne moremo imeti za "resnično, racionalno upravičeno prepričanje". Je preprosto neposredno znanje in nič drugega.

V razlikovanju med znanjem in prepričanjem gre včasih tudi za eliptični govor, ki le navidezno izključuje prepričanje (verjetje) iz znanja. Če nam kaka oseba reče: "Tega ne verjamem, temveč vem," potem gre verjetno za okrajšavo stavka: "Ne samo, da to verjamem, pač pa (tudi) vem." Ta stavek pa ne izključuje prepričanja (verjetja). Znani so še nekateri robni primeri znanja, ki se zdijo, da izključujejo prepričanje. Tak je primer, ki ga je dal Colin Radford, ko nekdo trdi, da ne pozna angleške zgodovine, toda vendarle daje pravilne odgovore na vprašanja iz angleške zgodovine. Če ga vprašamo, na primer, "Kdaj je bila bitka pri Hastingsu?" ali "Kdaj je umrla Elizabeta I.?", bo kot iz topa izstrelil pravilen podatek, vendar je govoril zgolj "na pamet", sam zase pa ni vedel, da so ti odgovori pravilni. To pomeni, da ta oseba ni verjela, da so njeni odgovori pravilni. Lahko sicer domnevamo, da je ta oseba pravilne odgovore povzela po spominu, ker se jih je pač nekoč naučila v šoli. Keith Lehrer, ki analizira ta primer, ugotavlja, da oseba sicer *ve za pravilne odgovore*, vendar to še ne pomeni, da ima *znanje o ustreznih dejstvih* (Lehrer, 1990: 30). Ta vednost sploh ni propozicionalna vednost o navedenih dejstvih, temveč je kvečjemu *poznavanje* (*seznanjenost z*) *informacij* o njih. Ni treba, da to seznanjenost spremljajo posebna propozicionalna prepričanja, saj tudi to poznavanje ni nujno propozicionalno. Lahko je zgolj avtomatsko "izbiranje informacij" iz pasivnega znanja, ki ga je osvojil posameznik v svojem učenju, ki je še daleč od aktivnega znanja *na podlagi teh informacij*. Edino prepričanje, ki ga lahko pripišemo osebi, ki je tako na slepo, a pravilno uganila pravi podatek, je prepričanje, da je izbrala iz spomina najprimernejše podatke. Še enostavnejše bi bilo reči, da gre za slučajno resnično mnenje, ki ni niti prepričanje v epistemskem smislu, saj verjetno njegov nosilec sploh ni verjel, da je resnično, temveč ga je zgolj izrekel. Še manj ima kak utemeljen razlog zanj, kar še dodatno izključuje domnevo, da gre za znanje.

Če gre za kako znanje, potem gre za robni primer znanja, ki ga lahko mirno izključimo iz naše analize, ker se omejujemo na aktivno in dejansko propozicionalno znanje.

Obstajajo pa drugi, bolj pomembni kritični ugovori zoper trditev, da znanje logično vključuje prepričanje. H. A. Prichard meni, da je znanje po vrsti različno duševno stanje od prepričanja [*belief*]. Znanje je vedno refleksivno. Če kaj vemo, potem tudi vemo, ali lahko vemo, da to vemo. Če pa smo v nekaj prepričani, potem lahko vemo, da tega ne vemo, temveč smo v to le prepričani. Znanje ni niti resnično niti

napačno, čeprav nismo v zmoti, kadar kaj vemo. Pač pa je prepričanje lahko resnično ali neresnično. Zato znanje ni nobeno prepričanje, na primer resnično prepričanje itd. Znanje torej ni prepričanje z določenim dodatkom. Prichard tudi meni, da je znanje ekvivalentno gotovosti, prepričanje pa ni gotovo (Prichard, 2000: 132 in dalje). Vendar pa Prichard ni dokazal, da je prepričanje vedno brez gotovosti. Lahko bi dejali celo nasprotno: vsako racionalno prepričanje vsebuje tudi neko gotovost. Poleg tega bi bilo absurdno misliti, da nismo več prepričani o nečem, kadar smo povsem gotovi v to.

Podobno kot Prichard argumentira H. H. Price v prid načelni razliki med znanjem in prepričanjem. Znanje je po definiciji nezmotljivo, ker je v njem um neposredno soočen z določenim dejstvom ali z določeno posameznostjo (partikularijo). Zato ga tudi ne moremo imeti za resničnega, kajti resnično je po Pricu le tisto, kar je v načelu lahko napačno. Znanje tudi ni aktivno ali pasivno. Če bi bilo takšno, bi moralo biti neka vzročna relacija, kar je absurd. Torej je znanje nekaj neposrednega, kar se ne da dalje analizirati. Prepričanje pa je vedno zmotljivo in posredno. Če imamo prepričanje, ki je resnično, je to odvisno od dejstva, ki je neodvisno od prepričanja in naredi prepričanje resnično. Toda prepričanje samo po sebi ni nikoli resnično (to je ravno nasprotno stališču Pricharda, da so samo prepričanja lahko resnična ali napačna). Po Pricu torej ni mogoče biti v nekaj prepričan in vedeti isto stvar (Price, 2000: 114-115). Vendar pa Price razlikuje spontano in nedvomno "sprejemanje" [*acceptance*] nečesa od prepričanja in opozarja na pogosto zamenjevanje obeh pojmov. Res je, da vsako znanje vsebuje tudi določeno sprejemanje propozicije, ki vsebuje vsebino znanja, vendar to sprejemanje ni prepričanje. Neposredno sprejemanje neke propozicije brez dvoma (na primer propozicije, da je oseba, ki jo vidimo pred seboj, naš prijatelj Smith) se odlikuje z občutkom gotovosti, vendar je lahko zmotno (oseba pred nami je, na primer, le enako oblečena kot naš prijatelj). Toda po Prichardu v spontanem sprejemanju propozicije ni kognitivnega akta (na primer oblikovanje sodbe na osnovi razlogov ali izkustva, primerjanja alternativ, prepoznavanja podobnosti, razmišljanja), zato to ni niti prepričanje niti znanje. (Price, 2000: 116 in dalje)

Po mnenju J. Cooka Wilsona pa moramo razlikovati tudi med "mišljenjem" [*thinking*] in "znanjem" [*knowledge*]. Vsaj določeno, splošno sprejeto razumevanje teh dveh terminov zahteva načelno razlikovanje med njima. Mišljenje namreč razumemo podobno kot prepričanje, kot oblikovanje mnenj, stališč do nečesa, ki je lahko resnično ali napačno, znanje pa kot svojsko in zanesljivo izkustvo, ki je nezvedljivo na kaj drugega kot znanje (Cook Wilson, 2000: 106 in dalje). Mišljenje pogosto pojmujemo kot duševno dejavnost, ki izhaja iz same sebe (čeprav nimamo predstave o tem, kako se to dogaja), *tj*., mi sami smo avtorji svojih misli, medtem ko tipični primeri znanja (na primer zaznava, zavedanje svojih občutkov) ne kažejo te lastnosti, saj so bistveno odvisni od predmeta. Seveda pa moramo razlikovati zavedanje občutkov od primerjanja in ocenjevanja le-teh. Zavedanje občutkov je oblika spoznanja, primerjanje in ocenjevanje občutkov pa mišljenje. Prav tako se tudi v zaznavanju lahko nahaja mišljenje, vendar moramo razlikovati "nemiselni" in "miselni" del zaznavanja. Prvi del predstavlja "pasivni", drugi pa "aktivni" del

zaznavanja. Po navedenem razlikovanju prvi del predstavlja znanje, drugi del mišljenje. Cook Wilson iz nobene od teh razlik noče pridobiti splošnih definicij znanja oziroma mišljenja, ker meni, da teh dveh pojmov zaradi njune izvornosti in splošnosti ne moremo definirati (razen na krožni način, *tj*. s samim seboj), pač pa opozarja na to, da se obsega obeh pojmov sekata med seboj. Poznamo tako primere znanja, ki niso mišljenje (na primer čista zaznava brez ocenjevanja in primerjanja), kot primere mišljenja, ki niso znanje (na primer oblikovanje mnenj, spraševanje, odločanje, čudenje).

Med kritiki teze, da je znanje podobno prepričanju, je tudi J. L. Austin, ki je zavračal pogosto mnenje, da je znanje posebno duševno stanje in s tem podobno prepričanju. Po Austinu je trditev, da vem, da *p*, neke vrste obveza, ki jo dajem publiki. S tem dajem drugim svojo besedo: pooblaščam jih, da lahko trdijo "*p*". Znanje torej ni nobeno duševno stanje, temveč neka družbena obveza. Zato je povsem različno od prepričanja, ki za Austina je duševno stanje (Austin, 1979: 99). Tudi povsem gotovo prepričanje zato še ni znanje, kajti če se tedaj pokaže, da sem se v tem zmotil, ni treba, da se drugi obrnejo proti meni tako, kot bi se tedaj, če bi trdil, da to vem. Austin meni, da uporaba stavka "Jaz vem" kot opisa dejstva pomeni "deskriptivno napako", ko neko jezikovno frazo razumemo kot opisni izraz, čeprav v resnici pomeni nekaj kategorialno drugega (na primer dejanje). Austin svoje teze o razliki med znanjem in prepričanjem ne razširja na izjave o drugi in tretji osebi ("Ti veš", "On/a ve"), ker meni, da je fundamentalna razlika v rabi in pomenu teh izjav. V primerih, ko ne gre za prvo osebo, gre za opisne stavke, torej gre lahko za opis duševnih stanj (na primer prepričanj). Kritiki navajajo, da tudi raba glagola "vedeti" v prvi osebi ne pomeni vedno obljube oziroma nekega dejanja, na primer tedaj, ko enostavno ugotavljam neko dejstvo o sebi ali ko povem nekaj, kar drugi že vedo in želijo le preveriti, ali jaz to vem (Harrison, 1967: 125 in dalje). Lahko sklenemo, da dobi izjava "Jaz vem, da *p*" neopisni pomen le v določenih okoliščinah, v drugih okoliščinah pa ima opisni pomen, torej se (lahko) nanaša na določena duševna stanja (oziroma prepričanja).

Drugi ugovor: večpomenskost znanja in prepričanja

V nasprotju z avtorji, ki skušajo ostro razmejevati prepričanje (mišljenje) in znanje, stojijo avtorji, ki opozarjajo na različne pomene "prepričanja" in "znanja", kar izključuje ostro razlikovanje med njima. R. B. Braithwaite opozarja, da uporabljamo izraz "znanje" v različnih pomenih, vendar pa po večini (namreč tedaj, kadar gre za znanje, ki se izraža v kontingentnih propozicijah, ki niso logično nujne ali pridobljene z neposrednim zaznavanjem) tako, da predstavlja kompleksen kognitiven pojav, ki vključuje tudi pozitiven kognitiven odnos osebe do propozicije, ki je vsebina znanja. To pa je neko prepričanje [*belief*] osebe. Zato analizira stavek "(Posredno) vem, da *p*" kot konjunkcijo treh stavkov: (1) "*p* je resnično", (2) "V zelo visoki stopnji sem prepričan, da *p*" in (3) "To visoko stopnjo prepričanja lahko upravičimo oziroma je razumna". Namesto "prepričanja" lahko uporabimo kake druge, sorodne izraze, na primer "sodba" [*judgement*] ali "trditev" [*assertion*]. Po

Braithwaitu oba izraza pomenita določeni vrsti prepričanj, ne pa nekaj, kar ne bi bilo prepričanje. (Braithwait, 1967: 19) Po drugi strani Braithwaite opozarja, da poleg prepričanja (verjetja) obstaja posebno šibka oblika zavesti o propoziciji, ki pa je osnova za vse druge kognitivne akte nad propozicijo in stališča do nje. To je čisto "držanje propozicije v misli" [*entertaining in thought*], ne da bi bili prepričani ali verjeli v njeno resničnost. Če, na primer, mislimo implikacijo "Če *p*, potem *q*", potem propoziciji *p* in *q* zgolj držimo v misli, a se vzdržimo vsakega prepričanja o tem, ali sta resnični ali neresnični. Ju niti ne sprejemamo niti odklanjamo. Vse, kar nas zanima, je zgolj to, ali prva implicira drugo. Tudi golo razumevanje propozicije je oblika tega "držanja v misli". Če se omejimo na propozicije, ki niso logično nujne in niso pridobljene v neposrednem zaznavanju, potem je stavek "Prepričan sem, da *p*" logično ekvivalenten konjunkciji "Držim *p* v misli" in "Imam dispozicijo do tega, da delujem tako, kot da bi bila *p* resnična propozicija". (Braithwaite, 1967: 30) Braithwaite meni, da prvi od teh dveh stavkov opisuje subjektivno, drugi pa objektivno (fizično) komponento prepričanja. Po njegovem mnenju za znanje apriornih oziroma logično nujnih propozicij ne velja, da vključuje prepričanje (razen, če ustrezno ne razširimo pojma prepričanja). Enako velja za neposredno čutno zaznavanje ali za zaznavanje lastnih duševnih stanj. Če vem, da je *2 + 2 = 4*, potem o tem nisem tudi prepričan, temveč to preprosto vem. Če zaznavam nekaj rdečega, potem to vem brez prepričanja. V prvem primeru je za moje znanje dovolj, da razumem stavek "*2 + 2 = 4*", v drugem pa, da pogledam, kakšne barve je predmet.

N. Malcolm opozarja, da poznamo dva pojma znanja. Šibko znanje je tisto, ki je lahko tudi napačno, torej podobno prepričanju, strogo znanje pa izključuje napačnost. Kadar uporabljam pojem znanja v šibkem pomenu, potem sem pripravljen raziskovati, če je to, kar trdim, resnično ali neresnično. Kadar pa uporabljam pojem znanja v strogem pomenu, potem nisem več pripravljen raziskovati, ali je to resnično ali ne. Na primer, kadar naredimo kak težavnejši račun, smo pripravljeni na to, da si še dodatno dokažemo, da nismo naredili napake. Ko pa, na primer, trdimo, da je *2 + 2 = 4*, potem odklanjamo sleherno možnost protidokaza. (Malcolm, 1967: 73 in dalje) Podobni primeri so tudi na področju čutnega spoznanja. Toda tako v primeru strogega kot šibkega znanja zaupamo v svoje znanje.

Tretji ugovor: znanstveno znanje ne potrebuje spoznavnega subjekta

Zelo svojsko in izzivalno teorijo "znanja brez prepričanj" najdemo pri Karlu Popperju v njegovi teoriji (spo)znanja brez spoznavnega subjekta. Popper se sicer sklicuje na znanstveno (spo)znanje, vendar imajo njegove trditve splošnejši pomen.[5] Svojo teorijo postavlja v okvir svoje "teorije o treh svetovih". Popper razlikuje tri svetove: osnovni fizični svet, na njem temelječi duševni svet posameznika (oziroma posameznikov) in na obeh teh svetovih temelječi "tretji svet" objektivnih vsebin misli. Slednji vsebuje tudi objektivne vsebine naših zamisli, objektivno znanje in

[5] Popper to misel razvija predvsem v sestavku "Epistemologija brez spoznavnega subjekta" (Popper, 1979).

informacije, ki so pridobljene iz sveta oziroma so uskladiščene v knjigah, zapiskih ali drugih informacijskih zbirkah. Tretji svet naj bi vseboval tudi umetniška dela in umetniške zamisli. Popperjev tretji svet je nekoliko podoben Platonovemu svetu idej, Heglovemu objektivnemu duhu, Bolzanovi teoriji sveta stavkov in resnic po sebi ter predvsem Fregejevi teoriji "tretjega sveta" objektivnih vsebin misli. Kot piše Popper, je s svojo teorijo nasprotoval tako imenovanim "filozofom prepričanja" [*belief philosophers*], *tj*. filozofom, ki jih zanimajo naša subjektivna stanja in izvori prepričanj. Za razliko od Platona, ki ni poznal nobene interakcije med svetom idej in fizičnim svetom, Popper dopušča interakcije med vsemi tremi svetovi. Posebno pomembni člani tretjega sveta so še teoretični sistemi, problemske situacije, kritični argumenti in stanja razprave. Popper zavrača misel, da so ti in drugi predstavniki tretjega sveta le simbolni izrazi naših misli in prepričanj, *tj*. izrazi subjektivnih stanj posameznikov ali vedenjskih dispozicij posameznikov za delovanje.

Poglavitni dokaz za obstoj tretjega sveta sta dva eksperimenta: (1) Če, na primer, propadejo vse naše subjektivne zmožnosti za učenje iz izkustva, vsi stroji in sredstva, vse naše subjektivno znanje o strojih in sredstvih, vendar bi ostale knjižnice in naša zmožnost, da se učimo iz knjig. Lahko bi ponovno pridobili izgubljeno znanje, seveda z mnogo muke. (2) Če bi bile uničene vse knjige, tako da bi postale nekoristne tudi naše zmožnosti za učenje iz njih, bi izginilo tudi naše znanje, ki je bilo nakopičeno do tedaj. Po Popperju oboje dokazuje, da je znanstveno znanje "spravljeno" v knjigah in čaka na tiste, ki so ga pripravljeni (ponovno) črpati iz njih. Obstoj tega znanja je neodvisen od subjektov, ki morebiti uporabljajo to znanje ali se ga naučijo. Če bi, na primer, izginilo vse človeštvo, ostale pa bi knjige ali kake druge zbirke znanstvenih informacij, bi se še vedno lahko kdaj pojavila inteligentna bitja, ki bi ponovno razbrala "naše" zapise in prišla morda do kakih novih spoznanj. Znanje bi torej latentno obstajalo, čeprav neizkoriščeno.

Popper ima spoznavno teorijo kar za teorijo znanstvenega spoznanja, kajti znanstveno spoznanje je najbolj zgrajena oblika spoznanja, ki jo poznamo. Po njegovem mnenju je bila tradicionalna spoznavna teorija že v osnovi preozka, ker je izhajala iz stavkov tipa "Vem, da ...", "Ve, da ..", "Mislim". Ti stavki popisujejo nekaj, kar sodi v drugi svet (psiholoških stanj in procesov posameznika. To je zapeljalo spoznavne teoretike k raziskovanju nečesa, kar sploh ni pomembno za znanstveno spoznanje. To znanje namreč ne sodi v tretji svet objektivnih teorij, objektivnih problemov in objektivnih argumentov. (Popper, 1979: 108) Razlikovati moramo namreč znanje ali misli v subjektivnem smislu in znanje ali misli v objektivnem smislu. Če, na primer, rečem "Na Brouwerjevo misel je vplival Kant" ali "Brouwer je zavrnil Kantovo teorijo prostora", potem vsaj delno govorim o posameznikovih mentalnih stanjih v subjektivnem smislu. Če pa rečem "Brouwerjeva misel se je močno razlikovala od Kantove", potem govorim v glavnem o vsebini misli. Enako velja za stavek "Brouwerjeve misli so nespojljive z Russellovimi" (na objektivni smisel kaže beseda "nespojljive", ki je logični izraz). Popper trdi, da je subjektivna vsebina znanja irelevantna za znanstveno znanje, kajti za znanstveno znanje je avtonomen svet znanstvenih domnev, znanstvenih razprav,

kritičnih argumentov, opazovanj in poskusov, ki nima individualnih nosilcev znanja. Znanstveno znanje je zabeleženo v znanstvenih časopisih in knjigah. Sploh ni treba, da posamezni znanstvenik "ve" za to znanje, še manj, da je "prepričan" v katero od znanstvenih trditev. Posamezni znanstvenik ima le subjektivna prepričanja glede tega, kako doseči rast znanstvenega znanja v tretjem svetu. Popper dalje trdi še, da objektivistični pojem znanstvenega znanja veliko pripomore k razlagi pojavov "drugega sveta", *tj*. sveta duševnosti in mentalnih stanj. Obratno pa ni res, da bi namreč raziskovanje drugega sveta kaj pomembnega povedalo o pojavih tretjega sveta. (Popper, 1979: 112 in dalje)

Popper je primerjal rast znanstvenega znanja z biološko evolucijo, vendar se v to teorijo tu ne bom spuščal. Zanima me zgolj njegova osnovna trditev, da je znanstveno znanje "brez subjekta", *tj*. avtonomno glede na drugi svet duševnih (mentalnih) stanj in procesov posameznih subjektov. Poudarja, da ne zagovarja platonske teze o popolni ločenosti in ontološki samozadostnosti tretjega sveta. Tretji svet ima za produkt človeka in je v tem smislu ontološko odvisen od obstoja ljudi. Vendar pa je tretji svet družbeni, kolektivni proizvod ljudi in tudi obstaja le ob nenehni družbeni dejavnosti skupin ljudi (delovanje znanstvenih skupin in institucij, organizirano izdajanje znanstvenih revij in knjig, stalni tok znanstvenih sestankov in posvetovanj, danes bi dodali še obsežno znanstveno informacijsko mrežo na internetu itd.). Osnovni proces tretjega sveta je nenehna produkcija novih hipotez in njihova kritika. Znanstveniki, na primer, opazijo kak nov zanimiv problem P_1, zgradijo poskusno [*tentative*] teorijo TT, nato sledi kritična razprava te teorije in odpravljanje opaženih napak [*error elimination*] EE, odkoder zoper rastejo novi problemi P_2, ki so znova izhodišče za gradnjo novih znanstvenih teorij. Pogosto ti problemi niso niti najmanj pričakovani, zato niso rezultat posebnih namer, temveč se pojavijo relativno avtonomno. (Popper, 1979: 119) V tem procesu deluje tretji svet povratno na drugi in tudi na prvi svet. Na primer, nova znanstvena odkritja spreminjajo prepričanja in pričakovanja posameznikov o tem, kaj se v svetu dogaja ali kaj se lahko zgodi, nova znanstvena odkritja pa skozi aplikacijo v tehniki lahko močno spreminjajo tudi prvi svet. Nobena znanstvena domneva ali teorija ni dokončna, vsaka je zmotljiva in podvržena možni falzifikaciji.

V tretjem svetu ni nedvomnih resnic in tudi ni potrebe za tem, pomembno pa je, da se dogaja "rast spoznanja", ki jo Popper razume kot nenehno "približevanje k resnici", to pa se doseže skozi nenehno sprotno kritiko predstavljenih domnev in teorij. Začasno "preživijo" le tiste domneve in teorije, ki jih ne ovržejo niti najostrejši poskusi možnega zavračanja (to pa poteka v primerjanju znanstvenih domnev in teorij z njihovimi empiričnimi posledicami).

Popper nasprotuje običajnemu razumevanju znanja, ki je predstavljeno v logični obliki stavkov "*S* ve, da *p*" ali "*S* je prepričan (dvomi), da *p*", kjer "*S*" pomeni subjekt znanja, "*p*" pa propozicijo, ki povzema vsebino znanja. Po njegovem mnenju logična forma dejavnosti, ki tipično pripadajo znanstvenikom, ne ustreza tem enostavnim shemam. Navaja tele dejavnosti:

- *S* poskuša razumeti *p*

- *S* poskuša razmišljati o alternativah k *p*
- *S* poskuša razmišljati o kritikah *p-ja*
- *S* predlaga eksperimentalni test za *p*
- *S* poskuša aksiomatizirati *p*
- *S* poskuša izpeljati *p* iz *q*
- *S* poskuša pokazati, da *p* ni izpeljivo iz *q*
- *S* predlaga nov problem *x*, ki izhaja iz *p*
- *S* predlaga novo rešitev za problem *x*, ki izhaja iz *p*
- *S* kritizira svojo zadnjo rešitev za problem *x* (Popper, 1979: 140 in dalje)

Seveda ta lista ni dokončna. Nobena od teh dejavnosti nima tiste enostavne oblike, ki jo imamo v primeru subjektivne koncepcije znanja (ali prepričanja). Lahko, na primer, dvomimo, ne da bi kaj kritizirali, in lahko kritiziramo, ne da bi kaj dvomili. Vendar pa bi moral Popper priznati, da v vseh teh primerih obstaja nek odnos epistemskega subjekta do propozicije oziroma do problema, ki ju raziskuje. Pojem prepričanja, kot ga potrebujemo v spoznavni teoriji, nima nič opraviti z našim subjektivnim doživljanjem prepričanja, verjetja itd., pravzaprav sploh ni subjektivni pojav. "Subjektiven" je le v toliko, v kolikor je "stvar subjekta". Toda prav vse zgoraj navedene dejavnosti so "stvari subjekta", saj začenjajo s *S*. Zato tega momenta ne moremo kar izločiti iz pojma znanja, kajti vsako dejavno znanje mora biti konec koncev "pripeto" na subjekte, ki z njim razpolagajo in ga razvijajo dalje. Ta moment pripetosti znanja na subjekte zaznamuje pojem prepričanja. Popper pa ima kljub vsemu v nečem močno prav. Namreč v tem, da resnično ni nujno, da vse oblike znanstvenega znanja razumemo kot "stvar" individualnih subjektov.

Po eni strani je res to, da za neko znanstveno domnevo ali teorijo ni nujno potrebno, da vanjo nekdo "verjame", je "prepričan", jo "sprejema", da bi veljala za znanstveno znanje. Dovolj je, da je predstavljena v takšni obliki, da je dostopna znanstveni skupnosti, *tj*. kateremukoli znanstveniku, ki je sposoben, da jo pravilno razume in dalje uporablja. V skrajnem primeru sploh ni treba, da je njen avtor kak človek ali znanstvena skupina, lahko je celo kak računalnik ali kak ekspertni sistem. Danes različni računalniško podprti ekspertni sistemi lahko "proizvedejo" že zelo izdelane domneve ali analize primerov. Trditve, ki nastanejo na podlagi teh sistemov, obstajajo dalje v znanstvenem informacijskem sistemu, posamezni znanstveniki jih nato dalje razvijajo, kritizirajo, uporabljajo. Tu ni bistvenih razlik z običajnimi primeri znanstvenih trditev, ki bi jih podal kak posamezni znanstvenik ali znanstvena skupina. Pri vsem tem *ni prav nič pomembno*, če ta stavek predstavlja *prepričanje*, *verjetje ali privzetje* kakega epistemskega subjekta. Zato, da je neka propozicija primerek znanstvenega znanja, je nujno, da je *znanstveno potrjena in je podana tako, da je dostopna vsem članom znanstvene skupnosti*. Po drugi strani pa za znanstveno znanje ni dovolj le to, da je propozicija znanstveno potrjena, temveč tudi to, da se *dejansko uporablja v znanstveni praksi*, *tj*. v znanstvenem

raziskovanju, razlagah, napovedih, oblikovanju hipotez in teorij ter njihovi kritiki. Znanstveno znanje je živo znanje, *tj*. takšno, ki je v stalnem obtoku, ne pa tisto, ki ostaja zgolj zabeleženo v pozabljenih knjigah ali sestavkih. Moramo torej razlikovati med dvema oblikama znanstvenega znanja: med znanstvenim znanjem kot rezultatom, ki predstavlja določeno informacijo za znanstvenike in druge uporabnike, in živim znanjem, ki je sestavina znanstvene prakse. Prvi obliki recimo na kratko "*pasivno znanstveno znanje*", drugi pa "*aktivno znanstveno znanje*".

Če se zožimo le na prvo obliko znanstvenega znanja, potem res ni nujno potrebno, da takšno znanje predpostavlja obstoj kakega epistemskega subjekta, ki "ima", "nosi" to znanje. Iz dejstva, da propozicija *p* predstavlja znanstveno informacijo, ne izhaja, da obstaja oseba ali skupina, ki ima to znanje, da obstaja epistemski subjekt, ki ve, da *p*. To pa ne velja za drugo, aktivno obliko znanstvenega znanja. Ta seveda nujno terja obstoj epistemskih subjektov, ki vedo, in *eo ipso*, imajo tudi določena prepričanja. Pasivno znanje participira na aktivnem, brez njega sploh ne bi nastalo in obstajalo dalje, saj ne bi bilo več informacija za nikogar. Pasivno znanje je *brez-subjektno, brezosebno*, aktivno pa je *subjektno* (in pogosto osebno znanje).

Tudi v vsakdanjem znanju lahko razlikujemo med pasivnim znanjem, ki obstaja zgolj v obliki splošno dosegljivih in zanesljivih informacij, in aktivnim znanjem, ki je "last" posameznikov in ga uporabljajo v vsakdanjem življenju. Le za drugo obliko velja, da nujno predpostavlja svojega osebnega nosilca in s tem tudi določena prepričanja (pozitiven odnos osebe do ustrezne propozicije kot resnične). Zaradi primarnosti aktivnega znanja pred pasivnim imamo aktivno znanje za izvorno obliko, za paradigmo znanja, pasivno znanje pa za izvedeno obliko znanja. To pa ne pomeni, da je pasivno znanje manj pomembno. Kolikor bolj smo odvisni od različnih "skladišč" informacij, kolikor težje je zagotavljati nastajanje novega znanja in pretok znanja od avtorjev do uporabnikov znanja, toliko pomembnejše postaja pasivno znanje. Med obema oblikama se je vzpostavil trajen krogotok: aktivno zanje se preliva v pasivno (prehaja v "informacijsko" obliko), pasivno znanje pa se iz informacijske oblike spreminja v uporabljeno, aktivno znanje.

Obe obliki znanja lahko uskladimo s tem, da tudi brezsubjektnemu znanju pripišemo epistemskega nosilca, na primer kak abstraktni kolektivni subjekt, na primer znanstveno skupnost ali družbeno skupnost, ki uporablja informacijski vir, kjer je določeno znanje "uskladiščeno". Rečemo, na primer: "znanstvena skupnost ve, da *p*" ali pa "družbena skupnost ve, da *p*" in mislimo na to, da je določena relevantna in zanesljiva informacija dostopna vsem članom znanstvene oziroma družbene skupnosti. To je le navidezno poenotenje v pojmu znanja, če ne podamo kake oprijemljivejše razlage subjekta znanja.

Glede na to, da je znanstveno raziskovanje kolektivna dejavnost znanstvenikov, ki se povezujejo v raziskovalne skupine, so dejanski epistemski subjekti aktivnega znanstvenega znanja znanstvene skupine (skupnosti) in ne posamezniki. Gre za razne oblike *kolektivnega znanja*, ki so nadgradnja individualnega znanja in jih ne moremo vedno zvesti na množico individualnih znanj. Vendar pa ima tudi kolektivno znanje konec koncev obliko "*S* ve, da *p*", pri čemer je *S* skupnostni

epistemski subjekt. Skupnostni epistemski subjekt je tudi nosilec prepričanja, kajti gre le za to, da ima skupina nek afirmativni kolektivni odnos do kake propozicije. Tudi pri trditvah kolektivnega znanja se namreč lahko zgodi, da kaki skupini raziskovalcev pripišemo, da vsi skupaj vedo, da *p*, a se vendar izkaže, da temu ni tako, na primer zato, ker *p* ni resnična. Tedaj lahko skupini pripišemo le kolektivno (skupinsko) prepričanje, da *p*, ki pa seveda ni nobeno kolektivno duševno/mentalno stanje, niti ni zgolj logična konjunkcija individualnih prepričanj njenih članov. Tudi od tod vidimo, da pojem prepričanja v epistemologiji ni psihološki, temveč je epistemski pojem.

Podrobna predstavitev te teze bi terjala logično preciziranje različnih oblik kolektivnega znanja, v kar se ne bom spuščal. Naj omenim le dve obliki kolektivnega znanja: skupno znanje in implicitno znanje skupine. Po eni od dokaj uveljavljenih teorij kolektivnega znanja ima najvišja oblika kolektivnega znanja, ki jo nekateri imenujejo "*skupno zn*anje" [*common knowledge*], naslednjo "neskončno" strukturo epistemskih iteracij:

Skupina *G* ve, da *p*, je resnično natanko tedaj, ko vsak njen član ve, da *p*, ko vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da *p*, ko vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da vsak njen član ve, da *p* itd.[6]

Takšno znanje naj bi, na primer, obstajalo v skupinah, kjer so vsi člani natančno seznanjeni s propozicijo *p* in poznajo povsem zanesljivo in vsem dostopno komunikacijo med člani skupine. Če vsakdo pove vsem ostalim članom o tem, kako misli glede propozicijo *p* in navede svoje argumente, potem vsi člani pridejo do spoznanja, da vsi ostali člani prav tako vedo za *p*. Implicitno zvedo tudi to, da vsakdo ve, da *p*, da vsakdo ve, da vsakdo ve, da *p* itd. v neskončnost. Če bi bilo karkoli nejasnega glede tega, kaj vedo drugi člani skupine, bi to lahko preverili pri njih z dodatnim spraševanjem (odgovori na vprašanje bi bili – zaradi zanesljive komunikacije – dostopni vsem drugim članom skupine). Prav dejstvo, da ni nobenega dodatnega spraševanja glede tega, ali drugi vedo, da *p*, kaže, da so resnične vse višje stopnje "iterirane vednosti" (vsi vedo, da vsi vedo, da vsi vedo, ... vedo, da *p* itd.).[7]

Strukturo skupnega znanja bi sicer še lahko formalno "razstavili" na konjunkcijo tistih "delov", ki pripadajo vsakemu posamezniku (na primer "*a* ve, da *p*, *a* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *a* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd.", "*b* ve, da *p*, *b* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *b* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd.", "*c* ve, da *p*, *c* ve, da vsi člani skupine vedo, da *p*, *c* ve, da vsi člani skupine vedo, da vsi člani skupine vedo, da *p* itd." ...), čeprav bi bila ta razdružitev dokaj umetna.

Obstajajo pa tudi takšne oblike kolektivnega aktivnega znanja, ki jih nikakor ne

[6] O teorijah kolektivnega znanja *glej* delo Fagina in sodelavcev *Reasoning About Knowledge* (Fagin, Halpern, Moses, Vardi, 1995). Sam sem pisal o tem v knjigi *Znanje, znanost in stvarnost* (Ule, 1996) in v sestavku "Collective and Common Knowledge" (Ule, 1996a).

[7] V resnici to ni dokončen dokaz, saj se v načelu lahko zgodi, da čez čas kdo ugotovi, da kakega argumenta ni dobro razumel. Vendar pa je nedvomno razumna domneva, da obstaja skupno znanje, ki jo lahko ovrže le kako morebitno nestrinjanje med člani skupine.

moremo zvesti na konjunkcijo individualnih znanj. Ena od njih je tako imenovano *implicitno znanje* skupine.

Vzemimo, na primer, le dve osebi *a* in *b*, ki tvorita neko epistemsko skupino, ki se v času *t* ukvarjata s kakim skupnim problemom. Naj *a* tedaj ve, da *p*, *b* pa naj tedaj ve, da *p* implicira *q*. Predpostavimo še, da *a* tedaj ne ve tega, kar ve *b*, in *b* ne ve tega, kar ve *a*. Vendar pa lahko obema skupaj, *tj*. epistemski skupini *G*, pripišemo, da v času *t* implicitno ve, da *p*, in tudi to, da *p* implicira *q*.[8] Če predpostavimo, da za implicitno znanje veljajo osnovne logične zahteve, ki veljajo za znanje, potem *G* ve tudi, da *q*, kajti *q* logično izhaja iz *p* in implikacije *Če p, potem q*.[9] Odtod bi sledilo, da *G* v času *t* implicitno ve nekaj, kar tedaj ne ve noben njen član. Implicitnega znanja skupine torej ne moremo v celoti zvesti na individualno znanje njenih članov. Dejstvo je, da tovrstno znanje "deluje" in nas pogosto preseneča. Če se oba člana naše skupine lotita kakega problema, pri katerem je pomembno tako dejstvo, da *p*, kot tudi implikacija *Če p, potem q*, potem se lahko zgodi, da prav implicitno znanje obeh prispeva k rešitvi problema. Do te rešitve ne bi mogla priti, če bi vsak zase reševala problem, ker bi vsakemu manjkala bistvena informacija. Recimo, da sestavljata nek poskus, kjer *a* pripravi začetne pogoje za izvedbo eksperimenta, ki pa *b*-ju niso povsem poznani, *b* pa ve za to, da iz *p* sledi *q*, vendar to ni znano *a*-ju. Če se njun eksperiment posreči, se seveda uresniči tudi *q*. To je za oba "nekaj novega". Ko oba spoznata to dejstvo, se obenem zavesta tudi tega, kar je vsakemu prej "manjkalo" v znanju. *a* bo tedaj vedel, da če *p*, potem *q*, *b* pa bo vedel, da *p*. Tedaj bo prvotno implicitno znanje postalo njuno dejansko znanje. V kolikor obe osebi to spoznanje tudi "kodificirata" v skupnem poročilu o eksperimentu, dosežeta zgoraj navedeno skupno znanje skupine.[10] Tedaj vsakdo od njiju ve, da oba vesta za *p* in za implikacijo *Če p, potem q*, pa tudi oba vesta, da to vesta itd. "v neskončnost". Recimo, da bi *a* in *b* sicer vedela, da *p* in *Če p, potem q*, vendar *a* ne bi vedel, da *b* to tudi ve, *b* pa bi to vedel. Potem bi se lahko zgodilo, da bi *a* skušal preveriti, ali *b* res ve, da *p*, in ali *b* ve, če *p*, potem *q*. *b* bi mu odgovoril, da to seveda ve, saj sta vendar napisala skupno poročilo o eksperimentu, kjer je to jasno navedeno. Ne bi imelo več smisla dalje spraševati, če *b* ve, da *a* to ve, ali spraševati, če *a* ve, da *b* to ve. Vse navidez neskončne iteracije vednosti, ki pripadajo skupnemu znanju, izhajajo iz jasne in nedvoumne komunikacije med *a* in *b*, kjer se eksplicira njuno implicitno znanje.

Tudi pri implicitnem znanju skupine lahko razlikujemo znanje in prepričanje. V našem primeru je, na primer, *a* prepričan, da *p* (vendar ni prepričan, da če *p*, potem *q*), *b* pa je prepričan, da če *p*, potem *q* (vendar ni prepričan, da *p*). *a* in *b* morda nimata ustreznih razlogov za svoje prepričanje. Tudi v tem primeru lahko obema skupaj pripišemo implicitno kolektivno prepričanje, da *p*, in če *p*, potem *q*, odkoder

[8] Tudi pojem implicitnega znanja je dobro pojasnjen v knjigi Fagina in sodelavcev.

[9] Predpostaviti moramo neke vrste epistemski *modus ponens*: Če *G* ve, da *p*, in če *G* ve, da če *p*, potem *q*, potem *G* ve, da *q*. Ta predpostavka je ena od osnovnih logičnih premis za sleherno obliko racionalno urejenega znanja.

[10] Tudi skupno znanje vsebuje veliko implicitnih vsebin, ki niso izrecno tematizirane v zavesti posameznikov, na primer vse višje stopnje iteriranih vednosti (*a* ve, da vsi vedo, da vsi vedo, da ... vedo, da *p*), ki so zanesljivo neprisotne v zavesti posameznikov. Prisotne so le kot latentne logične posledice *dejstva, da obstaja skupno znanje* skupine. Skupno znanje torej ni kompletna eksplikacija implicitnega znanja skupine.

logično izhaja, da je ta skupina *implicitno prepričana*, da *q*. Tudi to prepričanje lahko postane "dejanska moč", če se *a* in *b* hkrati lotita eksperimenta, ki smo ga navedli zgoraj. Lahko se zgodi, da so njuna prepričanja resnična, potem bo pač eksperiment pokazal, da je tudi *q* resnično. To dejstvo je seveda za oba pomembna nova informacija, ki povratno vpliva na to, da izboljšata razloge za svoja prepričanja in dosežeta skupno znanje.

Prepričanje: znanje minus resnica?

Splošni ugovori zoper tradicionalno tezo, da znanje vsebuje prepričanje (verjetje, mnenje, dokso), običajno predpostavljajo, da so prepričanja posebna zavestna mentalna stanja. To pa je močno preozko gledanje. Zgornji primeri s kolektivnimi oblikami znanja in prepričanj kažejo, da moramo razlikovati psihološki pojav prepričanja ali verjetja od epistemskega dejstva "biti prepričan, da". Gledano epistemološko, je najjasnejše tisto prepričanje, ki zajema le tiste "naravnanosti" epistemskega subjekta do propozicije, ki postanejo znanje, če jih dopolnimo z resnico. Gledano s tega stališča, je *prepričanje razumna* "*stava subjekta na resnico propozicije*". Natančneje rečeno, prepričanje je tista *propozicionalna naravnanost*, ki nam "preostane" od domneve o znanju, če od *znanja odštejemo* (*abstrahiramo*) *resnico*. To je *rezidualni* pojem prepričanja, ki ga pridobimo skozi pojem znanja, ne pa obratno, da bi pojem znanja dobili na podlagi pojma prepričanja. Prepričanje v tem primeru združuje vse tiste momente znanja, ki "pripadejo" njegovemu subjektu (nosilcu). Tako opredeljenemu prepričanju (verjetju) pravim "*epistemsko prepričanje* (*verjetje*)". V tem tekstu bom praviloma govoril le o epistemskem prepričanju (verjetju), zato bom izraz "epistemski" opustil, razen tedaj, ko bom izrecno razlikoval med vsakdanjim ali psihološkim pojmom prepričanja (verjetja) in epistemskim prepričanjem (verjetjem).

Težko je podati *popolno pozitivno opredelitev* epistemskega pojma prepričanja, pravzaprav je to nemogoče, kajti za to bi morali izčrpati vse nujne in zadostne pogoje za pridobitev znanja (če je prepričanje preostanek domneve o znanju) in to brez sklicevanja na prepričanje, saj bi v nasprotnem primeru takšna definicija nujno postala krožna. Toda tradicionalne definicije znanja vse temeljijo na pojmu prepričanja, tako da jih ne moremo uporabiti pri opredelitvi epistemskega pojma prepričanj. Alternativne definicije (aktivnega) propozicionalnega znanja, ki ne temeljijo na prepričanju ali na kakem pojmu, ki zopet implicira prepričanja, pa so, kot smo videli, vprašljive. Morajo namreč nekako zajeti subjektni vidik znanja, *tj*. izpostaviti propozicionalno naravnanost subjekta, ki je v temelju znanja. To pa so ravno prepričanja.

Tako se lahko le delno približamo pozitivni določbi pojma prepričanje, a bo vedno manjkal kak moment do dejansko izčrpne definicije. Vsekakor lahko ugotovimo, da je prepričanje v epistemskem smislu neodvisno od razlike zavestno – nezavedno. Prepričanje je lahko zavesten mentalni akt subjekta (formuliranje propozicije v misli in strinjanje z njo) ali pa je le pripravljenost (dispozicija) subjekta, da ravna tako, kot da je kaka propozicija resnična. Prepričanje v epistemskem smislu je povsem

nevtralno glede tega, ali se ga subjekt zaveda ali ne. Nevtralno je tudi glede tega, ali je prepričanje jezikovno formulirano (na primer v govoru ali zgolj v mislih) ali ne. Celo živa bitja, ki ne poznajo jezika in propozicionalnega mišljenja, se lahko vedejo na tak način, da mi to opišemo, *kot da ravnajo v skladu s kako propozicijo*, v katero verjamejo. Tako je, na primer, pri majhnih otrocih, pa pri višje razvitih živalih, ki poznajo rudimentarne oblike logičnega ravnanja, na primer učenje iz napak, pričakovanje bodočih dogodkov, zaznavanje nasprotij itd. Ne rečem, da ni nobene zveze med temi prepričanji v epistemološkem in v psihološkem smislu besede, vendar nikakor ne gre za vsebinsko ali obsegovno enake pojme.

Govor o prepričanju kakega subjekta predpostavlja opazovalce, ki lahko ocenijo, ali njegovo vedenje ustreza domnevi, da subjekt *sprejema propozicijo kot resnično oziroma, da ravna tako, kot da bi bila zanj določena propozicija resnična*. Govor o prepričanju je torej govor s stališča opazovalca, je *pripisovanje prepričanj*, ki se ne zvede na *ugotavljanje dejstev*, temveč je vedno v določeni meri hipotetično. V primeru zavestnih prepričanj je lahko tak opazovalec kar subjekt sam, ko opazuje svoj mentalni proces. V primeru prepričanj kot latentnih propozicionalnih naravnanosti individua pa so opazovalci druge osebe, ki mu pripišejo takšno naravnanost

V primerih implicitnega kolektivnega znanja, o katerih sem govoril v prejšnjem poglavju, je bilo celo tako, da je implicitno prepričanje povsem "neznano" posameznikom, a kljub temu predstavlja neko kolektivno dispozicijo za ravnanje v skladu s propozicijo. Tudi takšno prepričanje lahko proizvede (novo) znanje posameznikov in skupin.

Podobne primere implicitnih prepričanj poznamo tudi pri posamezniku. Nekoga, na primer, vprašamo – če še enkrat uporabim ta primer –, ali ve, koliko je ura in nam reče: "Ura je deset." Toda izkaže se, da je enajst. To pomeni, da se je motil v oceni, da ve za pravilni čas. Od tod ni treba sklepati, da je imel ta človek pred tem, ko je dal svoj odgovor, zavestno prepričanje o tem, koliko je ura. Njegova "vednost" je zrasla iz njegovega nejasnega občutka za čas, ki se je šele v časovnem intervalu med vprašanjem in odgovorom izrazil v podanem odgovoru. Vsekakor pa lahko domnevamo, da je ta oseba že pred tem ravnala tako, kot da bi bila ura okrog 10^h, ne pa 11^h. Pri tem pa v njeni zavesti ni bilo vseskozi prisotno prepričanje o tem, koliko je ura. Le njeno vedenje je potrjevalo njeno implicitno prepričanje o trenutnem času.

Človek ima torej lahko znanje o nečem, ne da bi gojil zavestno prepričanje o tem. Na tak način, na primer, vemo, da imamo glavo, da imamo dve roki, da je *1 + 1 = 2* itd., vendar je malo verjetno, da bi ob tem imeli tudi prepričanje kot poseben mentalni akt.[11] Edino, kar lahko rečemo, je to, da imamo nek latentni afirmativni

[11] Oseba, ki, na primer, pri množenju *17 × 12* napiše na papir *214* namesto *204* in s tem rezultatom dalje operira, ne da bi posebej pomislila na rezultat, ima seveda v tem trenutku dispozicijo za to, da pozitivno odgovori na vprašanje, ali se strinja z rezultatom *17 × 12 = 214*. To pomeni, da napačno operira s tem rezultatom kot znanjem, ni pa opravila nobenega duševnega *akta* prepričanja (verjetja) o tem. Lahko pa rečemo tudi takole: v tem primeru je prepričanje te osebe *povsem vsebovano* v njenem znanju. A v tem primeru je prepričanje še manj kot prej zavestni akt posameznika. Je zgolj logični odnos "imetja": oseba *ima* znanje, ki ga izraža določena propozicija.

kognitivni odnos do določenega dejstva oziroma propozicije. Ta odnos se lahko aktualizira v izrecnem aktu prepričanja ali pa (še dalje) ostaja latenten. Primeri, ko se nam zdi, da nekaj vemo, pa vendar glede tega ne gojimo nobenega zavestnega prepričanja (tega morda niti ne verjamemo), so sicer robni primeri znanja. Včasih so predstavljeni z eliptičnim izražanjem, ki prikriva neproblematične primere. Pojem implicitnega prepričanja je soroden z behavioristič nim pojmom stališča.[12]

Dejal sem, da prepričanje predstavlja subjektni element spoznanja. Nasprotni, objektni element pa predstavlja *resnica* propozicije. Zdi se, da to ni dovolj, kajti za prepričanje, ki je vsebovano v znanju, moramo imeti tudi razumne razloge ali *upravičenje* [*justification*]. Rezidualni pojem prepričanja dejansko zajema tudi to, saj izhajamo iz predpostavke, da subjekt s svojim prepričanjem, da nekaj ve, *misli resno*, *tj*., ima ustrezne razloge zanj. Tedaj pojem epistemskega prepričanja sovpade s tradicionalnim pojmom upravičenega prepričanja. Čeprav moramo razlikovati med sprejemanjem propozicije za resnično in razlogi za to sprejemanje, pa v rezidualnem pojmu prepričanja to dvoje nekako sovpade. Gre namreč za "razumno sprejemanje" propozicije.

Z logično epistemološkega stališča ne moremo razlikovati med prepričanjem in prepričanjem z razlogi, znanje pa lahko opredelimo kot resnično prepričanje. Na to kažejo tudi težave v zvezi s tako imenovanimi gettierovskimi problemi znanja ter težave s pojmom upravičenja prepričanja. Razlog temu vidim v tem, da ni vsako sprejemanje kake propozicije za resnično (ali ravnanje, kot da je resnična) znak za epistemsko prepričanje, temveč le takšno sprejemanje, kjer se implicitno predpostavlja, *da bi subjekt znal braniti svoje prepričanje, če bi bil izzvan*. Ta "če bi ..., potem bi ..." pogojnik (rečemo mu tudi *protidejstveni pogojnik*) kaže na vsaj implicitne razloge prepričanja, ki bi jih subjekt lahko navedel, če bi bil izzvan. Ni treba, da se subjekt prepričanja teh razlogov sploh zaveda, vendar so latentno vsebovani v situaciji, od koder črpa svoje prepričanje.

Če, na primer, opazujem pokrajino okrog sebe in opazim zeleni cvetoči travnik pred seboj, seveda spontano in nezavedno osvojim prepričanje, da je travnik pred menoj cvetoč. Nimam nobenega razloga v glavi, zakaj je temu tako. Vendar pa, če bi me "napadel" kak skeptik in bi me izzval, češ kako moram biti prepričan, da vidim cvetoč travnik pred seboj, bi se verjetno najprej skušal prepričati, da ne sanjam in da imam v redu oči. To bi lahko potem navedel kot dva razloga za svoje prepričanje (pustimo sedaj ob strani vprašanje, ali sta res zadostna za njegovo utemeljitev). Razloga sta se "skrivala" v epistemski situaciji sami, namreč v moji budnosti in zdravih očeh. Ne moremo *realno* razlikovati med sprejemanjem propozicije "Ta travnik cveti" za resnično in implicitnimi razlogi za to sprejemanje. To je vse skupaj eno, je del celotne epistemske situacije. Seveda je možno logično razlikovanje med golim prepričanjem in upravičenim prepričanjem, vendar pa rezidualni pojem prepričanja to dvoje združi, oziroma bolje, pušča odnos med njima odprt.

Zastavlja se nam ugovor, kaj če nekdo meni, da nekaj ve, vendar gre le za slučajno resnično (golo) prepričanje brez zadostnih razlogov zanj. Če bi od te domneve o

[12] S. Luper Foy navaja A. Baina kot zastopnika takšne behavioristične teorije prepričanj (Luper Foy, 1993: 236).

znanju "odšteli" resničnost propozicije, bi dobili golo prepričanje brez razlogov. Toda v tem primeru vsota *prepričanje + resničnost* ne bi bila enaka znanju, saj manjka tretji platonski element, namreč upravičenje prepričanja z določenimi razlogi. Tedaj ne moremo reči, da je prepričanje preostanek od domneve o znanju, če odštejemo resnico. To je res, vendar pa sem predpostavil, da mora biti epistemska situacija takšna, da je smiselno zastaviti domnevo o znanju in ne zgolj o slučajno resničnem prepričanju. To pa pomeni, da gre za epistemsko relevantno prepričanje, o katerem vseskozi govorim.

Če nekdo, za katerega vemo, da ni ravno zanesljiv v svojih sodbah, trdi, da nekaj ve, in se izkaže, da to preprosto ne drži, potem ima zgolj (neresnično) prepričanje. Če pa se morda o isti stvari zmoti strokovnjak, ki oblikuje svoje sodbe na podlagi določenih razlogov, potem je razumno reči, da ima neresnično, vendar upravičeno prepričanje. Skratka, če bi izhajali zgolj iz trditve ali domneve o znanju, nam rezidualni pojem prepričanja še ne pove, kakšno prepričanje imamo, koliko je utemeljeno. To "zvemo" šele ob tem, če upoštevamo druge podatke o epistemski situaciji, ki nam povedo, da gre za resno epistemsko situacijo, *tj*. za resno "stavo na znanje". Sem sodijo tudi informacije o zanesljivosti osebe, katere znanje presojamo.

Tako smo pred dilemo: po eni strani nas razlika med golim sprejemanjem propozicije za resnično in pripravljenostjo, da za to sprejemanje podamo tudi razloge, sili v razliko med prepričanjem nasploh in upravičenim prepričanjem, po drugi strani nas rezidualni pojem prepričanja sili v to, da je znanje "resnično prepričanje", *tj*. v nerazlikovanje med (epistemskim) prepričanjem nasploh in upravičenim prepričanjem. Rešitev vidim v tem, da upoštevamo epistemsko situacijo. Vprašati se moramo, ali gre za resno stavo na znanje ali zgolj mnenje brez pokritja. Le v prvem primeru je v domnevi o znanju vsebovano epistemsko prepričanje, v drugem primeru pa ne, saj se lahko zgodi, da oseba, ki govori, da nekaj ve, v to sploh ne verjame, torej nima niti enostavnega prepričanja o tem. Rezidualni pojem prepričanja sovpade z "upravičenim prepričanjem", v kolikor izhajamo iz resne epistemske situacije in opredelimo prepričanje kot domneva o znanju v abstrakciji od resnice. Zanimivo je, da smo prepričanje opredelili ob pomoči znanja in ne obratno, zato bi bila kaka definicija znanja ob pomoči prepričanja odkrito krožna.

Keith Lehrer in nekateri drugi avtorji so zaradi nevarnosti zamenjav med psihološkim in epistemološkim pojmom prepričanja ta pojem zamenjali s *sprejemanjem* (*akceptiranjem*) *določene propozicije*. (Lehrer, 1990: 26 in dalje) Ali, rečeno točneje: Sprejemanje propozicije je sprejemanje *zaradi tega, da dosežemo resnico in se izognemo zmoti*, kot pravi Lehrer. Po Lehrerju je to sprejemanje posebna oblika prepričanja, tako da še vedno velja, da iz znanja izhaja prepričanje, vendar ne prepričanje nasploh, temveč zgolj navedeno akceptiranje propozicije. (*ravno tam*) Ta opredelitev propozicionalne naravnanosti, podane v znanju, je poskus "minimalistične" teorije prepričanja, ki skuša izločiti iz prepričanja vse psihološko, fenomenalno in zadrži *zgolj afirmativni odnos subjekta do propozicije*, zgolj subjektovo *stavo na resnico*. Lehrerjevo pojmovanje akceptiranja je blizu

mojemu pojmovanju prepričanja, kajti tudi sam menim, da epistemsko prepričanje vsebuje *latentno ali dejansko afirmativno stališče subjekta do propozicije*, ki ga subjekt lahko brani (z razumnimi razlogi), če bi bil izzvan. Ne predpostavljam pa *zavestnega akta pritrditve propoziciji*, niti ne *zavestnega odnosa do nje*. Glede slednjega se Lehrer ni izjasnil. Zdi se mi, da predpostavlja zavestno sprejemanje propozicij.

Kljub temu mislim, da je govor o "akceptiranju" propozicije zelo oglat, kajti ne moremo reči: *S* akceptira, da *p*, temveč kvečjemu *S* akceptira *propozicijo, da p*. Nasprotno pa lahko pri verjetju oziroma prepričanju brez težav rečemo "*S* je prepričan (verjame), da *p*", medtem ko bi bilo zelo nerodno reči, da "*S* je prepričan v propozicijo *p*" ali "*S* verjame v propozicijo *p*". Ni namreč isto *biti prepričan v propozicijo p*, kot biti *prepričan, da p*, čeprav prvo implicira drugo. Največkrat se sploh ne zavedamo *propozicij*, ki izražajo vsebino naših prepričanj, temveč smo neposredno prepričani v to, kar nam propozicija govori. Zato nima smisla podtikati vsakemu verjetju oziroma prepričanju verjetje oziroma prepričanje v ustrezno propozicijo. Po drugi strani pa se mi zdi neprimerno, če bi na silo poskusili preoblikovati "akceptiranje propozicije *p*" v "akceptiranje, da *p*". Včasih je to mogoče, ne pa vedno. Mogoče je, na primer, tedaj, kadar govorimo o tem, da oseba akceptira kako *dejstvo*. Če nekdo akceptira dejstvo, da je Zemlja okrogla, potem to lahko izrazimo s tem, da rečemo "Ta in ta oseba akceptira, da je Zemlja okrogla". A še tedaj je naša formulacija neugodna, kajti bolj pravilno bi bilo reči, da ta in ta oseba akceptira *dejstvo*, da je Zemlja okrogla, ne pa kar "da je Zemlja okrogla". Zato ostajam pri svoji odločitvi, da imam za osnovno obliko epistemske propozicionalne naravnanosti prepričanje oziroma verjetje, ne pa akceptiranje ali kako drugo obliko propozicionalne naravnanosti.

Ne branim brezpogojno trditve, da vsako znanje logično vsebuje prepričanje, če pod prepričanjem razumemo zavestno sprejemanje kake propozicije kot resnične. Primeri pasivnega znanja, o katerih sem govoril v prejšnjih poglavjih, nam kažejo, da je zveza med znanjem in prepričanjem lahko zelo posredna. Za pasivno znanstveno znanje preprosto ni nujno potrebno, da je znanje kakega subjekta (individualnega ali kolektivnega). Največ, kar lahko rečemo, je, da iz trditve "Aktivno znanstveno znanje kake znanstvene skupnosti je, da *p*" logično izhaja trditev "Obstaja kak reprezentativen član znanstvene skupnosti, ki je (racionalno) prepričan, da *p*", vendar to ne pomeni, da znanstveno znanje nasploh implicira prepričanje.

Pač pa branim tezo, da iz stavka "*S* ve, da *p*" logično izhaja stavek "*S* je prepričan, da *p*", če prepričanje razumem kot rezidualni epistemski pojem, ki se približno ujema z latentnim ali manifestnim sprejemanjem propozicije kot resnične.

To sprejemanje ima dve "robni obliki". Ena robna oblika tega sprejemanja je njena popolnoma manifestna – udejanjena oblika, *tj*. takšno posedovanje kake propozicije, ki sovpada z neposrednim prepoznavanjem propozicije kot zanesljive (ali/in nujno) resnične. Druga, tej nasprotna, limitna oblika prepričanja, je latentna in nezavedna pripravljenost subjekta na to, da ravna v skladu s propozicijo. Tako razumevanje

prepričanja se nam zdi nekaj povsem heterogenega, saj združuje domnevno povsem nezdružljive sestavine, na primer čisto latentne dispozicije za mentalni akt in zavestne mentalne akte. Ne trdim, da je podano pojmovanje prepričanja izčrpno in popolno, vendar dobro služi za približanje "centralnim" območjem znanja, *tj*. znanju v znanostih in v filozofiji.

To pojmovanje se zdi razumljivo in ga tudi sam zagovarjam, vendar se moramo zavedati "cene", ki jo plačamo zanj. Cena pa je ta, da ne moremo definirati pojma prepričanja, ne da bi se sklicevali na znanje, zato se moramo odpovedati klasični definiciji znanja s pomočjo prepričanja, celo tako enostavni definiciji, kot je *znanje := resnično prepričanje*.

Če namreč prepričanje opredelimo (v grobem) kot "znanje v abstrakciji od resnice", potem prepričanje posredno definirano s pomočjo znanja. Tedaj pa ne moremo definirati znanja kot resničnega prepričanja, saj zaidemo v skoraj nesmiselno krožno definicijo: *znanje* := *znanje v abstrakciji od resn*ice, *ki je resnično*. Seveda dobimo podobno krožno opredelitev, če skušamo eksplicitno definirati prepričanje kot znanje v abstrakciji od resnice, znanje pa definiramo kot resnično prepričanje. Dobimo namreč tale skorajšnji nesmisel: *prepričanje := resnično prepričanje v abstrakciji od resnice*.

Prepričanje je odvečni pojem

Posebno ostra kritika na klasično tezo o znanju leti s strani tistih kritikov, ki menijo, da je pojem prepričanja neznanstven in povsem zastarel, sodil naj bi k tako imenovani *folk psihologiji*, *tj*. k naivnim teorijam o spoznanju in o zavesti, ki nimajo nobene znanstvene teže, čeprav imajo morda veliko praktično vrednost v vsakdanjem življenju. Ker nam gre v spoznavni teoriji za znanstveno teorijo spoznanja, se moramo tega pojma otresti. Tej tezi pravimo *eliminativizem* glede prepričanj. Seveda moramo potem spoznanje definirati neodvisno od prepričanj, na primer brez sklicevanja na subjekt ali na kake mentalne, notranje dejavnike. Eliminativizem logično nadaljuje nekdanji strogi behaviorizem v psihologiji, ki je želel izločiti vse "subjektivno" in ga nadomestiti z objektivno opisljivimi dogodki, stanji, procesi. Poglavitni predstavniki te smeri so Patricia Churchland (1986), Paul Churchland (1979) in Stephen Stich (1983). Po Paulu Churchlandu moramo pojasniti spoznanje in znanje z nečim, kar ne vsebuje nujno propozicij (stavkov, sodb ipd.), kajti že majhni otroci imajo spoznanja in dosegajo znanje, čeprav še ne poznajo jezika in propozicij. Ker so prepričanja propozicionalne narave, moramo torej spoznanje pri otrocih razložiti brez prepričanj. Ker je spoznanje pri odraslih le kontinuirano nadaljevanje razvoja otroka, moramo tudi spoznanje pri odraslih ljudeh definirati in razlagati tako, da bistveno ne vsebuje prepričanj in propozicij. Vprašanje pa je, kaj bolj preprostega in bolj splošnega od prepričanja naj bi nadomestilo prepričanja, ne da bi le na drug način znova uvedli prepričanj. Odgovori na to tezo so različni. Jerry Fodor in drugi zagovorniki ideje o mentalnem jeziku (jeziku misli) verjamejo, da so prepričanja podana v tako imenovanem mentalnem jeziku oziroma jeziku misli, ki je zabeležen v naših nevralnih

strukturah. Ta jezik ni samo neka duševna, miselna stvarnost, temveč ima svojo fizično realnost v možganih. Zato so tudi prepričanja nekaj objektivnega, so namreč pozitivne naravnanosti organizma do posameznih "stavkov" tega jezika misli, ki jih organizem nekako zaznava v sebi (Fodor, 1987). Ni treba, da je jezik misli preslikava zunanjega, besednega jezika v nevralne strukture v možganih, kajti lahko je povsem neodvisen od kakega besednega jezika. Le splošna semantična struktura jezika, *tj*. razmerja med posameznimi enotami mentalnih stavkov in zunanjimi predmeti, na katere se te enote nanašajo, ter razmerja med stavki so po Fodorjevem mnenju podobna, kot so semantična razmerja med besedami oziroma stavki naravnega jezika ter zunanjo stvarnostjo. Obstaja sistematska preslikava iz resničnih mentalnega stavkov jezika v ustrezna stvarna dejstva. Fodor torej meni, da so prepričanja propozicionalno urejena, vendar zato niso nekaj skrivnostno notranjega, nedostopnega znanosti. Celo živali in mali otroci, ki še ne poznajo besednega ali simbolnega jezika poznajo, lahko imajo elementarne stavke v jeziku misli. Fodor upa, da bo napredek preučevanja možganov in kognitivne znanosti nekoč potrdil njegove domneve in odkril fizične primerke jezika misli, kot so "zabeležene" v strukturah nevronov.

Drug možen odgovor na eliminativizem ponuja zamisel F. P. Ramseya, da so prepričanja nekakšne mentalne mape, ki nam pomagajo usmerjati naše vedenje, predvsem pa omogočajo doseganje naših želja. Medtem ko so za teorijo o mentalnem jeziku pomembni posamezni stavki tega jezika oziroma posamezna prepričanja, so za Ramseyevo teorijo pomembni sistemi prepričanj, kajti le celoten sistem prepričanj tvori mapo, po kateri usmerjamo svoje vedenje. Sistem prepričanj na določen način predstavlja (reprezentira) realni svet za subjekt, vendar ni treba, da so posamezna prepričanja stavčne reprezentacije določenih stanj stvari v svetu. Le celota prepričanj je nekaka "slika sveta" za subjekt. Ta slika je implicitna, nikoli docela izražena v naših mislih, v naši zavesti. Kljub temu učinkuje na naše vedenje. Podobno kot lahko kako razmerje točk in likov na zemljevidu prikazuje kako geografsko dejstvo, vendar ga nič posebej ne izreka, tako tudi v sistemu prepričanj lahko določena struktura elementov v mentalni mapi reprezentira kako dejstvo in lahko bi dejali, da predstavlja to in to prepričanje, vendar pa prav tega prepričanja v resnici nič ne izraža. (Braddon-Mitchel & Jakson, 1998)

Tudi po teoriji mentalne mape imajo lahko takšno mapo mali otroci, celo nekatere višje razvite živali. Na obstoj prepričanj namreč kaže določena sistematičnost in racionalna urejenost vedenja organizma, to pa ne potrebuje nujno besednega oziroma simbolnega jezika. Seveda nam pojav in raba besednega jezika močno olajša oblikovanje prepričanj, spreminjanje, hranjenje, primerjanje prepričanj, vendar jezik ni nujno potreben za prepričanja. Z drugimi besedami, prepričanja niso nujno propozicionalna, lahko jih objektivno raziskujemo skozi opazovanje njihovih posledic na vedenje organizma. Zadnje čase se zdi, da dobiva ideja o notranji mapi nekaj več opore v sodobnem raziskovanju možganov, zlasti zato, ker se dobro ujema s strukturo tako imenovanih nevralnih mrež, s katerimi skušajo kognitivni znanstveniki modelirati delovanje možganov.

Ta struktura bolje ustreza dejanskim procesom v možganih kot Fodorjeva predstava o mentalnih simbolnih elementih in o njihovih povezavah v "mentalne stavke" ter o simbolnih operacijah v možganih. A nič dokončnega še ni rečeno o tem.

Teoriji o mentalni mapi je sorodna tudi teorija o tem, da so prepričanja dispozicije subjekta za določeno vedenje. Takšno teorijo je zagovarjal, na primer, Gilbert Ryle v svoji znani knjigi *Pojem duha*. Ni treba, da se jih zavedamo v obliki propozicij, s katerimi se strinjamo, ker lahko učinkujejo povsem nezavedno, kot ozadnja mentalna struktura, ki uteleša določeno dispozicijo za vedenje. (*glej* Ryle, 1978) Prepričanje je podobno navadam, nagnjenjem. Ryle prepričanja razlikuje od znanja, kajti znanje po njegovem mnenju govori o dosežkih oziroma o določenih spretnostih, metodah, s katerimi nekdo kaj doseže ali stori, prepričanja pa le o nagnjenjih posameznika k temu, da kaj stori, da se vede na določen način itd. Le v primeru propozicionalnega znanja se prepričanja in znanja nekako zbližajo med seboj, vendar med njimi obstaja kvalitativna razlika. Po Rylu je, na primer, nekaj povsem drugega vedeti, da je led tenak, in *zato* pri drsanju paziti na robove, kot pa biti (zgolj) prepričan, da je led tenak, in *zato* paziti na robove. Gre za različne smisle besede "zato", za različen smisel "razlage" v obeh primerih. (Ryle, 1978: 129 in dalje) Ni pa treba, da prepričanja v resnici vsebujejo kak zavesten odnos subjekta do propozicije, ki povzema njegovo vsebino. Tudi pri Rylu je lahko vsebina propozicije povsem latentno vsebovana v vedenjskih dispozicijah posameznika, oziroma bolje, v sistemu teh dispozicij.

Ne glede na to, katera od navedenih teorij je bolj pravilna, mislim, da je sam poskus, da bi se znebili prepričanj s tem, da jih zamenjamo s kakimi ontološko manj "zahtevnimi" empiričnimi pojavi, dispozicijami ali strukturami in temu ustrezno preformulirali pojem znanja, zgrešen, kajti na tihem predpostavlja, da je prepričanje, ki *nastopa v definiciji znanja*, neko subjektivno mentalno stanje posameznika, ki je propozicionalne narave in ki mu moramo pridružiti določene kvalitete (na primer resničnost, upravičenost), da bi postalo znanje. Toda, ali je prepričanje v epistemskem smislu res zgolj neko mentalno ali kakršnokoli drugo stanje subjekta, ki obstaja pred znanjem in mimo njega? Ali ni dovolj le to, da je spoznavni subjekt kakorkoli pozitivno naravnan do tistih možnih ali dejanskih stanj stvari, ki se ujemajo z vsebino propozicije, ki povzema vsebino znanja. Ta pozitivna naravnanost je lahko prisotna v njem kot izrecno zavestno sprejemanje propozicije, kot visoko zaupanje vanjo itd., lahko pa je povsem implicitno prisotna v njegovem govoru in delovanju (obnašanju), ki ustreza njegovemu ukvarjanju s predmetom spoznanja. V spoznanju potrebujemo poleg subjekta in propozicije še dojemanje predmeta. Prepričanje, ki ustreza znanju, le logično izoliramo kot *določeno naravnanost subjekta*, ki ji *pripišemo propozicionalno vsebino*. Ni treba, da je tudi realno samostojni sestavni del znanja oziroma spoznanja. Konec koncev bi lahko shajali s povsem "fizikalističnim" pojmovanjem duševnega dogajanja, pa bi še vedno lahko uvedli propozicije in prepričanja kot *teoretske bitnosti*, s katerimi opišemo spoznanje in znanje. Še

vedno bi lahko propozicionalno znanje opisali kot resnična in upravičena prepričanja. To nas vodi v nadaljnjo analizo medsebojne odvisnosti pojma prepričanja in pojma znanja.

KNOWLEDGE AND BELIEF

The relationship between knowledge and belief has been discussed. I analyse four objections against the thesis that knowledge includes belief: 1. knowledge is essentially different from belief, 2. plurality of the meaning of knowledge and belief, 3. scientific knowledge does not need epistemic subject, and 4. belief is scientifically untenable concept that has to be replaced or eliminated. Each of these objections has its right but if we accept some reformulation of belief, we could agree with the thesis: knowledge includes belief. The opposite way is also possible, namely the definition of belief through knowledge: *belief := knowledge in abstraction from truth*. This lead us to the definition: *knowledge := true belief*. The notion of belief thus coincides with the usual notion of justified belief. However, this move leads us to the nearly meaningless circular definitions like *belief := true belief in abstraction from truth*, or *knowledge := knowledge in abstraction from truth, which is true*. This fact indicates to an essential interchange of knowledge and belief. It indicates also that an explicit definition of knowledge through belief is impossible.

Keywords: knowledge, belief, truth, epistemic subject, science.

Literatura

Austin, J. L. (1979). *Philosophical Papers*. Oxford: Oxford University Press.

Braithwaite, R. B. (1967). "The Nature of Believing". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Braddon-Mitchel, D. & Jackson, F. (1998). "Belief". V Craig, E. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London & New York: Routledge.

Churchland, Patricia (1979). *Scientific Realism and the Plasticity of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

Churchland, Paul (1989). *Neurophilosophy*. Cambridge/MA: Bradford Books/MIT Press.

Fagin, R., Halpern, J. Y., Moses, Y., Vardi, M. Y. (1995). *Reasoning About*

Knowledge. Cambridge/MA: MIT Press.

Fodor, J. (1987). *Psychosemantics.* Cambridge/MA: MIT Press.

Griffiths, Ph. A. (ur.) (1967). *Knowledge and Belief.* Oxford: Oxford University Press.

Harrison, J. (1967). "Knowing and Promising". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Lehrer, K. (1990). *Theory of Knowledge*. London: Routledge.

Luper Foy, S. (1993). "Knowledge and Belief". V Dancy, J. & Sosa, E. (ur.), *A Companion to Epistemology*, Oxford: Blackwell.

Malcolm, N. (1967). "Knowledge an Belief". V Griffiths, A. Ph. (ur.), *Knowledge and Belief*, Oxford: Oxford University Press.

Platon (1984). *Theaitetos*. V Platon, Sämtliche Werke 4, Hamburg: Rohwolt.

Popper, K. (1979). "Epistemology Without a Knowing Subject". V Popper, K., *Objective Knowledge*, Oxford: At the Clarendon Press.

Price, H. H. (2000). "Nekaj premišljevanj o prepričanju". *Analiza*, 3-4, str. 114-129.

Prichard, H. A. (1967). "Vedeti in biti prepričan". *Analiza*, 3-4, str. 130-136.

Ryle, G. (1978). *The Concept of Mind.* Harmondworth: Penguin Books.

Stich, S. (1983). *From Folk Psychology to Cognitive Science: The Case against Belief*. Cambridge/MA: Bradford Books/MIT Press.

Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana: ZPS.

Ule, A. (1996a). "Collective and Common Knowledge". V Baumgartner, E., Potrč, M. idr. (ur.), *Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach: J. H. Röll.

Cook Wilson, J. (2000). "Relacija védenja do mišljenja." *Analiza*, 3-4, str. 105-113.