

Bojan Žalec
**SEMANTIČNI
EKSTERNALIZEM,
KREACIONISTIČNI
TEIZEM,
PERSONALIZEM IN
VEBER**

219-235

TEOLOŠKA FAKULTETA
UNIVERZE V LJUBLJANI
POLJANSKA C. 4
1000 LJUBLJANA

::POVZETEK

ČLANEK IMA ŠTIRI GLAVNE dele in Sklep. V prvem delu avtor oriše glavne sestavine semantičnega eksternalizma (Putnam, Burge) in njegove implikacije. V drugem delu predstavi Howellov argument za nezdržljivost kreacionističnega teizma in semantičnega eksternalizma. V tretjem delu poda vebrovsko različico semantičnega eksternalizma, ki jo lahko formuliramo na podlagi Vebrove (pozne) filozofije. V četrtem delu se posveti obravnavi personalizma v kontekstu Vebrove teze o inherentni zlobnosti nekaterih oseb in semantičnega eksternalizma. V Sklepu ugotavlja nekatere odnose med semantičnim eksternalizmom, kreacionističnim teizmom in personalizmom.

Ključne besede: semantični eksternalizem, kreacionistični teizem, personalizem, Hilary Putnam, Tyler Burge, Robert Howell, France Veber.

ABSTRACT**SEMANTIC EXTERNALISM, CREATIONIST THEISM, PERSONALISM AND VEBER**

The article consists of four main parts and Conclusion. In the first part the author outlines the main elements of semantic externalism (Putnam, Burge) and its implications. In the second part he presents Howell's argument for the incompatibility of creationist theism and semantic externalism. In the third part he presents the Veberian variant of semantic externalism, which can be formulated on the basis of Veber's philosophy. In the fourth part he deals with personalism in the context of Veber's thesis that some persons are inherently bad, vicious, and semantic externalism. In Conclusion he establishes some relations between semantic externalism, creationist theism and personalism.

Key words: semantic externalism, creationist theism, personalism, Hilary Putnam, Tyler Burge, Robert Howell, France Veber.

::1. UVOD

Pričujoči članek ima štiri glavne dele in Sklep. V prvem delu orišem glavne sestavine semantičnega eksternalizma in njegove implikacije. V drugem delu predstavim Howellov argument za nezdržljivost kreacionističnega teizma (v nadaljevanju KT) in semantičnega eksternalizma (v nadaljevanju SE). V

tretjem delu podam vebrovsko različico semantičnega eksternalizma, ki jo lahko formuliramo na podlagi Vebrove (pozne) filozofije. V četrtem delu se posvetim obravnavi personalizma v kontekstu Vebrove teze o inherentni zlobnosti nekaterih oseb in semantičnega eksternalizma. V Sklepu ugotavljam nekatere odnose med semantičnim eksternalizmom, kreacionističnim teizmom in personalizmom.

::2. KAJ JE SE?

Harvardski filozof Hilary Putnam je v svojih besedilih pojasnjeval in utemeljeno zagovarjal tezo, da reprezentiranja ne moremo pojasniti z intrinzičnimi lastnostmi reprezentacij (nasprotoval je t. i. magičnim teorijam reference).¹ V tem sklopu je v svoji zdaj že klasični razpravi "Pomen 'pomena'" (1975) predstavil slavni miselni eksperiment o svetovih dvojčkih in predstavil in pojasnil teze in pojme svojega semantičnega eksternalizma: intenzija (stereotip), ekstenzija (pomen, referenca), delitev jeziko(slo)vnega dela, indeksikalnost, vzročni odnosi, ki so potrebni za referiranje ... Po Putnamu je napaka tradicionalne filozofije jezika ta, da ni upoštevala niti prispevka drugih ljudi (delitev jeziko(slo)vnega dela), niti prispevka sveta (indeksikalnost večine besed). Boljša filozofija in boljša znanost o jeziku mora upoštevati oboje (Putnam 1975, 271). Putnamovo delo so pomembno dopolnili Tyler Burge², Fred Dretske (1995) in še nekateri drugi filozofi.

Glavne trditve semantičnega eksternalizma so:

1. pomeni niso v glavi;
2. pomenov ne moremo individuirati brez upoštevanja nekaterih vidikov okolja osebe (organizma);
3. intenzija ne določa reference.³

::3. POMEN SE

Trditve SE imajo pomembne filozofske implikacije oz. učinke. Naj omenim zgolj dvoje:

1. SE je podlaga enega najpomembnejših antiskeptičnih argumentov v sodobni filozofiji, ki temelji na miselnem eksperimentu možgani v kadi, in ga je

¹Putnam 1975, 1991b, 1991c, 1992.

²Burge 1979, 1986, 1991, 2007.

³Med kritiki semantičnega in metodološkega eksternalizma velja omeniti Jerryja Fodorja: 1991a, b; 1994. (Putnam-Burgeovo inačico) SE je zavračal tudi Donald Davidson (1990). Obe kritiki sem obravnaval v Žalec 1999. Glede obravnave SE spod peresa "slovenskih" filozofov gl. op. 9.

Putnam predstavil v istoimenskem članku. Na podlagi se Putnam izvaja upravičen sklep, da možgani v kadi niso možni.

2. Nedavno je ameriški filozof Robert Howell (2011) predstavil tehtne argumente za tezo, da je se nezdružljiv s kreacionističnim teizmom.

::3.1 Možgani v kadi

Bistvo Putnamovega argumenta iz članka "Možgani v kadi" je morda najlažje razložiti s primerjavo izjav 'Jaz sem možgani v kadi' in 'Jaz ne obstajam'. Putnam trdi: Če jaz ne obstajam, potem je izjava 'Jaz ne obstajam' napačna. Torej je 'Jaz ne obstajam' nujno napačna, če je res, da jaz ne obstajam. Podobno velja za izjavo 'Sem možgani v kadi'. Če sem možgani v kadi, potem je izjava 'Jaz sem možgani v kadi' napačna. Torej je stavek 'Jaz sem možgani v kadi' nujno napačen, če sem možgani v kadi. Izjava 'Jaz sem možgani v kadi' je v primeru (protidejstvene) situacije, ko bi bil jaz možgani v kadi, napačna, ob predpostavki, da je se resničen, ker trdi, da smo samo možgani v kadi na možganski "slikici", ne pa dejanski možgani v kadi. Skratka trdi, da smo nekaj drugega kot dejanski možgani v kadi (in je zato neresnična). To je Putnamov argument za tezo, da je podmena, da smo možgani v kadi, samopobijajoča. Formalno izraženo lahko rečemo, da za 'Jaz sem možgani v kadi' velja (isto kot za trditev 'Jaz ne obstajam'): če p, potem je izjava 'p' nujno napačna. Putnam opozarja, da kljub temu, da je to, da bi bili možgani v kadi sicer fizikalno možno, kljub temu ni dejansko, resnično možno. To možnost ne izloči fizika, ampak filozofija (Putnam 1975, 15).

::3.2 Putnamov notranji realizem⁴

Putnam meni, da je podmena, da jaz ne obstajam samopobijajoča. Tu se strinja z Descartesom. Jaz torej obstaja. Nato dokaže, z argumentom, da je podmena, da smo možgani v kadi samopobijajoča, da obstaja zunanji svet (s katerim smo v vzročnih odnosih). Vendar pa je svet, ki je predmet moje misli in mojega govora, lahko precej različen od tega, kar jaz mislim. Svet in deli sveta, s katerim sem v vzročnem in referenčnem odnosu, dojemam samo skozi svoje pojme (intenzije ali stereotipe), vendar je dejanski svet oz. njegova struktura lahko drugačna od tega, kakor ga jaz dojemam in ima plasti ali strukture, ki so mi neznane. Vendar ne morem sveta dojemati drugače, kot

⁴Putnam 1987, tudi 1991č. Za predstavitev Putnamovega notranjega realizma prim. Stegmüller 1987. Od slovenskih avtorjev ga je obravnaval Andrej Ule (1986, 2004). Ule uporablja po moje nepotrebno izumetničen izraz 'internalni realizem' za prevod izraza 'internal realism'. Stegmüller uporablja prevedek 'interner Realismus'.

skozi svoje intenzije ali stereotipe. To je Putnamov notranji realizem. Notranji zato, ker sveta ne morem dojemati drugače kot skozi svoje stereotipe ali intenzije, realizem pa zato, ker je predmet mojega mišljenja vendarle dejanski svet, s katerim sem v vzročni zvezi. To je pravzaprav neka inačica Kantove filozofije. Kant: obstaja svet na sebi, stvar na sebi, kajti kaj bi sicer aficiralo moje čute. Vendar mi je dostopen samo svet pojavov. Putnam: obstaja dejanski svet (svet na sebi), ki vzročno deluje na mene, vendar ga lahko dojemam le skozi svoje stereotipe. Nadalje lahko rečemo, da je ohranjeno na nek način tudi Fregejevo razlikovanje med smislom in pomenom: pomen so referenti moje misli (stvari, s katerimi smo v vzročni zvezi), smisli pa so stereotipi, skozi katere dojemamo te referente.

::3.3 SE in vsevednost Boga

Menim, da je Putnamov eksternalizem glede reference izrazov (in Burgeov eksternalizem glede individuacije mentalnih stanj) združljiv s krščansko idejo Boga, ki je po svojem namenu ustvaril svet. Bog je namreč vseveden zato se božji opis ali intenzija vedno "ujema" z rečjo, na katero se Bog nanaša. Bogu so znane vse (skrite) strukture. Strukture reči, na katere se človeški govorec (indeksikalno) nanaša igrajo pomembno vlogo v Putnamovih primerih s katerimi podpira svoje trditve.

Kaj pa Burgeov individuacijski eksternalizem: ali je kompatibilen s krščansko idejo Boga stvarnika?

Tu lahko razmišljamo takole: Preden je Bog ustvaril svet, ni bilo okolja, zato v tem trenutku njegova misel ne more biti odvisna od sveta, ker seveda sveta ni. V trenutku, ko Bog svet ustvari, pa ni nobenega problema, ker svet že obstaja in za Boga velja Burgeov eksternalizem.

Nadalje: Bog ustvarja svet performativno: rekel je svetloba in bila je svetloba. Božja beseda 'svetloba' se nanaša na svetlobo, ki jo je ustvaril s performativnim dejem 'svetloba'. Za Boga pa ni nobenih skritih struktur, kot že rečeno, zato se njegova intenzija povsem ujema z rečjo, na katero se nanaša z besedo 'svetloba'. Bog je imel predstavo svetlobe. Toda ta predstava obsega vso vednost o svetlobi, ki jo je ustvaril. Nič ne more biti v okolju Boga, kar ne bi bilo v božjem umu. In Bog je edino tako bitje. Nič ne more biti v božjem okolju, kar ne bi bilo v božjem umu in obenem se Bog zaveda vsega, kar je v njegovem umu, in tega, da se vsega tega zaveda. In samo za Boga velja, da je tako bitje, da ne more biti izven njegovega uma ničesar, kar ne bi bilo že tudi v njegovem umu. Zato je Bog edino bitje, za katerega velja, da bi lahko bil v identičnih ožjih stanjih, pa v različnih širših (semantičnih) stanjih. Situacija identična ožja stanja/različna širša stanja je možna samo pri bitjih, k nimajo popolne

vednosti o stvareh, na katere se nanašajo. Tako lahko človeška oseba ne ve, da je kemijska struktura tekočine, na katero se nanaša z besedo 'voda', H₂O.

3.3.1 Howellovo stališče in ugovori proti njemu

Howell predstavi kreacionistični teizem kot stališče, ki trdi naslednje: Bog si je najprej predstavil svet, potem pa ga v skladu s to predstavo naknadno še ustvaril. Howell nadalje izhaja iz premise, da je po SE misel logično (ne samo naključno ali prigodno, kontingentno) odvisna od svojega okolja oz. predmeta. Na tej podlagi poda svoj argument za nezdružljivost KT in SE: Preden je obstajal svet, Bog ni mogel referirati na svet, saj svet ni obstajal. Torej ni mogel imeti misli o svetu. Potemtakem je KT napačen.

Howell anticipira nekaj ugovorov proti svojemu stališču:

3.3.1.1 Božji um je radikalno drugačen od človeškega, SE velja za človeški um, ne pa za um vsemogočnega (Howell 2011, 176).

Pri tem ugovoru velja upoštevati misli o implikacijah Howellovega argumenta, o katerih spregovori njegov avtor ob koncu članka. Howell opozarja, da če sprejmemo KT, potem SE ne velja za nekatere ume in CE zgubi nekaj svoje splošnosti. To se morda komu ne bi zdelo ne vem kako strašno. Toda skrb izraša iz dejstva, da metodologija, ki nas privede do sprejetja SE ni posebno empirična. Temelji na miselnih eksperimentih, refleksiji in pojmovni analizi (op. cit. 179). Če se strinjamo, da je evidenca za SE apriorne narave, in sam mislim da je, potem sklicevanje na radikalno različnost božjega uma od človeškega (zato, da bi se izognili nezdružljivosti KT in SE) ni ravno prepričljiva opcija. Naš pojem osebnega Boga je namreč tesno povezan z našim pojmovanjem našega uma. Naš pojem uma Osebe je tesno povezan z našim pojmovanjem našega uma, uma oseb. Če pretiravamo s poudarjanjem različnosti našega in božjega uma, uma in Uma, potem tvegamo, da postane trditev, da smo osebe tako mi in Bog, ali če hočete, da smo božja podoba, neprepričljiva in brez umljive osnove. Dalekosežnost (dejanske) opustitve teze, da smo tako Bog kot mi osebe (oz. da je človek imago Dei) za judovski ali krščanski pogled pa je odveč poudarjati. Ali z besedami samega Howella: "Ni dvoma, da to ne bo skrbelo filozofskih teologov, ki so utrjeni na svojih stališčih. Toda kot vsi filozofi morajo taki teoretiki paziti, da ne bodo v obrambi nauka opustili <njegovega – op. B. Ž.> duha (prav tam)."

3.3.1.2 Bog ni časoven.

Howellov odgovor: V redu, pa se odpovejmo časovnemu prej in sprejmimo, da gre za ontološki prej, za to, da je božja misel o svetu odvisna od sveta (ne

glede na časovni vidik odnosa med božjo mislijo in svetom) (Howell 2011, 178). Toda tudi to je v nasprotju s КТ.

3.3.1.3 КТ kot tak ne vključuje creatio ex nihilo. Howellov argument zadeva КТ samo v kolikor vključuje creatio ex nihilo.

Howellov odgovor: Najprej opazka: Četudi je po eni strani creatio ex nihilo metafizično sumljiv, pa je vendarle po drugi strani pomemben del tradicionalnega pojmovanja Boga.

Vendar to ni najpomembnejše, to je samo pripomba. Kot odgovor je pomembno naslednje: Ta argument ima širšo uporabo, saj zadeva tudi stališče, ki sicer ne trdi, da je Bog ustvaril svet ex nihilo, vendar pa trdi, da ga je ustvaril iz snovi ki ni v odnosu deducibilne kompozicije s svetom, se pravi iz popolnoma različne snovi, imenujmo jo kratko tvar. Skratka: ta argument ne zadeva samo stališče, ki sprejema creatio ex nihilo v dobrednem in absolutnem smislu (Bog je ustvaril dobredno vse, ničesar ni izven Boga, kar ne bi ustvaril Bog), ampak tudi stališča, ki trdijo, da je Bog ustvaril svet iz tvari. Argument po Howellu kaže ne samo na nekompatibilnost SE in Boga, ki je ustvaril svet iz nič, ampak tudi Boga, ki je ustvaril svet iz tvari. Ta Howellova trditev pa je po mojem mnenju napačna. To lahko ilustriramo s predstavitvijo Vebrovške inačice SE.

::4. VEBROVSKI SE

Pred časom sem o Veberovem personalizmu in eksternalizmu zapisal:

“Vendar pa vse to ni dovolj, da bi Vebra lahko uvrstili med odnosne personaliste. Veber namreč tudi o ljubezenskem odnosu še vedno razmišlja v okviru paradigme doživljaj: predmet, v obzorju katere je tudi odnos do osebe razumljen predmetno, ne pa dialoško. Vebru kakšna vmesnost (nem. *das Zwischen*) v Buberjevem smislu kot bistven moment ljubezni in dialoga ostaja tuja. ... Nekateri se morda s to mojo trditvijo ne bi povsem strinjali, in sicer na podlagi razlikovanja med predočevanjem in zadevanjem, ki ga je Veber razvil v *Vprašanju stvarnosti* (1939). Predočevanje, naperjenost na pojave oz. predmete, je samo ena plat doživljanja, ki niti ni temeljna. Na osnovi te pozne Vebrove filozofije ga je Matjaž Potrč (1989) uvrstil med eksternaliste, se pravi med filozofe, ki trdijo, da organizmovih ali osebinih duševnih stanj oz. doživljajev ne moremo razumeti oz. pojasniti brez upoštevanja določenih vidikov organizmovega oz. osebinega okolja, tako fizičnega kot socialnega. Ker okolje osebe tvorijo tudi druge osebe, bi bilo sprejetje takega stališča lahko osnova za pripisovanje odnosnega (vzajemnostnega) personalizma Vebru. Vendar pa je vprašljivo, če lahko o Vebru res govorimo kot o eksternalistu in

če določen eksternalizem res zadošča za pripis odnosnega personalizma. Naj ob tem dodam, da je pristop, ki ga Veber goji v svoji socialni filozofiji, vrsta metodološkega individualizma. Nadalje je zelo vprašljivo, če je eksternalistično stališče združljivo s sprejemanjem Boga, ki je ustvaril svet. Po eksterenalizmu je namreč misel logično odvisna od obstoja zunanjega sveta, tako da tudi Božja misel ni mogoča pred obstojem sveta (prim. Howell 2011). Če eksternalizem ni združljiv s krščanskim teizmom in če bi bil Veber eksternalist, potem bi bilo njegovo stališče nekonsistentno, vsaj ob utemeljeni domnevi, da je sprejemal (v času izida *Vprašanja stvarnosti*) obstoj krščanskega Boga (Žalec 2011).⁵

Besedilo, ki sledi predstavlja nadaljnjo obravnavo v zgornjem navedku načetega problema. Tezo, da je bil Veber semantični eksternalist ni mogoče dokazati, saj ne obstaja besedilna ali kaka druga ustrezna in zadovoljiva evidenca, na podlagi katere bi lahko trdili, da je Veber menil, da sta lahko dve osebi/organizma v popolnoma identičnih ožjih stanjih (isti intenziji), pa kljub temu v različnih semantičnih stanjih (referenca oz. ekstenzija njunih stanj je različna). Vendar pa na podlagi Vebrove filozofije lahko formuliramo posebno različico semantičnega eksternalizma, ki jo bom predstavil v nadaljevanju.⁶ Za vebrovskega semantičnega eksternalista referenca doživljaja ni določena s stereotipi osebe, ki doživlja, ampak s posebnim vzročnim odnosom te osebe do posameznih stvari v svetu. Ta odnos Veber imenuje zadevanje. Zadevamo na posameznosti, predočujemo pa si njihove lastnosti ali attribute.

Franci₁ v svetu₁ zadeva na x-e, ki imajo attribute snovnosti, brezbarvnosti (prozornosti), ki so tekoči, brez vonja itd. Izkaže se, da imajo ti x-i tudi kemijsko strukturo H₂O. Eksperti pravijo, da beseda 'voda' referira na x-e, ki imajo kemijsko strukturo H₂O.

Bog sveta ni mogel ustvariti popolnoma ex nihilo, kajti potem ne bi mogel imeti misli o svetu. Bog je zadel na svet, zato je imel misel o svetu. Nato pa je svet "opremil" z atributi.⁷

Mi imamo lahko misel o neki stvari, če nanjo zadenemo, ne da bi poznali vse njene attribute (običajno pa si ob tem, ko zadevamo na stvari, predočujemo tudi nekatere (njene) attribute). Tako lahko zadevamo na vodo (stvar, ki ima kemijsko strukturo H₂O), ne da bi vedeli, da je to voda (se pravi, da je to stvar, ki ima kemijsko strukturo H₂O). Vendar, če zadevamo na vodo (=H₂O), potem je naša misel o vodi (naša misel referira na vodo), ne glede

⁵Prim. tudi Žalec 2012, str. 39.

⁶Med drugim je voda na mlin takšni možnosti tudi Vebrov pogled v *Vprašanju stvarnosti*, kjer sprejema razliko, ki bi jo vsaj v grobem, lahko opredelili kot razliko med primarnimi in sekundarnimi kvalitetami. Primarne kvalitete odkriva znanost (po Putnamu pa znanost odkriva "skrito" strukturo stvari, na katere referiramo s svojimi izrazi (npr. kemijsko strukturo vode).

⁷Podobno zamisel zasledimo že Platonovem *Timaju*.

na to, kaj si mislimo o primerku vode (kakšne attribute mu pripisujemo), na katerega zadevamo.

Referenco izraza določa uporaba tega izraza ob zadevanju. Potem pa eksperti odločijo o tem, kaj je pravilna intenzija, ki jo povezujemo z izrazom in svoje intenzije, na podlagi participacije na mnenju ekspertov, dopolnjujemo oz. korigiramo. Svoje intenzije pa lahko korigirajo tudi eksperti sami, na podlagi novih odkritij ipd. Zato se izraz 'voda' Francija₁ nanaša na H₂O, ker njegovo referenco določa zadevanje na stvari, katerih kemijska struktura je H₂O, Francija₂ pa na XYZ (ker zadeva na stvari, ki so pojavno enake stvarim, na katere zadeva Franci₁, vendar je njihova kemijska struktura XYZ), četudi se njuni intenziji ne razlikujeta. Zato se (Burgeov primer) Oskarjev₁ 'arthritis' nanaša na revmatično vnetje sklepov, Oskarja₂ pa na vsa revmatična vnetja. Zato Oskar₁ pravilno ravna, ko popravi svojo intenzijo izraza 'arthritis'.

Ni tako, da bi najprej imeli oz. morali imeti intenzije, potem pa bi referirali: referiranje je možno brez intenzij (čisto zadevanje). Temeljno je zadevanje, zadevanje določa referenco in zadevanje določa tudi referenco naših izrazov. Zato so lahko naše intenzije (pojmi, definicije) sploh napačni (oz. potrebni spremembe), sicer bi bilo nesmiselno trditi, da so naši pojmi ali definicije upravičeni oz. potrebni dopolnitve: lahko se namreč izkaže, da x, na katerega referiramo z določenim izrazom (ki ima določeno intenzijo), nima določenih atributov, za katere smo mislili, da jih ima oz. da ima attribute, za katere smo vedeli. Zaradi socialne verige, po kateri "podedujemo" referenco svojih izrazov, lahko preide do vtisa, da smisel določa referenco, vendar je ne.

Veber : Putnam
zadevanje = referiranje
predočevanje = intenzije

Vebrovska verzija semantičnega eksternalizma je združljiva s tezo, da je Bog namerno (po svoji predhodni predstavi) ustvaril svet, ob omejitvi, da ni šlo za creatio ex nihilo, ampak za creatio iz tvari. Svet kot tvar je obstajal, drugače Bog ne bi mogel nanj referirati. Obstajali so tudi atributi (oblike, strukture). Kar je božja kreacija je to, da je z atributi (oblikami, strukturami) "opremil" svet. To pa je že kombinatorična operacija, ki jo semantični eksternalizem dopušča.

Omeniti velja tudi dejstvo, da je beseda 'eksternalizem' homonim, izraz, ki se uporablja v več pomenih. Tako moramo npr. ločevati med spoznavnoteoretskim eksternalizmom/internalizmom⁸ in semantičnim eksternalizmom/internalizmom. V tej razpravi se ukvarjamo samo s slednjim. Prav tako

⁸Od Slovencev se je spoznavnoteoretskega internalizma/eksternalizma dotaknil Anderj Ule (2001).

moramo razlikovati med socialnim eksternalizmom in semantičnim eksternalizmom, kot to npr. počne Cristina Lafont (2005). Lafontova dokazuje, da je bil Heidegger sicer socialni eksternalist, vendar pa je bil kljub temu semantični internalist. Socialni eksternalizem odgovarja na vprašanje, čigavi pojmi so pravilno individuirani, semantični eksternalizem pa na vprašanje, kaj je potrebno za pravilno individuacijo pojmov. Po Lafontovi Heideggerjev socialni eksternalizem izhaja iz njegovega intersubjektivističnega pojmovanja jezika, medtem ko ga njegov koncept ontološke diference zavezuje semantičnemu eksternalizmu (ibid.) Tako vidimo, da ne moremo na podlagi ene vrste eksternalizma pripisovati določenemu filozofu druge vrste eksternalizma kot tudi ni res, da ena vrsta eksternalizma izhaja iz druge vrste eksternalizma. Lahko bi rekli, da je semantični eksternalizem vrsta širšega pojasnjevalnega oz. razlagalnega eksternalizma, katerega izhodiščno vprašanje se glasi: Kaj je potrebno za razlago določene reči, določenega x? Pojasnjevalni oz. razlagalni eksternalist odgovarja, da so za razlago oz. pojasnitev potrebne prvine osebnega oz. organizmovega okolja, medtem ko internalist to zanika. Tako npr. Fred Dretske dokazuje, da določenih naravnih pojavov ne moremo razložiti internalistično. Jerry Fodor, izhajajoč iz podmene, da je psihologija veda, katere naloga je razlaga obnašanja, dokazuje, da so vzročne moči, ki jih je potrebno upoštevati pri razlagi obnašanja, internalistične. Pri tistih, ki menijo, da so semantične lastnosti tudi razlagalno relevantne, stališče o semantičnem eksternalizmu/internalizmu sovpada z vprašanjem o razlagalnem/pojasnjevalnem eksternalizmu/internalizmu.

Iz zapisanega izhaja tudi, da tudi samo sprejemanje naturalizma (niti ontološkega niti metodološkega) še ne implicira niti internalizma niti eksternalizma. Tako je npr. Fodor naturalist in obenem internalist. Filozofi, ki so vključeni v razpravo eksternalizem (antiindividualizem) versus internalizem (individualizem) so (večinoma), vsaj v določenem pogledu, vsi naturalisti oz. naturalistično omejuje področje svoje razprave. To je morda tudi razlog za to, da je preteklo (več kot) dvajset let, da je prišlo do Howellovega uvida o pomenu semantičnega eksternalizma za filozofsko teologijo. Veliko filozofskih teologov je namreč anti-naturalistično usmerjenih in zato ne poznajo dela ter razprav naturalističnih filozofov (saj jih ti ne zanimajo) in jih tudi pogosto ne razumejo dobro.

Ob vsem povedanem je potrebno poudariti, da je veliko razprave med internalisti in eksternalisti načelne narave, da govorijo o tem, kaj je načelno potrebno za individuacijo ali razlago oz. pojasnitev. Niti eni niti drugi ne zanjajo vzročnih odnosov med osebo/organizmom in njenim/njegovim okoljem. Zanima pa jih načelna potrebnost prvin okolja za individuacijo oz. razlago/pojasnitev. Zato nediferencirano pripisovanje nekakšnega eksternalizma ali

internalizma določenemu filozofu, ki temelji (zgolj) na dejstvu, da v njegovi misli pomembno mesto zavzemajo čuti oz. čutno doživljanje, neposreden stik s stvarnostjo, pomen zunanjega opazovanja, pomen (zunanje) stvarnosti za ohranitev osebe/organizma, sprejemanja področne intencionalnosti ipd. samo na sebi še ni posebno razsvetljuječe oz. je lahko celo zavajajoče (kolikor se potem npr. že zgolj na podlagi pomena zgoraj omenjenih "eksternalističnih" elementov pripiše kakemu filozofu npr. semantični eksternalizem, se razne vrste eksternalizma meče v isti koš, se ne upošteva razlik med njimi ...). Zgoraj omenjen Heideggerjev primer lepo ilustrira zapisano.⁹

5. RADIKALNA DRUGAČNOST BOGA, PERSONALIZEM, SE IN VEBER

Trditev o preveč radikalni razliki med človekom in Bogom je za krščanski personalizem nesprejemljiva, saj je po njem človek ustvarjen po božji podobi (in ni npr. le podoba podobe (kot je učil del krščanskega izročila (ki mu je nasprotoval npr. sv. Avguštin (prim. Louth 1993)) in sta tako človek kot Bog oseba. V nekaterih Vebrovih delih (npr. 1930, 1934, 1938, 1939) lahko najdemo razloge za trditev, da je bil Veber, ki je pisal o osebi in Osebi (1930), v določenem smislu izraza krščanski personalist in teistični kreacionist. V kolikor je

⁹Takšno premalo diferencirano pripisovanje eksternalizma Vebru zasledimo v članku Matjaža Potrča (1989). Potrč se je sicer zelo podrobno in obsežno ukvarjal s tematiko (semantičnega) eksternalizma. Iz njegovega članka izhaja, da mu izraz 'eksternalizem' pomeni nekakšno splošno zatiranje oz. poudarjanje pomena okolja. Vendar želim (ponovno) opozoriti, da takšen pomen okolja lahko sprejme tudi semantični internalist. Zato je tako pojmovanje eksternalizma/internalizma v določenem smislu trivialno. Značilnost dobrega filozofiranja je upoštevanje (in pri velikih filozofih uvajanje) pri svojem mišljenju vrsto relevantnih distinkcij, ki jih drugi ne upoštevajo, ne poznajo, in je zato njihovo mišljenje v določenem pogledu, v primerjavi s filozofskim, inferiorno oz. neumestno. Potrč je v omenjenem članku zagovarjal trditev, da lahko internalizem in eksternalizem služita kot merilo za periodizacijo Vebrove filozofije. Potrčeve zamisli več kot 20 let pozneje zasledimo v članku Tanje Pihlar (2011, slovenska verzija istega članka 2012), ki je "prevzela" tudi Potrčevo pojmovanje eksternalizma/internalizma. Med "slovenskimi" filozofi, ki so se podrobno ukvarjali z vprašanjem semantični eksternalizem vs. semantični internalizem velja poleg Potrča (1988, 1989, v določenem pogledu tudi 1995, 2004) omeniti v prvi vrsti Nenada Miščevića (1990, tudi 2003), poleg njiju pa tudi Finca Seppa Sajamo (Sajama et al. 1994). Sam sem se s semantičnim eksternalizmom začel podrobno ukvarjati 1987. leta, ko sem še kot dodiplomski študent drugega letnika filozofije na Filozofski fakulteti v Ljubljani začel intenzivneje sodelovati s profesorjem Potrčem in (na ta način) spoznal najbolj vrhunske svetovne analitične filozofe našega časa, ki so se ukvarjali s problemi filozofske semantike, intencionalnosti in filozofije uma (marsikaterega tudi osebno (John Searle, Georges Rey, Mark Johnson, George Lakoff, Hubert Dreyfus, David Armstrong, Terry Horgan so samo nekateri med njimi)). Tej temi sem posvetil tudi svojo diplomsko nalogo in del svoje doktorske naloge (obakrat mentor profesor Potrč; drugo diplomsko delo (na Oddelku za sociologijo ljubljanske Filozofske fakultete sem posvetil teoriji pomena Donalda Davidsona)). Na mednarodnem Vebrovem simpoziju v Gornji Radgoni 1988. leta (na katerem je bil največja zvezda ravno Davidson) sem prvič v tujem jeziku predaval o semantičnem eksternalizmu. O semantičnem eksternalizmu in kreacionističnem teizmu sem letos maja predaval tudi na mednarodni filozofski konferenci v Dublinu (ki so se je udeležili filozofi z raznih koncev Evrope, iz ZDA in tudi od drugod), posvečeni etiki in filozofiji religije. Od hrvaških kolegov moje generacije, s katerimi smo včasih gojili bolj živahne stike, velja omeniti delo Davorja Hujica, od mlajših slovenskih kolegov pa Jana Breganta s Filozofske fakultete v Mariboru.

Veber krščanski personalist¹⁰, za njega izognitev osti Howellovega argumenta s sklicevanjem na tako radikalno različnost med Bogom in človekom, da na Boga ni mogoče aplicirati argumentov SE, ni primerna. Vendar pa je ob tem treba zapisati, da je Veber (v določenem obdobju) zagovarjal stališče, ki ni ravno v skladu krščanskim personalizmom. Temu stališču (in njegovi (ne) skladnosti s krščanskim personalizmom in preostalim Vebrovim opusom) se bomo posvetili v nadaljevanju članka.

::5.1 (Vebrov) personalizem in osebe, ki so po svojem bistvu zlobne

Veber je po l. 1925 krenil v smeri personalizma in (s tem) krščanske filozofije (prim. moja knjigo *Spisi o Vebru*, 15, 16 ss), ni pa se razvijal v smeri hermenevtike (prim. Žalec 2011, 2012). Prava pot je povezava obojega, personalizma in hermenevtike.

Po Vebru so stvari vredne ali nevredne kolikor so prijetne ali neprijetne, grde ali lepe ... Njihovo pozitivno ali negativno vrednost določa vrednota, ki na njih temelji, ni pa del njihovega bistva, ni za njih konstitutivna. Melodija je ista melodija, naj je lepa ali ne (Žalec 2002, 22). Samo osebe pa so po svojem lastnem bistvu vredne ali nevredne (ibid.). Veber v *Filozofiji* (1930) zagovarja tezo, da oseba ne more vplivati na to, ali je dobra ali zla: kako bi lahko spremenila svoje bistvo? Veber v *Filozofiji* v tej točki omenja tudi sv. Avgušтина in njegove misli o vnaprejšnji določenosti za zveličanje/pogubljenje. Pri tem tudi vzgoja ne more bistveno pomagati. Lahko prispeva le k temu, da se dobrota kaže tudi na zunaj oz. da zloba ostane skrita, da je zloben človek vsaj na zunaj dober (prim. Žalec 2002, 23). Njena dobra dejanja so njena zasluga, njena zla dejanja pa njena krivda.¹¹

Osebnostno vrednotenje je lahko reaktivno ali presojevalno. Če je reaktivno je ljubezen ali sovraštvo, če je presojevalno je spoštovanje ali zaničevanje. Je pa še ena razlika med ljubeznijo in sovraštvom na en strani in spoštovanjem in zaničevanjem na drugi: ljubezen in sovraštvo nam prikazujeta dobroto ali zlobo z našega osebnostnega vidika, spoštovanje ali zaničevanje "pa obenem v luči splošne obveznosti (Veber 1930 (2000))."¹²

Vebrovo stališče o inherentni dobroti/zlobnosti osebe je izrednega pomena za določitev njenega personalizma. Ta trditev je za personalizem v določenem

¹⁰Glede Vebrovega personalizma (neodvisno od vprašanja SE) gl. Žalec 2002, 2011, 2012, tudi Strahovnikov članek "Vebrova misel med logiko nagonске pameti in antropologijo" v pričujoči številki *Anthroposa*. Za temo *oseba in predmetna teorija* prim. Juhant 2005, str. 85-87.

¹¹Ta Vebrova misel se sklada s pogledom na moč volje, ki izhaja iz sodobnih raziskav volje, ki kažejo, da je njena moč predvsem zaviralna.

¹²Prim. tudi Žalec 2002, 22.

smislu, kot ga formuliram sam (prim. Žalec 2010), nesprejemljiva, saj dopušča, da določeno osebo sovražimo kot tako. Ta trditev pa je mojem mnenju nezdržljiva tudi s krščanstvom. Jezus je zapovedal, da moramo ljubiti vsako osebo, tudi svoje sovražnike. Po Vebro (iz *Filozofije*) pa je to zapoved že načelno nemogoče izpolnjevati, saj so nekatere osebe že po svojem bistvu zlobne in jih potemtakem ne moremo ljubiti, če pravilno čustvujemo, še več, če pravilno čustvujemo jih moramo sovražiti, saj je ljubezen čustvo, ki je naperjeno na dobroto, sovraštvo pa čustvo, ki je naperjeno na zlobo.

Vebrovo stališče (iz *Filozofije*) je nezdržljivo s krščanskim personalizmom, saj je po personalizmu vsaka oseba najvišja vrednota. Stališče, da so nekatere osebe inherentno zlobne, lahko služi kot podlaga za reči kot je smrtna kazen, saj če je oseba zlobnost neločljiva od nje (in je povrh tega zagrešila še izredno zlobna dejanja), kaj lahko ovira njeno usmrtitev?

Temelj nezdržljivosti krščanstva in (Vebrove) inherentnostne teze je krščansko stališče, da je vsak človek po svojem bistvu božja podoba. Bog je absolutna dobrota. Kako je lahko potem kak človek inherentno zloben?¹³

Za krščanstvo in krščanski personalizem je velikega pomena razlikovanje med osebo in njenimi slabostmi in dejanji. Oseba kot taka je vedno nekaj dobrega, saj je božja podoba. Ljudi moramo obravnavati v duhu ljubezni do človeka in "sovraštva" do njegovih pomanjkljivosti, šibkosti, hib, "grehov". Kot je zapisal sv. Avguštin: "Et hoc quod dixi de oculo non figendo, etiam in caeteris inveniendis, prohibendis, indicandis, convincendis, vindicandisque peccatis diligenter observetur, cum dilectione hominum et odio vitiorum." (*Epistola* 211, ods. 11).¹⁴ Teza o inherentni zlobnosti nekaterih oseb se ne sklada s tem zadržanjem.

Do določene mere tak nepersonalističen odnos lahko zavira epistemološki razlog, ki je v tem, da je lahko naše osebno čustvovanje nepravilno. Toda, če upoštevamo Vebrovo teleološko argumentacijo (ki jo zasledimo tudi v *Filozofiji*), potem tudi ta razlog zgubi težo, saj iz Vebrove teleološke argumentacije izhaja, da je naše čustvovanje, ko gre za krepostne osebe, vendarle po večini pravilno.

Po drugi strani pa so določena dejstva, ki gredo v prid Vebrovi tezi. Eno od njih je, da ljubiti pomeni ljubiti navkljub. Toda, ali tudi sovražiti pomeni

¹³Zanimivo je, da problematičnost (s krščanskega gledišča) Vebrove teze (iz *Filozofije*) o inherentni zlobnosti nekaterih oseb ne omenja in ne problematizira niti nobeden od številnih kritikov in recenzentov, med katerimi so tudi predstavniki slovenske krščanske intelektualne in filozofske elite (Ušeničnik, Trstenjak (o izjemni recepciji Vebrove *Filozofije* gl. Žalec 2000)), niti kake druge (kasnejše) razprave o Vebrovi filozofiji (npr. Janžekovičeve). Tega problematičnega Vebrovega stališča ne omenja niti včasih izredno srdit kritik Vebra in zavzet nasprotnik smrtne kazni Tine Hribar.

¹⁴Prim. tudi *Regula ad servos Dei*, 4, 28.

sovražiti navkljub? Ali ni ravno tako, če ne še bolj sprejemljiva hipoteza, da nam pri enih osebah pač uspe (bolj) prodreti do tistega jedra, ki je njihova dobrost, in jih ljubimo, po drugi strani pa nam to ne uspe (in je to pogosto tudi razumljivo, npr. v primeru hudih zločincev). Samo Bog (Jezus) pa je (po krščanskem prepričanju) sposoben biti ljubezensko naperjen na vrednoto, ki konstituira vsako osebo.

::5.2 (Ne)skladnost inherentnostne teze s preostalim Vebrovim opusom

Poleg že omenjenih zagat z Vebrovo inherentnostno tezo obstajajo še naslednje, ki se tičejo tudi njene koherentnosti v sklopu (preostale) Vebrove filozofije:

1. Veber v knjigi *Nacionalizem in krščanstvo* (1938) trdi, da je ljubezen potrebna podlaga pravičnosti. Ali smo lahko pravični do ljudi, ki jih imamo za inherentno slabe? Kaj (ne) pripada ljudem, ki so inherentno zlobni?

2. Postavlja se tudi vprašanje skladnosti teze o inherentni zlobnosti nekaterih oseb z Vebrovimi (kasnejšimi¹⁵) trditvami in stališči, npr. z njegovim humanističnim antropocentričnim teocentričnim (po katerem je človek pravzaprav, rečeno z besedami Tomassa Campanelle, *dio secondo, miracolo del Primo*).

3. Po Vebru iz knjige *Znanost in vera* (1923) konfesionalna vprašanja vernikov niso spoznanja, saj so heteronomnega, ne avtonomnega značaja. So vrsta aksioloških čustev, je trdil Veber v *Znanost in vera* (prim. tudi Žalec 2002, 24). Vernik si na določenih dejstvih, npr. temu, da je Jezus iz vode napravil vino, predočuje aksiološke vrednote in pristno čustvuje. Glavno merilo katerekoli konfesije je po Vebru njeno večje ali manjše čustveno in miselno soglasje z etično moralnim čutom človeštva (prim. Žalec, prav tam). Tu se ponovno odpira vrsta temeljnih in odločilnih vprašanj: Kako se Vebrova teza o inherentni zlobnosti nekaterih oseb sklada z etično moralnim čutom človeštva? Kakšen/kateri etično moralni čut nam govori, da so nekatere osebe inherentno moralno zlobne? Kako se kaže krščanstvo (Jezusov "nauk") v luči etično moralnega čuta, ki govori, da so nekatere osebe inherentno zlobne? V prvi vrsti pa (da vsaj vemo, o čem govorimo): Kaj je imel Veber v mislih, ko je govoril o etično moralnem čustvu človeštva? S (t. i.) svetovnim etosom inherentnostna teza ni ravno združljiva, saj je svetost življenja bistven moment svetovnega etosa (prim. Hribar, *Fenomenološki etos*). Najboljši kandidat za razlago tega, kaj je Veber v *Znanost in vera* mislil z izrazom 'etično moralni čut' je po mojem mnenju vest (Veber je istega leta kot *Znanost in vera* izdal tudi svojo *Etiko*, ki je etika vesti). Če je etično moralni čut človeštva vest, potem pa postane Vebrova teza o inherentni zlobnosti nekaterih oseb z vidika

¹⁵Zadružna misel, *Nacionalizem in krščanstvo*, prim. tudi Žalec 2002.

tega čuta (se pravi vesti) zelo problematična, saj mnogi ljudje, ki zavračajo smrtno kazen, sprejemajo (pra)vrednote svetovnega etosa, poudarjajo pomen spoštovanja vesti, ne sprejemajo teze o inherentni zlobnosti nekaterih oseb. Med njih spadam tudi sam. Potemtakem teze o inherentni zlobnosti nekaterih oseb ne moremo utemeljevati niti na vesti, niti s sklicevanjem na kak dejanski etično moralni čut človeštva. In če je kak dejanski etično moralni čut človeštva (oz. vest) merilo sprejemljivosti krščanstva oz. pravega krščanstva, niti na (pravem) krščanstvu ne.

::6. SKLEP: POVEZANOST SE IN PERSONALIZMA

Sklenemo lahko, da inherentnostna teza ni združljiva s krščanstvom in krščanskim personalizmom. Morda je tudi to razlog, da te teze ne zasledimo v Vebrovem opusu niti po, niti pred *Filozofijo* (1930). Veber je bil v položaju, ko se je moral odločiti (naj se je tega zavedal ali ne): ali inherentnostna teza, ali pa krščanstvo in krščanski personalizem. Zdi se, da je izbral drugo možnost.

Sprejemanje personalizma Vebrovo filozofijo še toliko bolj potiska v sprejemanje SE, saj je zaradi tega sprejemanja onemogočeno zavračanje aplikacije argumentov SE na Boga. Tako vidimo, da sta personalizem in SE (morda presenetljivo) povezana: sprejemanje personalizma gre v prid večji splošnosti veljavnosti SE (njeni veljavnosti tudi za Boga) in potemtakem je personalizem za SE privlačen ali simpatičen, vsaj v kolikor semantičnega eksternalista privlači večja splošnost njegove teze. Po drugi strani pa je sprejemanje SE lahko privlačno za personalista, saj sprejemanje SE (ki "po naravi" vključuje privlačnost njegove splošnosti) implicira naklonjenost tezi o podobnosti med človekom in Bogom, med osebo in Osebo, torej naklonjenost do personalizma. Strahospoštovanje do (drugačnosti) Boga, ki jo poudarjajo nekateri "apofatiki" (tudi slovenski (npr. Gorazd Kocijančič)) v pravem krščanskem personalitičnem zadržanju ne bi smela biti ogrožena, saj je človek oseba ravno po tem, da je edini podoben nekomu, ki je radikalno drugačen od vseh ustvarjenin.

Howell (2011) je opozarjal, da je SE postal nekakšna dogma naturalističnih ateistov (ki seveda (še posebno) zavračajo tudi kreacionistični teizem) in če bi Howellov argument o nezdružljivosti KT in SE veljal, potem bi lahko rekli, da je naklonjenost naturalističnih ateistov do SE upravičena. Vendar pa menim da ni tako. To, da bi SE ogrožal kreacionistični teizem, lahko preprečimo na več načinov. Ena, ki najhitreje pade na misel, je seveda teza o radikalni drugačnosti Boga od človeka. Vendar če s to tezo pretiravamo, ogrožamo upravičenost govora o človekovi bogopodobnosti (in s tem upravičenost (krščanskega) personalizma). Druga možnost pa je, da sprejmemo SE in ohranimo KT v "timajevski" različici.

::LITERATURA

- Aurelius Augustinus.** S. Aurelii Augustini opera omnia: patrologiae latinae elenchus. Dosegljivo na: <http://www.augustinus.it/latino/> (24. 07. 2011).
- Burge, T. (1979):** "Individualism and the Mental". V: *Midwest Studies in Philosophy*, 4, str. 73-122. 5. pog. v **Burge** 2007.
- Burge, T. (1986):** "Cartesian Error and the Objectivity of Perception". V: **P. Pettit in J. McDowell (uredila), Subject, Thought and Context.** Oxford: Oxford University Press, str. 117-136.
- Burge, T. (1986):** "Individualism and Psychology". V: *The Philosophical Review*, 95, str. 3-45. 9. pog. v **Burge** 2007.
- Burge, T. (1991):** "Individuation and Causation in Psychology". V: *Pacific Philosophical Quarterly*, 70, str. 303-322. 14. pog. v **Burge** 2007.
- Burge, T. (2007):** *Foundations of Mind*: 2. zv. (Philosophical Essays). Izdaja Kindle.
- Davidson, D. (1990):** "The Structure and Content of Truth". V: *The Journal of Philosophy*, 87, str. 279-328.
- Dretske, F. (1995):** *Naturalizing the Mind.* Cambridge, Massachusetts, London, England: A Bradford Book, The MIT Press.
- Fodor, J. A. (1991a):** "A Modal Argument for Narrow Content". V: *Journal of Philosophy*, 88, str. 5-26.
- Fodor, J. A. (1991b):** *A Theory of Content and Other Essays.* Cambridge: MIT Press.
- Fodor, J. A. (1994):** *The Elm and the Expert: Mentalese and Its Semantics.* Cambridge, Massachusetts & London, England: MIT Press.
- Howell, R. (2011):** "The skeptic, the content externalist, and the theist". V: *International Journal for Philosophy of Religion*, 69. zv., št. 3, str. 173-180.
- Hribar, T. (2009):** *Fenomenološki etos.* Ljubljana: ZRC SAZU.
- Juhant, J. (2005):** "Veber's Ethik in dem 'System der Wissenschaft'". V: *Anthropos* 2005, 1-4, str. 81-94.
- Lafont, C. (2005):** "Was Heidegger an Externalist?". V: *Inquiry*, 48/6, str. 507-532.
- Louth, A. (1993):** *Izvori krščanskega mističnega izročila: Od Platona do Dioniza* (prev. N. Kocijančič in G. Kocijančič). Ljubljana: Nova revija.
- Miščević, N. (1990):** *Uvod u filozofiju psihologije.* Zagreb: Grafički zavod Hrvatske.
- Miščević, N. (2003):** *Filozofija jezika.* Zagreb: Jesenski in Turk.
- Pihlar, T. (2011):** "From descriptive to dynamic psychology". V: **T. Pirc (ur.)**, str. 107-119.
- Pihlar, T. (2012):** *Psihologija pri zgodnjem in poznem Vebru.* V: *Tretji dan*, št. 1-2.
- Pirc, T. (ur.) (2011):** *Object, Person and Reality: An Introduction to France Veber.* Ljubljana: Javni sklad Republike Slovenije za kulturne dejavnosti.
- Platon (2004):** *Timaj.* V: *Platon. Zbrana dela* (prev. G. Kocijančič). 1. knjiga. Celje: Mohorjeva družba; str. 1253-1311.
- Potrč, M. (1988):** *Jezik, misel in predmet.* Ljubljana: DZS.
- Potrč, M. (1989):** *Intentionality and Externalism.* Ljubljana: Slovensko filozofsko društvo; Zadar : Oddelek za filozofijo Filozofske fakultete, Acta Analytica Series.
- Potrč, M. (1995):** *Pojavi in psihologija (Fenomenološki spisi).* Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Potrč, M. (1989):** "Veber's externalism and internalism". V: *Acta analytica*, št. 4, str. 51-64.
- Potrč, M. (2004):** *Dinamična filozofija.* Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Putnam, H. (1975):** "The Meaning of 'Meaning'". V: **isti, Mind, Language and Reality. Philosophical Papers**, 2. zvezek. Cambridge: Cambridge University Press, str. 215-271.
- Putnam, H. (1987):** *The many faces of realism.* LaSalle, IL: Open Court.
- Putnam, H. (1991a <1981>):** "Brains in a vat". V: **isti, Reason, Truth and History.** Cambridge idr. : Cambridge University Press, str. 1-21.
- Putnam, H. (1991b <1981>):** "A problem about reference". V: **isti, Reason, Truth and History.** Cambridge idr. : Cambridge University Press, str. 22-48.

- Putnam, H. (1991c <1981'>): "Two philosophical perspectives". V: *isti, Reason, Truth and History*. Cambridge idr.: Cambridge University Press, str. 49-74.
- Putnam, H. (1991č): *Reason, Truth and History*. Cambridge idr. : Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1992): "A theory of reference". V: *isti, Renewing philosophy*, Cambridge, Massachusetts& London, Anglija: Harvard University Press, str. 35-59.
- Sajama, S., Kampainen, M., Vihjanen, S. 1994 Misel in smisel, uvod v fenomenologijo. Znanstveno in publicistično središče. Ljubljana.
- Stegmüller, W. (1987⁸): *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. 2. zvezek. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Strahovnik, V. (2012): "Vebrova misel med logiko nagonske pameti in antropologijo", ta številka revije *Anthropos*.
- Ule, A. (1986): *Od filozofije k znanosti in nazaj*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Ule, A. (2001): *Logos spoznanja: osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2004): *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut filozofske fakultete.
- Veber, F. (1921): *Sistem filozofije. Prva knjiga. O bistvu predmeta*. Ljubljana: Ig. Pl. Kleinmayr in Fed. Bamberg.
- Veber, F. (1923a): *Znanost in vera. Vedoslovna študija*. Ljubljana: Tiskovna zadruga.
- Veber, F. (1923b): *Etika. Prvi poizkus eksaktne logike nagonske pameti*. Ljubljana: Učiteljska tiskarna.
- Veber, F. (1930): *Filozofija: načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Jugoslovanska knjigarna.
- Veber, F. (1934): *Knjiga o Bogu*. Celje : Mohorjeva družba.
- Veber, F. (1938): *Nacionalizem in krščanstvo. Kulturna pisma Slovencem*. Ljubljana: Ivo Peršuh.
- Veber, F. (1939): *Vprašanje stvarnosti. Dejstva in analize*. Ljubljana: Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani.
- Veber, F. *Zadružna misel. Izbor člankov in razprav*. Buenos Aires: Cooperativa de Credito. S.L.O.G.A. LTDA.
- Veber, F. (2000²): *Filozofija. Načelni nauk o človeku in njegovem mestu v stvarstvu*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. (1999): *Realizem in reprezentacijska teorija duha*. Doktorska disertacija na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani (mentor red. prof. dr. Matjaž Potrč). Ljubljana: samozaložba.
- Žalec, B. (2000): *Slovenska filozofska mavrica leta 1930*. V: Veber 2000, str. 245-321.
- Žalec, B. (2002): *Spisi o Vebru*. Ljubljana: Študentska založba.
- Žalec, B. (2010): *Človek, morala in umetnost: uvod v filozofsko antropologijo in etiko*. Ljubljana: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani.
- Žalec, B. (2011): *Filozofija Franceta Vebra: kontekst, pomen in vrednost*. V: *Anthropos*, 43 (3-4), 105-127.
- Žalec, B. (2012): "An integral survey and evaluation of Veber's philosophy in the light of hermeneutics and personalism". V *Pirc (ur.)*, str. 29-49.

