



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

FILOZOFSKA POT ANDREJA ULETA

UREDILI: OLGA MARKIČ IN MAJA MALEC





Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA

FILOZOFSKA POT ANDREJA ULETA

Ljubljana, 2019

FILOZOFSKA POT ANDREJA ULETA

Urednici: Olga Markič, Maja Malec

Recenzenta: Mirt Komel, Zvezdan Pirtošek

Lektoriranje prispevkov v slovenščini: Nina Petek

Lektoriranje prispevkov v angleščini: Leonard Ciocan

Oblikovanje in prelom: Irena Hvala

Fotografija na naslovnici: Paul Klee – Rich Harbour

Založila: Znanstvena založba Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Izdal: Oddelek za filozofijo

Za založbo: Roman Kuhar, dekan Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani

Tisk: Birografika Bori, d. o. o.

Ljubljana, 2019

Prva izdaja

Naklada: 300 izvodov

Cena: 24,90 EUR



To delo je ponujeno pod licenco Creative Commons Priznanje avtorstva-Deljenje pod enakimi pogoji 4.0 Mednarodna licenca. / This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

Knjiga je izšla s podporo Javne agencije za raziskovalno dejavnost RS.

Raziskovalni program št. P6-0252 je sofinancirala Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije iz državnega proračuna.

Prva e-izdaja. Publikacija je v digitalni obliki prosto dostopna na <https://e-knjige.ff.uni-lj.si/>

DOI: 10.4312/9789610601876

Kataložna zapisa o publikaciji (CIP) pripravili v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani

Tiskana knjiga
COBISS.SI-ID=299629568
ISBN 978-961-06-0182-1

E-knjiga
COBISS.SI-ID=299637504
ISBN 978-961-06-0187-6 (pdf)

Kazalo

Uvod	5
Govor o neobstoju brez dodatnih ontoloških predpostavk.	7
<i>Andrej Ule</i>	
Ali filozofija potrebuje enotno metodo?	17
<i>Marko Uršič</i>	
Filozofija na prepihu: Logično-aporična dimenzija Uletove misli	31
<i>Sebastjan Vörös</i>	
Are Thought Experiments Done in the Head? Ule, Wittgenstein and Enactments in Thought	43
<i>Nenad Miščević</i>	
Nedosegljivost resnice: znanost, etika in Frankfurtov <i>bullshit</i>	57
<i>Boris Vežjak</i>	
Kategoriji smotra in vzroka v epistemologiji družbenih ved	69
<i>Franc Mali</i>	
Znanost in vrednote	83
<i>Olga Markič</i>	
Kako je logika mogoča?	95
<i>Žiga Knap</i>	
Mathematics and the World – The Concept of Experiment	101
<i>Majda Trobok</i>	
Frege, Russell in Wittgenstein o ontološkem statusu in apriornosti logike	109
<i>Maja Malec</i>	
Kompleksno mišljenje in znanstvene teorije	125
<i>Andrej Ule in Zoran Primorac</i>	
Ule o sledenju pravilom	141
<i>Borut Cerkovnik</i>	
Globoko nestrinjanje in meje argumentacije.	151
<i>Danilo Šuster</i>	
From Argument to Argumentative Dialogue	165
<i>Nenad Smokrović</i>	
A Question of Objectivity	175
<i>Thomas Hölscher</i>	

Kvantnomehanski problem merjenja kot metafora za raziskovanje doživljanja	181
<i>Urban Kordeš</i>	
Naturalizacija fenomenologije in nekatere posledice za kognitivno znanost	193
<i>Toma Strle</i>	
Wittgenstein o veri: gotovost, terapija in teologija kot slovnica	203
<i>Bojan Žalec</i>	
Primerjalna filozofija in univerzalna etika – dialog z Andrejem Uletom	213
<i>Jana S. Rošker</i>	
Filozofija – preobrazbena možnost	227
<i>Cvetka Hedžet Tóth</i>	
Prepričanje v umno prakso, epistemsko družbenost in epistemsko kulturo	239
<i>Nijaz Ibrulj</i>	
Antropologija v filozofskem premisleku: Etnografija kot predfilozofija in antropologija kot filozofija, ki vključuje ljudi	253
<i>Rajko Muršič</i>	
Dolgi pohod na poti, ki izginja	267
<i>Andrej Ule</i>	
Izbrana bibliografija red. prof. dr. Andreja Uleta.	309
<i>Ana Mehle in Mateja Kralj</i>	

Uvod

Raziskovalna in pedagoška pot profesorja Andreja Uleta je tesno povezana z Oddelkom za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani, kjer se je, diplomirani matematik, leta 1974 zaposlil kot asistent in potem na oddelku predaval do upokojitve leta 2014. Magistrski in doktorski študij je zaključil pod mentorstvom profesorja Franeta Jermana in nato kot Humboldtov štipendist večkrat gostoval pri prof. W. Stegmüllerju na Inštitutu za logiko, teorijo znanosti in statistiko na Univerzi Ludwiga in Maximiliana v Münchnu, kjer je nadaljeval raziskovalno delo na področju logike in teorije znanosti. S svojim doktorskim delom *Osnovni filozofski problemi sodobne logike (Frege, Russell, Wittgenstein)*, ki je leta 1982 izšlo v knjižni obliki, je pomembno vplival na naslednje generacije analitično usmerjenih filozofov. V tej obširni monografiji je osvetlil osrednje probleme sodobne formalne logike, ki so jih v svojih teorijah obravnavali trije pomembni logiki in filozofi Gottlob Frege, Bertrand Russell in Ludwig Wittgenstein. V sklepnem delu s pomenljivim naslovom *Logična analiza jezika med molkom in dialektiko* pa je pokazal na pomembna vprašanja na meji med logiko, filozofijo jezika in spoznavno teorijo, h katerim se je na različne načine in z različnih perspektiv vračal skozi svoje dolgo raziskovalno obdobje. Za knjigo je leta 1984 dobil nagrado Sklada Borisa Kidriča.

Profesor Ule je na Oddelku za filozofijo FF UL, na katerem je bil v letih 1984–86 in 1998–2000 tudi predstojnik, predaval predmete s področij logike, spoznavne teorije, filozofije znanosti, filozofije jezika in zgodovine filozofije, na Fakulteti za matematiko in fiziko UL pa je vrsto let predaval filozofijo in teorijo znanosti. S svojim pedagoškim delom je pomembno prispeval k temu, da so generacije filozofov, ki jih je poučeval, dobile trdne temelje v logiki in filozofski argumentaciji ter se seznanile z najpomembnejšimi dogajanjem na področju spoznavne teorije, filozofije znanosti in analitične filozofije. Bil je mentor številnim diplomskim, magistrskim in doktorskim študentom, tako iz Slovenije kot tudi iz drugih predelov Jugoslavije. Prof. Ule je pomembno prispeval tudi k vzpostavitvi in razvoju interdisciplinarnih študijskih povezav. Med drugim je bil med pobudniki in oblikovalci skupnega interdisciplinarnega in mednarodnega drugostopenjskega študijskega programa Kognitivna znanost, ki združuje 4 srednjeevropske univerze in 4 fakultete znotraj Univerze v Ljubljani, ter član Programskega sveta študija in mednarodnega konzorcija študija MEi:CogSci.

Na svoji filozofski poti se profesor Ule posveča različnim področjem filozofije, kot so logika, spoznavna teorija, filozofija in teorija znanosti, etika znanosti, filozofija jezika, filozofija kognitivne znanosti, zgodovina logike in filozofije, azijske filozofije (zlasti budistična) in filozofija religije. Velik del svojih raziskav je posvetil raziskovanju filozofije Ludwiga Wittgensteina in velja za največjega poznavalca Wittgensteinove misli v

Sloveniji. Z obsežnim opusom profesorja Uleta se lahko seznanimo v bibliografiji, ki sta jo za zbornik skrbno pripravili Ana Mehle in Mateja Kralj, za kar se jima iskreno zahvaljujema.

Jubilej profesorja Uleta želimo počastiti s pričujočo knjigo, zbornikom prispevkov njegovih nekdanjih študentk in študentov, kolegic in kolegov, ki smo se v svojih člankih navezali na Uletovo filozofsko misel in predstavili široko paleto tem, ki jih na svoji filozofski poti premišljuje naš slavljeneec. Zahvaljujema se vsem avtoricam in avtorjem, ki so najprej na simpoziju, ki je ob Uletovi sedemdesetletnici spomladi 2016 potekal na Filozofski fakulteti UL, nato pa še v razširjeni pisni obliki v tem zborniku, pomagali osvetliti različne vidike njegovega filozofskega raziskovanja. Zahvaljujema se tudi dr. Nini Petek in Leonardu Ciocanu za lektoriranje slovenskih oziroma angleških prispevkov ter obema recenzentoma, prof. dr. Zvezdanu Pirtošku in doc. dr. Mirtu Komelu.

Olga Markič in Maja Malec

Govor o neobstoju brez dodatnih ontoloških predpostavk

Andrej Ule

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Govorim o dveh logičnih interpretacijah stavkov o neobstojećem v raznih kontekstih: eksistenčni in univerzalni. Resnične stavke o neobstojećem glede na dani kontekst interpretiram »univerzalno«, neresnične »eksistenčno«. Te interpretacije ne potrebujejo spremembe logičnih zakonov ali semantike klasične predikatne logike in prav tako ne potrebujejo domnev o kakem obstoju irealnih, virtualnih ali abstraktnih bitnosti.

Ključne besede: irealne bitnosti, kontekstualni pomen, propozicionalna vsebina, eksistenčna in univerzalna interpretacija

Talk on Non-Existence without Additional Ontological Assumptions – Abstract

I present my interpretation of the sentences on the non-existent within various contexts of the discourse (discussion): the existential and the universal one. I interpret true sentences on the non-existent within a given context “universally” and false sentences “existentially.” These interpretations do not need to involve a change to logical laws or to the semantics of classical predicate logic, nor do they require assumptions about the existence of unreal, virtual, or abstract entities.

Keywords: unreal entities, contextual meaning, propositional content, existential and universal interpretations

V tem sestavku se navezujem na svoja razmišljanja o logičnem pojmovanju eksistence, ki jih sicer razvijam že dlje časa. Nekaj od tega sem predstavil na svojih predavanjih, deloma tudi v svojih knjigah o teoriji znanosti, kjer razpravljam o znanstvenem realizmu (npr. Ule, 2006: 208–215). V osnovi iščem rešitev, ki bi čim manj odstopala od klasične predikatne logike in klasičnega pojmovanja kvantifikatorjev kot glavnih logičnih kazalnikov na eksistenco. Razpravo začenjam z navezavo na Saula Kripkeja.

Saul Kripke je v svoji pozno izdani knjigi svojih predavanj o referenci in eksistenci iz l. 1973¹ predlagal zanimivo idejo, namreč da so stavki o neobstojećih predmetih pogosto zgolj navidezni stavki, tj. jezikovne strukture, ki *pretendirajo na stavčni smisel*, vendar

1 Gre za Kripkejeva predavanja o referenci in eksistenci na oxfordski univerzi iz leta 1973, ki so bila objavljena šele leta 2013.

dejansko tega smisla nimajo. To pa zato, ker načeloma ni možno dati nobenih meril za identifikacijo domnevnih predmetov, o katerih govorijo.²

Moram reči, da Kripke ne zavrača kar poprek govora o neobstojećih možnostih kot zgolj pretenzij na smiseln govoro *o nečem*, temveč zgolj govoro o fikcijskih in nedejanskih predmetih. Tako je za Kripkeja v delu *Imenovanje in nujnost* stavek »Jonah bi lahko obstajal« dejanski in resničen stavek, ki govori o judovski osebi, za katero po Kripkeju nekateri resni zgodovinarji menijo, da ni zgolj fikcijska, mitična oseba iz Stare zaveze, temveč je mitologizacija realne osebe (Kripke, 1980: 27–28).

Mislím, da ima Kripke prav vsaj v tem, da so stavki o neobstojećem načelno dvoumni in jim lahko le v določenih kontekstih dodelimo določen smisel in resničnostno vrednost. Pri tem se naslanjam na sledečo ugotovitev.

Če imamo stavek »*a* je *F*« (mirno bi lahko vzel tudi kak relacijski stavek, a zaradi enostavnosti začenjam z monadičnim stavkom) in je referenca »*a*« zagotovljena in enoznačna, tedaj lahko temu stavku dodelimo dva kvantificirana stavka, ki sta mu logično ekvivalentna (in sta seveda tedaj tudi medsebojno logično ekvivalentna):

1. $(\exists x)(x = a. F(x))$;
2. $(\forall x)(x = a \supset F(x))$ ³.

Vendar je to smiselno le tedaj, če je *a* res ime z referenco, sicer sta gornji formuli nesmiselni, saj v klasični predikatni logiki preprosto ne more biti imen brez reference. Že Willard van Orman Quine je predlagal rešitev, kako vendarle govoriti tudi o nebivajočem. Tedaj termin »*a*« pač ne more biti ime, temveč prikrit predikat »*a*(*x*)«, ki ima pretenzijo, da je zadovoljen z enim samim predmetom. Namesto imena »Pegaz« vzemimo predikat »*x* pegazira« oz. formalno zapisano »pegazira (*x*)« in podobno storimo pri drugih terminih, ki se domnevno nanašajo na »nekaj« neobstojećega. Opozarjam, da predikat »pegazirati(*x*)« ni isto kot predikat »biti enak Pegazu(*x*)«, kajti slednji predikat je nesmiseln, saj v klasični logiki Pegaz preprosto ni ime in ni ničesar, kar bi lahko bilo enako Pegazu. Predikat »pegazirati(*x*)« je treba torej raje brati kot »biti Pegaz«, ne pa kot »biti enak Pegazu«. Če bi pa nekaj takšnega, kot naj bi bil Pegaz, dejansko obstajalo, potem bi bil predikat »pegazirati(*x*)« ekstenzionalno gledano res enak biti enak Pegazu, torej bi lahko biti Pegaz izenačili z biti enak Pegazu.⁴

2 Kripke je svojo teorijo gradil na kritiki Russellove teorije določnih opisov in Wittgensteinove teorije imen v *Filozofskih raziskavah* (Wittgenstein, 1976, 2014). Vendar Kripke Wittgensteinu neupravičeno pripisuje t. i. »opisno« teorijo imen (»descriptive« theory of names), po katerih pomen praznega imena ustreza konjunkciji karakterističnih opisov, ki jih pripisujemo domnevnomu referentu imena. Natančnejša analiza lahko pokaže, da Wittgenstein ni imel takšne teorije, vendar se v razpravo o tem vprašanju tu ne spuščam.

3 V celotnem tekstu prav tako privzemam, da so vsi privzeti določni opisi enolični in tako posebni pogoji uniformnosti niso potrebni.

4 Quine je navedeno preobrazbo individualnih imen v individualizirajoče predikate razširil sploh na vsa lastna imena, kar seveda vedno lahko storimo. S tem dosežemo, da se na bivajoče nanašamo le s pomočjo kvantificiranih

Individualnim imenom in opisom, ki naj bi jim ustrezal nek določen predmet, pravim »individualni izrazi«. V predikativnih stavkih $F(a)$ je lahko a kateri koli individualni izraz. V primeru, da je a opisni termin (ix) $a(x)$, moramo namesto gornjih dveh stavkov vzeti stavka:

3. $(\exists x)(a(x). F(x))$;
4. $(\forall x)(a(x) \supset F(x))$.

Kaj se zgodi, če a nima dejanskega referenta, tj. če je predikat $a(x)$ prazen?

V tem primeru je seveda stavek 3. neresničen, stavek 4. pa (trivialno) resničen. Tako nimamo nobene jasne odločitve glede logične forme stavka kot tudi glede njegove resničnostne vrednosti.

Vzemimo za primer stavek o Pegazu: »Pegaz je krilat konj, ki leta na Olimp.« Ta stavek, vzet izven konteksta, ne izraža nobene propozicije in preprosto nima resničnostne vrednosti. Russllow »predpis«, da je ta stavek neresničen, izraža le njegovo *odločitev*, da ta stavek razume v skladu s stavkom 3., tj. kot »Obstaja nekaj, kar pegazira in je krilati konj in leta na Olimp«, ne pa 4., tj. »Vse, kar pegazira, je krilati konj in leta na Olimp«, in da ga razume glede na *kontekst razpravljanja o realnih bitnostih*. Ne eno ne drugo ni samoumevno.

Zdi se torej bolj upravičeno reči, da stavek o Pegazu izraža smiselni in resnični stavek takrat, če ga razumemo v okviru starogrških mitov, konkretno v okviru starogrške mitologije. To pomeni, da ta stavek razumemo tako, kot nam narekuje forma 4., torej »Vse, kar pegazira, je krilati konj, ki leta na Olimp«⁵. Če kak stavek razumemo v skladu s formo 3., bom govoril o »*eksistenčni interpretaciji*«, če pa v skladu s formo 4., bom govoril o »*univerzalni interpretaciji*« stavka.

A kako naj potemtakem razumemo (tolmačimo) stavke o neobstoječem, kot sta npr. stavka »Pegaz je imel eno samo krilo« ali »Odisej je vse življenje preživel pri Kirki«, ki jih imamo v njihovih mitoloških kontekstih za netrivialno neresnične? Edina rešitev, ki se nam ponuja, je, da takšne stavke tolmačimo kot eksistenčne stavke, torej po modelu 3. Tako dobimo neresnične stavke, kot sta npr.:

- » $(\exists x)(pegazira(x). x \text{ je imel eno samo krilo})$ « in
- » $(\exists x)(odisejira(x). x \text{ je vse življenje preživel pri Kirki})$ «.

Oba stavka sta tako rekoč dvakrat neresnična; prvič zato, ker *dejansko* ni ničesar, kar bi pegaziralo oz. odisejiziralo, in drugič zato, ker tudi *v kontekstu starogrške mitologije* ni

spremenljivk, saj nam preostanejo le kvantificirani stavki (Quine, 1961, 1969). Pri tem je pomembno, da Quine ne potrebuje nobene teorije, po kateri bi bil smisel individualnih izrazov določen ali analitično izenačen s kakimi določnimi opisi, tako da ga Kripkejeva kritika tovrstne »teorije« ne zadeva. To Kripke tudi prizna, vendar se ne ukvarja dalje s Quinom (Kripke, 2013: 56, op. 2).

5 Predikat x je krilati konj, ki leta na Olimp lahko dalje preciziramo kot konjunkcijo treh predikatov: x je konj in x je krilati in x leta na Olimp, vendar to ni pomembno za nadaljnjo razpravo. Zato bom dalje največkrat ohranil »enotni« predikat x je krilati konj, ki leta na Olimp.

ničesar, kar bi pegaziralo in imelo eno samo krilo, v kontekstu *Odiseje* pa prav tako ni ničesar, kar bi odisejiziralo in bi vse življenje preživelo pri Kirki.

Tisto, kar stavke o neobstoječem dela za netrivialno resnične ali netrivialno neresnične, ni njihova logična forma (glede na njo so ti stavki pač trivialno resnični ali trivialno neresnični), ampak naša običajno *netrivialna odločitev*, da jih bomo v danem kontekstu imeli za resnične oz. neresnične. Šele tedaj, ko *se odločimo* glede teh stavkov, tj. se odločimo, ali jih bomo razumeli kot pozitivne, notranje ali zunanje negacije, resnične ali neresnične stavke, jim lahko dodelimo ustrezno logično formo, in tedaj postanejo *nosilci propozicij* in ne le *pretendenti na propozicionalno vsebino*. Zato bi bilo boljše govoriti o »držanju nečesa za resnično« (ali preprosto »držati za«) kot o »biti resnično v kontekstu«.

Seveda so te odločitve le redko zavestne in eksplicitne, največkrat jih sprejmemo »v paketu« s tem, ko smo pripravljeni zaupati ustreznemu kontekstu kot opisu realnosti. Še točneje povedano: stavek $F(a)$ o neobstoječem je *brez propozicionalne vsebine z ozirom na dejanski svet* in *ima lahko različne pogojne propozicionalne vsebine* glede na različne kontekste, v katerih lahko smiselno nastopa.

Propozicionalna vsebina predikativnega stavka o irealnih bitnostih je tedaj le *pogojna*. Podana je le tedaj, če se odločimo za eno od obeh interpretacij in če je njegova *faktična* resničnostna vrednost *ob tej interpretaciji* enaka *resničnostni vrednosti stavka glede na kontekst razprave*. Propozicionalna vsebina predikativnega stavka o neobstoječem je odvisna od tega, če in kako ta stavek razumemo glede na dani kontekst govora, ne pa od domnevne (virtualne) ali realne reference in realne vsebine (intenzije) njegovih terminov, medtem ko je propozicionalna vsebina predikativnih stavkov o dejanskih bitnostih *brezpogojna*, tj. razumemo ga le glede na realno referenco in realno vsebino (intenzijo) njegovih terminov. Govorim o pogojni propozicionalni vsebini, kar je blizu Kripkejevi ideji o tem, da stavki o irealnih bitnostih (bolj ali manj) *pretendirajo* na propozicionalni smisel, nimajo pa fiksnega propozicionalnega smisla. Vendar imajo ti stavki znotraj sprejetega konteksta svoj propozicionalni smisel ter resničnostno vrednost in niso le pretenzije na smisel.

Razumno je vprašanje, zakaj ne bi raje domnevali, da glede na kontekst razprave preprosto sprejmemo stavek $F(a)$ kot resničnega in ga interpretiramo tako eksistenčno kot univerzalno. To bi seveda pomenilo, da moramo vsaj pogojno sprejeti obstoj nečesa, kar je enako a in ima lastnost F , kar je ravno tista predpostavka, ki je najbolj sporna v razmišljanju o irealnih bitnostih. V tem primeru bi morali uvesti posebno kontekstualno odvisno semantiko za te stavke, opredeliti kontekstualno referenco morebitnih imen, ki označujejo te bitnosti, in kontekstualno odvisne vrednosti vezanih spremenljivk v kvantificiranih stavkih.

Mislím, da so težave, ki so že do sedaj spremljale tovrstne poskuse in ki vse po vrsti terjajo globoke spremembe klasične predikatne logike, zadosten razlog, da se tem rešitvam poskušam kar se da izogniti. Mením, da nam ni treba sprejemati virtualnega združevanja eksistenčne in univerzalne interpretacije predikativnih stavkov o irealnih

bitnostih; zadošča, da sprejmemo eno od njiju, odvisno od situacije, ne pa obeh hkrati. Menim, da obe interpretaciji predikativnih stavkov *sovpadata le v dejanskem svetu*, v »kontekstualnih« svetovih pa to velja le za tiste stavke, ki govorijo o dejanskih bitnostih, pri stavkih o irealnih bitnostih pa nikoli.

Ti stavki imajo svojo propozicionalno vsebino in resničnostno vrednost *glede na nek dani (vsaj delno irealni) kontekst razprave*, ne sami po sebi. Iz tako (pre)tolmačenih stavkov ne moremo vleči *brezpogojnih* eksistenčnih stavkov, npr. »Je nekaj takšnega, kot je krilati konj, ki leta na Olimp«, čeprav bi to morali dopustiti, če bi prevzeli površinsko gramatično formo danega stavka kot predikativnega stavka o Pegazu. Vendar – ali ni bil znotraj grške mitologije o Pegazu resničen tudi eksistenčni stavek »Je nekaj, kar je krilati konj in leta na Olimp«? To seveda drži, a le če lahko ta stavek preobrazimo v ustrezno »univerzalno obliko«, npr. »Vse, kar pegazira, je obstoječi krilati konj, ki leta na Olimp«, formalno zapisano (v prvem približku):

(a) $(\forall x)(\text{pegazira}(x) \supset (\exists y)(x = y. \text{krilati konj}(y). \text{leta na Olimp}(y)))$.

Ta stavek je seveda trivialno resničen glede na dejanski svet in je sprejet kot netrivialno resničen v kontekstu grške mitologije ter je celo nujna logična posledica stavka:

(b) $(\forall x)((\text{pegazira}(x) \supset \text{krilati konj}(x). \text{leta na Olimp}(x))$,

ki ga vzamemo za interpretacijo stavka »Pegaz je krilati konj, ki leta na Olimp«. Seveda le v primeru, če v grškem mitu velja univerzalna implikacija, da je vsak krilati konj, ki leta na Olimp, obstoječi krilati konj, ki leta na Olimp:

(c) $(\forall x)(\text{krilati konj}(x). \text{leta na Olimp}(x) \supset (\exists y)(x = y. \text{krilati konj}(y). \text{leta na Olimp}(y)))$.

Stavek (c) res velja tudi v kontekstu mita o Pegazu, saj je v tem mitu krilati konj, ki leta na Olimp, predpostavljen kot bivajoč in ne kot virtualen. Po zakonu o tranzitivnosti (univerzalne) implikacije iz (b) in (c) izhaja (a). Stavek (a) predstavlja pogojni eksistenčni stavek; odvisen je od tega, ali sprejemamo stavek o Pegazu kot konju, ki leta na Olimp, kot kontekstualno oz. pogojno resničen. Zato njegovo sprejemanje ne implicira brezpogojne resničnosti stavka o obstoju krilatega konja, ki leta na Olimp, in tako ne terja sprejemanja kake virtualne bitnosti, kot bi bila npr. *mitološki Pegaz*.

Izpeljave, podobne izpeljavi stavka (c) iz stavkov (a) in (b), niso avtomatsko veljavne v vsakem kontekstu, saj niso vsi konteksti logično koherentni in ne priznavajo veljavnosti univerzalnih implikacij tipa (c) in morda tudi ne priznavajo univerzalnosti tranzitivnosti implikacije. Pravzaprav le domnevam, da je bila grška mitologija oz. konkretno mit o Pegazu tako koherenten, da lahko zgoraj navedeni sklep opravimo tudi v *njegovem okviru*, ne le v »kontekstu« dejanskosti, za katerega predpostavljamo, da v njem veljajo vsaj vsi logični zakoni enostavne predikatne logike.

Rešitev, ki jo predlagam, je, da se v kontekstu razprave o neobstoječem, v vsakem primeru stavkov o neobstoječem, odločimo, kako obravnavamo te stavke, tj. kot

pozitivne ali negativne, resnične ali neresnične. V primeru, da jih obravnavamo kot resnične pozitivne stavke, jih tolmačimo po »univerzalnem« modelu, tj. kot univerzalno pogojne stavke s praznimi antecedenti; če jih obravnavamo kot resnične negativne stavke, jih tolmačimo kot zanikane univerzalne pogojnike, torej kot eksistenčne stavke z ustreznimi negativnimi predikati; če jih obravnavamo kot pozitivne neresnične stavke, jih tolmačimo kot eksistenčne stavke (po tipu 3.), in če jih razumemo kot neresnične negativne stavke, jih tolmačimo kot eksistenčne stavke z ustreznimi negativnimi predikati.

Upoštevanje konteksta razumevanja pri tolmačenju stavkov o irealnih bitnostih privede do tega, da razširimo obseg smiselnih in pomenljivih stavkov nad obseg stavkov, ki govorijo o obstoječem. Če vzamemo npr. kak stavek o neobstoječem, ki ga imamo v danem kontekstu za (netrivialno) resničnega in kak stavek o »istem« neobstoječem, ki ga imamo v istem kontekstu za (netrivialno) neresničnega, potem nastane vtis, da smo nekako obnovili »realistično« tolmačenje stavkov. Od tod izhaja vtis, da govorimo o nečem virtualno obstoječem, tj. o lastnostih te domnevne entitete. Ta vtis je zavedel številne filozofe in logike v hipostaziranje tovrstnih virtualnih bitnosti v psevdorealne bitnosti (Meinong idr.) ali v abstraktne bitnosti (Kripke, Zalta idr.). Mislim pa, da ta korak ni upravičen in lahko shajamo dalje brez predpostavk o tovrstnih bitnosti.

Tako lahko dobimo množico stavkov o neobstoječem, ki so glede na dani kontekst razprave resnični ali neresnični. Čeprav smo s tem dobili razne »pogojne« propozicije o neobstoječem, pa *stavki o neobstoječem ne predicirajo dejanskih lastnosti* česar koli že in prav tako *ne odrekajo nobenih dejanskih lastnosti* čemur koli že. Če bi to veljalo, potem bi morali držati *tudi ne glede na dani kontekst razprave*; temu pravim »dejanska resničnost« ali tudi »zgolj resničnost«.

Če ta moja teorija drži, potem imamo lahko kontingentno resničen ali kontingentno neresničen govor o neobstoječem, ki ne potrebuje nobenih domnev o kakem skrivnostnem »bivanju neobstoječega«, ne potrebujemo posebne logike ali posebne semantike. Posebnost je le ta, da lahko na mesto individualnih spremenljivk postavljamo tudi »prazne« individualne termine, ki pa jih razumemo kot okrajšane določne opise. Stavki, ki vsebujejo prazne termine, so lahko resnični ali neresnični, pač glede na to, kako *se odločimo glede njih*.

Morda se sprašujete, kako pa vemo, oz. ali res vedno vemo, kdaj smo v kakem ne-dejanskem kontekstu, in ali se dejansko vedno znova odločamo, ali bomo stavke o predmetih tega konteksta sprejeli kot resnične ali neresnične. Tega v vsakem primeru res ne moremo zatrdno vedeti. Zato pogosto verjamemo, da smo v dejanskem kontekstu in so naši stavki faktično resnični ali neresnični, torej implicitno verjamemo, da mora pri njih univerzalna in eksistenčna oblika stavka sovpadati glede na njuni resničnostni vrednosti. Tako so npr. antični Grki verjetno govorili in mislili o svojih bogovih in mitičnih bitjih kot o dejanskih, stavke o njih pa so imeli za dejansko resnične ali neresnične. Poznejši razvoj kulture in znanosti je pokazal, da je šlo le za verjetja o določenih predmetih in

stavkih v določenem kontekstu, ne pa za faktične predmete in faktične stavke o njih. Lahko sklepamo, da so antični Grki v svojem verovanju nehote sprejemali »ustrezne« odločitve glede stavkov o raznih mitoloških bitjih.

Vprašamo se seveda lahko, kako pa mi zdaj vemo, da so določeni stavki o raznih predmetih faktično resnični in niso nemara zgolj pogojno resnični stavki o irealnostih. Ali niso številni stavki naše vsakdanje in tudi znanstvene govornice le izrazi našega verjetja v določene kontekste govora in mišljenja? In končno vprašanje: ali imamo sploh kje in kdaj opraviti z nedvomno faktičnim kontekstom? Mislim, da ne, a v nadaljnjo razpravo o tem vprašanju se tu ne bom spuščal, vendar verjamem, da vsaka kultura in vsaka jezikovna skupnost predpostavljata razliko med kontekstom, ki ga razumeta kot dejanskega, in drugimi konteksti, ki so zanju bolj ali manj virtualni.

Mislim, da ni bilo kulture in jezikovne skupnosti, ki bi imeli ves svoj govor (in mišljenje) le za govor v dejanskem kontekstu, prav tako ni bilo kulture in jezikovne skupnosti, ki bi imeli ves svoj govor (in mišljenje) za virtualen, zgolj domnevno resničen. Ta razlika se mi kaže kot nekakšno metajezikovno in metakulturno dejstvo ter upravičuje razlike med dejansko in navidezno logično formo stavkov ter med dejansko in kontekstualno pogojno resničnostno vrednostjo stavkov. *Dejanska logična forma* je tista, pri kateri pride do ujemanja med privzeto resničnostno vrednostjo stavkov v danem kontekstu in njegovo »brezpogojno« resničnostno vrednostjo v dejanskim kontekstu, *navidezna* pa je tista, ki ustreza *površinski gramatični obliki stavka* (ne glede na kontekst razumevanja).

Mislim, da sem podal logično koherentno rešitev za celo vrsto standardnih problemov, ki jih vzbuja govor o neobstoječem, v prvi vrsti za govor o domnevnih fikcijskih bitnostih. Veliko problemov ostaja še nerešenih.

Vzemimo relacijske stavke, v katerih nastopajo relacije med realnimi in irealnimi bitnostmi, npr. »Hamlet je bolj priljubljen od Humphreyja Bogarta«, »Martin Krpan je bil močnejši od Primoža Kozmusa«, »Sherlock Holmes je bolj zvit kot Allan Pinkerton« itd.

Vzemimo v analizo stavek o Martinu Krpanu, pri čemer predpostavljam, da je Martin Krpan fikcijsko bitje iz istoimenske Levstikove drame. Ta stavek sam po sebi ne izraža nobene propozicije, kvečjemu pretendira nanjo. Kot vedno imamo dve možnosti interpretiranja tega stavka. Lahko se nanašamo na dejanski svet ali na Levstikovo zgodbo. Če počnemo prvo, potem moramo naš stavek o Martinu Krpanu interpretirati eksistenčno, tj. ime »Martin Krpan« je okrajšava ustreznega določnega opisa, npr. »(ix)(krpanizira(x))«, ki naj bi zajel natanko tisto, kar se v zgodbi pripisuje fikcijski osebi Martinu Krpanu in morda še temu, na kar je dopustno sklepati na osnovi Levstikove pripovedi. Ta stavek je (faktično) neresničen, ker pač dejansko ni bilo ničesar, kar bi krpaniziralo.

V drugem primeru se opremo na kontekst Levstikove zgodbe o Martinu Krpanu in dobimo obliko $(\forall x)(krpanizira(x) \supset x \text{ je močnejši od Primoža Kozmusa})$, ali še bolj natančno: $(\forall x)(\exists y)(krpanizira(x). y = \text{Primož Kozmus} \supset x \text{ je močnejši od } y)$.

Ta stavek je najprej trivialno (faktično) resničen, ker je pač *antecedens* navedene formalne implikacije » $(\exists y)(krpanizira(x). y = Primož\ Kozmus \supset x\ je\ močnejši\ od\ y)$ « neresničen za vsako vrednost spremenljivke x . Netrivialno resničen bi bil le tedaj, če bi tudi na osnovi same zgodbe sklepali, da je vse, kar krpanizira, močnejše od Primoža Kozmusa. A tu smo v zagati, saj v tej zgodbi preprosto ni prostora za Primoža Kozmusa. Torej ostaja naš stavek brez resničnostne vrednosti.

Ali je možna še kakšna »tretja pot«, ki bi rešila naš stavek kot netrivialno resničen? Očitno bi morali upoštevati nek nov kontekst razprave, ki bi bil mešanica Levstikove zgodbe in realnosti. Prav to je najtežje doseči, saj ne vemo, kako naj bi bil ta kontekst sploh videti. Denimo, da razširimo prvotno Levstikovo zgodbo v sedanost, in sicer tako, da se »nekdanji« Martin Krpan, kakor koli že, prestavi v sedanost, ali pa da se Primož Kozmus prestavi v obdobje Levstikovega Martina Krpana, pri tem pa dopustimo kar minimalno število nujno potrebnih sprememb v originalni zgodbi, prav tako pa dopustimo kar se da malo sprememb v tem, kar sicer vemo o Primožu Kozmusu. V tem smislu bi skonstruirali nek nov možni svet, ki bi bil možen tako glede na Levstikovo zgodbo kot tudi glede na dejanski svet (vsaj glede na to, kar nam je znano o Primožu Kozmusu).

Če si lahko zamišljamo tak fiktivni kontekst in bi bilo v njem tudi netrivialno resnično, da je vsak, ki krpanizira, močnejši od Primoža Kozmusa, potem bi lahko dejali, da je stavek »Martin Krpan je močnejši od Primoža Kozmusa« netrivialno resničen. Mislim, da si je dokaj preprosto zamisliti tak kontekst. Martin Krpan je v prvotni zgodbi zamišljen kot neznansko močan junak, ki je npr. mimogrede z rokami dvignil kobilico s težkim tovorom soli vred ter je prav tako s kombinacijo svoje moči in prirojene zvitosti premagal domnevno nepremagljivega Brdavsa. Tako lahko brez večjih težav sprejmemo podobo, da Martin Krpan in Primož Kozmus tekmujeta v tem, kdo je močnejši, in Krpan brez težav premaga Kozmusa. Dvomim namreč, da je Kozmus sposoben mimogrede dvigniti težko obloženo kobilico.

Podobno lahko »rešimo« druge podobne relacijske stavke. Morda je nekoliko težji primer stavek »Hamlet je bolj priljubljen od Humphreyja Bogarta«. Tu moramo najprej natančneje določiti, kaj vse vsebuje relacija *x je bolj priljubljen od y*. Vsekakor vsebuje bolj oprijemljivo relacijo *x nastopa večkrat v govoru ljudi kot y*. Zato lahko v nadaljevanju privzamam to relacijo. Potem ni niti treba, da se sklicujemo na kakšen razširjeni kontekst Shakespearjeve drame, saj je pomembno le to, ali se termin »*Hamlet*« v človeškem govoru in v tekstih iz okoli zadnjih 150 let pojavlja ali ne pojavlja bolj pogosto kot jezikovni »*Humphrey Bogart*«. Skratka, sploh se nam ni treba ukvarjati s fikcijskim Hamletom, ampak le z jezikovnim terminom »*Hamlet*«. Domnevam, da stavek drži.

Žal na ta način ne moremo rešiti drugih, na pogled podobnih primerov, kot je npr. »Hamlet je bolj nesrečen kot Margareta II.« (Margareta II. je sedanja danska kraljica). Tu se ne moremo sklicevati na kako bolj oprijemljivo relacijo, ki uteleša relacijo »biti bolj nesrečen od« in nam ne bi bilo treba upoštevati virtualne osebe Hamlet, temveč

kak njegov »realni« nadomestek. Tu moramo postopati podobno kot v primeru Martina Krpana in Primoža Kozmusa, skratka najti moramo nek razširjeni kontekst zgodbe o Hamletu, v katero bi spadala tudi (realna) kraljica Margareta II. in bi ob tem naredili minimalne spremembe, tako da bi se ohranila domnevna identiteta Hamleta in identiteta realne kraljice, ter pogledati, ali bi bil glede na ta kontekst netrivialno resničen stavek »Vse, kar hamletizira, je bolj nesrečno od Margarete II.«. Mislim, da si tak kontekst vsak zlahka zamišlja in v njem bi bil Hamlet še vedno izjemno nesrečen in razdvojen človek, danska kraljica pa razmeroma srečna in zadovoljna, čeprav bi jo morda zelo skrbela Hamletova usoda. Nikakor ne bi smeli npr. narediti takšne spremembe, da bi Margareta II. postala Hamletova kraljica – mati, kajti tedaj bi bila domneva, da je vse, kar hamletizira, bolj nesrečno od svoje matere, verjetno neresnična.

Nisem gotov, da lahko na podoben način rešimo vse mogoče probleme govora o irealnih bitnostih. Tako smo na nov način pripotovali do enakega zaključka kot Russell, ki ga je citiral Kripke, namreč da bo sleherna teorija irealnih bitnosti znatno bolj zapletena, kot se nam sprva zdi.

Literatura

- Kripke, S. (1980). *Names and Necessity*. Oxford: Blackwell. (Slov. prevod *Imenovanje in nujnost*, 2000, Ljubljana: Krtina).
- Kripke, S. (2011). »Vacuous names and fictional entities«. V Kripke, S., *Collected Papers, Vol. 1*, Oxford: Oxford University Press: 52–74.
- Kripke, S. (2013). *Reference and Existence: The John Locke Lectures*. Oxford: Oxford University Press.
- Quine, W. v. O. (1961). »On what there is«. V Quine, W. v. O., *From a Logical Point of View*, Harvard: Harvard University Press: 1–19.
- Quine, W. v. O. (1969): »Ontological Relativity«. V Quine, W. v. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University: 26–68.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor, Aristej.
- Wittgenstein, L. (1976). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell. (Slov. prevod *Filozofske raziskave*, 2014, Ljubljana: Krtina).

Ali filozofija potrebuje enotno metodo?

Premišljevanje o filozofski sintezi prof. dr. Andreja Uleta ob njegovi 70-letnici

Marko Uršič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V filozofskem mišljenju in pisanju dr. Andreja Uleta nastopajo trije glavni elementi: 1) analitična filozofija znanosti in/ali racionalna epistemologija, 2) socialno-etično mišljenje, tj. teorija in praksa za boljši svet, 3) duhovna meditacija, zlasti budistična. V prispevku se sprašujem, ali je mogoča *sinteza* teh treh elementov na *teoretski* ravni, tj. kot konsistenten miselni *sistem*, ali vsaj kot nek odprt in obenem univerzalen teoretski *model* – in če je mogoča, katera je tista skupna »substanc«, ki te različne elemente združuje. Pri tem spraševanju seveda ne gre zgolj za vprašanje sinteze v filozofiji dragega prijatelja in sopotnika Andreja, ampak tudi za moje lastno spraševanje o *problemu metode* spoznanja: ali je nujno, da so različne spoznavne metode, če naj bodo sploh združljive, povezane z neko skupno filozofsko »nad-metodo«? In če je to za filozofijo vendarle nujno, da ji ne »razpade svet« – kaj je *topos* te univerzalne sinteze? Drugače rečeno: ali je mogoč *enoten subjekt* vseh naših »jezikovnih iger«? Ali še drugače: kaj je tista presežna *enost*, h kateri filozofi hočeš-nočeš vselej stremimo?

Ključne besede: filozofska metoda, epistemologija, spoznanje, transcendenca, meditacija, Ule, Nāgārjuna, Wittgenstein, Quine, Popper, Dennett, Bohm

Does Philosophy Need a Unified Method? – Abstract

Some Considerations on the Philosophical Synthesis of Professor Andrej Ule

Prof. Andrej Ule's philosophical thinking and writing includes three main elements: (1) the analytic philosophy of science and/or rational(istic) epistemology; (2) social and ethical considerations, i.e. the search for a theory and praxis for a better world; and (3) spiritual meditation, especially Buddhist. My contribution for this *Festschrift* raises the question whether a *synthesis* of these three elements is possible on the *theoretical* level, i.e. as a consistent thought-system or at least as some open but also universal theoretical *model* – and *if* it is eventually possible, what is the common "substance" that binds these different elements? This questioning is certainly not only about synthesis in the philosophy of my dear friend and colleague Andrej, but also about my own questioning regarding the *problem of the method* of knowledge: is it really necessary that different cognitive methods, in order to be mutually consistent, be connected by some all-encompassing philosophical "super-method"? Moreover, *if* this methodological unity is indeed necessary for philosophy, lest its world "disintegrates" – what is the *topos* of such a universal method? In other words, is it even possible that all our "language

games” have a *unified subject*? Or, put somewhat differently, what is the transcendent *unity* to which we philosophers always, willy-nilly, strive for?

Keywords: philosophical method, epistemology, knowledge, transcendence, meditation, Ule, Nāgārjuna, Wittgenstein, Quine, Popper, Dennett, Bohm

Andrej Ule je moj dolgoletni filozofski sopotnik in prijatelj, zato o njem in njegovem delu ne morem pisati suho »objektivno«, à *distance*. Po starosti je Andrej pet let pred menoj, to je bila velika razlika v mladih letih, ko sva se spoznala, zdaj pa ta starostna razlika pomeni vse manj: Andrej še ni tako osivel, kot sem jaz, in še vedno si upa romati na meditiranje v Indijo, pod Himalajo, česar si jaz, pet let mlajši od njega, ne bi upal več. Takrat davno, ko sva se prvič srečala, sem bil jaz še pred diplomo, medtem ko je Andrej že magistriral in postal asistent pri profesorju Jermanu. Nekaj let pozneje, ko sem bil že tudi sam na magistrskem študiju, sem se v prvi Andrejevi knjigi, ki je nastala iz njegovega doktorata, prvič temeljito seznanil s ključnimi filozofskimi problemi »treh velikih analitikov«, tj. Fregeja, Russlla in Wittgensteina. V osemdesetih letih minulega stoletja, ko sem služboval v novinarstvu in založništvu, sva se z Andrejem srečevala predvsem v seminarjih Društva za analitično filozofijo ter v skupini Alfa-Beta, družbici filozofov in matematikov, ki smo v živem dialogu poskušali opredeliti skupne točke in tudi razlike med našimi iskanji. V začetku devetdesetih je bil Andrej član komisije za zagovor pri mojem doktoratu in od takrat dalje, zlasti potem, ko sem začel tudi sam predavati na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani, sva postala in ostala tesna sodelavca ter v marsičem tudi »zaveznika« na pogosto razburkanih valovih oddelka za filozofijo. Ampak to so zgolj efemernosti, vrnimo se k bistvenim stvarim ... Andrej je nedvomno najboljši slovenski poznavalec filozofije Ludwiga Wittgensteina, o njem je že leta 1990 napisal monografijo, k njemu pa se vedno znova vrača v svojih številnih knjižnih delih in člankih. Dobro se spominjam tudi tistega, zdaj že davnega predavanja Andrejevega prijatelja Matthiasa Varga, ki ga je Andrej pripeljal na naš analitični seminar: takrat nam je Matthias predstavil svoje inspirativno in filozofsko relevantno razumevanje Wittgensteinovega *Traktata*, tako da je prav ta interpretacija, poleg v marsičem sorodne Andrejeve, močno zaznamovala tudi moje razumevanje filozofske misli tega genija. In če zdaj preskočim mnoga leta, ki so sledila, tudi leto 2000 (tedaj sva z Andrejem spekulirala o milenarizmu, a smo se potem prek tistega »usodnega« leta prekobalili brez kakih večjih težav) – saj sta šele leto pozneje padla Dvojčka v New Yorku (takrat sva z Andrejem prediskutirala različne možne scenarije, »teorije zarote« ipd.) –, sva v tem novem tisočletju postala v službi tudi »cimra« v kabinetu 431A, vse do njegove lanske upokojitve, in seveda sem tudi zdaj vesel, če pride Andrej še kaj postorit na faks, ker so to lepe priložnosti, da se najini pogovori nadaljujejo ... Ob koncu te uvodne notice o najinih srečevanjih naj ne pozabim omeniti, da sva z Andrejem (in skupaj s kolegico Olgo Markič) tudi soavtorja knjige *Mind*

in *Nature, from Science to Philosophy* (2012), in za to sodelovanje sem obema svojima soavtorjema ter najbližjima filozofskima sopotnikoma še posebej hvaležen.

V tem prispevku ne nameravam in seveda na nekaj straneh tudi ne morem podati neke celovite, kaj šele panoramske predstavitve in analize Andrejevega obsežnega filozofskega opusa; usmeril se bom v razmislek o vprašanju, ki sem ga zapisal v naslovu: *Ali filozofija potrebuje enotno metodo?* Menim namreč, da je to vprašanje zelo pomembno ne samo za razumevanje Andrejevih filozofskih iskanj, ampak tudi za pojmovanje filozofije »nasploh«, zlasti mnogih razvejanih in fragmentiranih filozofij našega časa, se pravi zadnjih sto ali več let. In ne nazadnje je prav to vprašanje eno izmed mojih lastnih osrednjih vprašanj pri dolgoletnem ukvarjanju s filozofijo. Moji odgovori se gotovo v marsičem razlikujejo od Andrejevih, mislim pa, da naju povezuje – med drugim – prav to temeljno *vprašanje*, kako v koherentno in smiselno celoto povezati različne miselne in spoznavne tokove ali poti, ki jim vsak na svoj način slediva. Še več: ali je različne poti, ki jim človek sledi v svojem mišljenju, čutenju, zrenju itd., sploh treba povezati v neko »pozitivno« celoto, tj. v nek filozofski, diskurzivno artikuliran »sistem«? Najširše vzeto, gre za vprašanje o spoznanju enega in mnogega, za klasično in večno filozofsko spraševanje, ki ga v kontekstu pričujočega prispevka zastavljam kot razmislek o enosti in/ali mnogosti *spoznavnih poti*, »poti k resnici«, zlasti seveda v delu kolega in prijatelja Andreja – s tem pa, vsaj posredno, tudi v mojem lastnem filozofskem iskanju.

V Andrejevem mišljenju in pisanju nastopajo tri glavne sestavine in zanj, če se ne motim, tudi vzporedne »poti«: 1) analitična filozofija znanosti in/ali racionalna epistemologija, 2) socialno-etično mišljenje, tj. teorija in praksa za boljši svet, 3) duhovna meditacija, zlasti budistična. Moje izhodiščno in obenem osrednje vprašanje, ki ga zastavljam v tem prispevku tako Andreju kot samemu sebi, je vprašanje, ali je mogoča *sinteza* teh treh sestavin na *teoretski* ravni, tj. kot neki konsistenten miselni *sistem*, ali vsaj kot nek odprt in obenem univerzalen teoretski *model* – in če je mogoča, katera naj bi bila tista skupna »substancija«, ki naj bi združevala oziroma povezovala na videz tako različne spoznavne poti. Tu gre dejansko za najširše vprašanje o enosti/enotnosti *spoznavne metode*: ali je nujno, da so različne (»parcialne«, »vzporedne« ...) spoznavne metode, kolikor so sploh združljive, povezane z neko skupno filozofsko »nad-metodo«? In če je to za filozofa in filozofijo vendarle nujno, če bi nam brez te enosti in/ali povezanosti mnogoterega »razpadel svet« – kaj je potemtakem miselni oz. spoznavni *topos* takšne univerzalne sinteze? Ali, če se vprašam drugače, recimo če parafraziram poznega Wittgensteina: ali je sploh mogoč *enoten subjekt* naših različnih »jezikovnih iger«? Ali obstaja »v ozadju« različnih diskurzov kak skupen *logos*?

V preišljevanju o teh velikih vprašanjih, navezujoč se na Andrejeve filozofske poti, bom seveda ostal bolj pri samih vprašanjih, kot da bi podal neke dokončne odgovore – mislim namreč, da je filozofija pred-vsem »varuhinja vprašanj«, namreč tistih »pravih«, večnih vprašanj, ki niso nikoli dokončno odgovorjena, kajti če bi bila, bi živ

duh skrepenel v slepeči svetlobi najvišjega Spoznanja, za to poslednjo Resnico pa – vsaj ta trenutek – še ni nastopil pravi *kairós*, ne zame ne za Andreja; zdaj vidimo svet in same sebe še »kakor v zrcalu, ne še iz obličja v obličje«. O tem, ali bo kdaj resnično nastopil *tisti* trenutek v zenitu najvišjega Spoznanja, rajši po-molčimo, saj tega preprosto (še?) ne vemo. V tem spisu se bom torej navezal na nekatere zanimive in bližnje mi Andrejeve misli, tudi na njegove kontemplativne slutnje, ki iz našega »kroga imanence« segajo k neki (še?) neznani presežnosti. S tem seveda nikakor ne mislim (in še manj sem o tem krščansko prepričan), da nastopi presežno Spoznanje šele po smrti, v nekem realnem »onstran«, v nebesih. Za zdaj, še vedno »sredi našega življenja póta«, imam v mislih (le) »transcendenco-v-imanenci«, *presežnost-v-prisotnosti*, o čemer pišem v svojih delih in v čemer najdevam tudi sorodnost z Andrejevimi iskanji, z njegovimi različnimi spoznavnimi potmi, predvsem s tretjo od zgoraj navedenih, z duhovno meditacijo.

Naj se najprej navežem na nekatere misli iz Andrejeve knjige *Logos spoznanja: osnovne spoznavne teorije* (2001). V tej knjigi nas uvaja v spoznavno problematiko s parafrazo Hamletove dileme *Vedeti ali ne vedeti, to je tu vprašanje*, pri čemer opozori na »rušilnost« zaostrene dileme med dogmatizmom in skepticizmom ter nakaže možnost »srednje poti«, ki jo raje imenuje »pot iz sredine«, pot med skepticizmom in dogmatizmom (oziroma apriorizmom). In kaj Andreju pravzaprav pomeni pojem skepse? To nam pojasnjuje v naslednjem odlomku:

Mislim, da je skrajni čas, da se oživi prvotni, antični pojem skepse, ki je *pozitiven*, in se postavi na mesto *negativnega* pojma skepse, ki ga je zaznamoval predvsem subjektivizem in dogmatizem novoveških in sodobnih filozofij. Pozitivni pojem skepse se zelo dobro pokriva s tem, čemur danes pravimo *analitična filozofija*. Saj je osnovna dejavnost analitičnih filozofov prav natančno in podrobno raziskovanje argumentov, razlogov za različne filozofske trditve in njihova kritika. (Ule, 2001: 227)

Tudi meni je blizu Andrejev konstruktivni skepticizem v odnosu do dogmatizma in/ali apriorizma, vendar v njegovi *teoretsko* zamišljeni »poti iz sredine« vidim neke vrste paradoks: Andrej namreč že na samem začetku (vsaj te knjige) razume svojo pot kot »poskus *izstopa* iz hromeče in nevarne hamletovske dileme in [kot] vstop v drugačno razmišljanje in vrednotenje« (*Ibid.*: 9) – toda, poskus izstopa *od kod* in *kam*? In kaj sploh pomeni sintagma »iz sredine«? Iz *katere* sredine? Gre tu morda za metaforo, bolje rečeno za »evokacijo« neke duhovne, kontemplativne prakse, duhovne intuicije, ki pa je bralcu v sami knjigi zastrta? Meni, ki poznam Andreja, na to vprašanje ni težko odgovoriti: da, pri iskanju te »sredine« gre res (v ozadju, v »globini«) za *duhovni topos* »srednje poti« (tudi ali celo predvsem v budističnem pomenu), se pravi za tisto duhovno »substanco«, iz katere Andrej-kontemplavec vstopa v filozofijo in potem lahko tudi teoretsko izstopa iz »nevarnih hamletovskih dilem« ... Vendar po drugi strani Andrej v tej knjigi ostaja malone povsem znotraj tradicionalnega teoretsko-analitičnega diskurza, ki sam po sebi pravzaprav ne omogoča resničnega »izstopa«,

kajti vsaka teza (četudi se skuša prek anti-teze dvigniti v sin-tezo), ki je formulirana v tem diskurzu, je vendarle spet neka nova *teza*, se pravi da je še vedno »zgolj« *teoretska* teza. Na ravni analitično razumljene filozofske teorije ostaja »pot iz sredine« zgolj tista klasična »srednja pot«, ki jo je nekoč davno priporočal véliki Aristotel – medtem ko ono *drugo*, duhovno srednjo pot, ki jo išče in poskuša ubesediti Andrej, lahko le bolj ali manj za-slutimo »v ozadju« *Logosa spoznanja*.

Toda tisti bralec, ki Andreja ne pozna osebno, morda sploh ne bo opazil tega duhovnega »ozadja« v njegovih filozofsko-analitičnih knjigah (ne samo v *Logosu spoznanja*, tudi v drugih), namreč tiste v odnosu do racionalnega diskurza »presežne« duhovne kontemplacije, ki je dejanski *hypokéimenon* Andrejeve teoretsko-analitične »poti iz sredine« in ki mu predstavlja pogoj možnosti za izstop iz »rušilne« hamletovske spoznavne dileme, teoretske aporije med skepticizmom in dogmatizmom. Filozofska dikcija večine Andrejevih spisov je povsem ali vsaj pretežno racionalno-analitična, vključno z njegovim nenehnim prizadevanjem za umsko sintezo. V izogib nesporazumu bi rad poudaril, da tu ne govorim o kaki »pomanjkljivosti« Andrejevih analitično-filozofskih spisov, saj tega vprašanja, ki ga zastavljam tako njemu kot samemu sebi, ne postavljam na psihološki oziroma osebni ravni, temveč kot temeljno vprašanje o *spoznavni metodi* filozofskega mišljenja in pisanja, namreč: kaj imata skupnega filozofska analiza (v najširšem pomenu, od Aristotela do sodobne »analitične filozofije«) in duhovna kontemplacija? Njuna tesna zveza je (bila) očitna, denimo v spisih starega modreca Nāgārjune, ampak kako naj sodobni »analitični filozof« diskurzivno poveže dve tako različni »poti«? Zelo težko, malone nemogoče. Toda, ali ju je sploh treba povezovati? Sam Wittgenstein je s svojim »mističnim« zaključkom *Traktata* pravzaprav izstopil iz moderne analitične filozofije, ki jo je prav v tem sijajnem traktatu utemeljil, namreč skupaj s svojimi predhodniki in sodobniki (Frege, Russell idr). Kaj pa je, na primer, v Wittgensteinovi poznejši knjigi *O gotovosti* ali v njegovih znamenitih *Filozofskih raziskavah* (če omenim samo dve v slovenščino prevedeni deli) sploh še ostalo »analitičnega«? V teh delih je zelo malo »analize« v ožjem, metodološko-tehničnem pomenu besede, je pa v njih seveda veliko filozofskega logosa, mnogo miselnih »poti duha«. Slednjih tudi v Andrejevih knjigah ne manjka, vendar tu govorim o njegovem vztrajanju pri analitičnem mišljenju in pisanju. Ugotavljam, da je njegov slog pisanja pravzaprav bližji Russllu kot Wittgensteinu, čeprav mu je miselno-duhovno gotovo bližji Wittgenstein kot Russell. (To spet ni kaka kritika Andrejevega pisanja, ampak samo moje opažanje; in ob tem se zavedam, da so Andrejeve knjige zasnovane tudi kot visokošolski učbeniki, ki jih pač ni mogoče pisati v wittgensteinovskem slogu.) Kakorkoli že, pa *vprašanje* ostaja: kakšno vlogo, kakšen pomen ima Andrejeva duhovno-kontemplativna pot (zlasti budizem) za njegov filozofsko-analitični logos? Kajti morebitni odgovor, da je duhovna kontemplacija v odnosu do filozofske analize samo nekakšna »popoldanska« dejavnost, da je nekaj povsem *drugega* od samega filozofskega poklica (kakor nekateri znanstveniki ločujejo svojo osebno vero

od znanstvenega dela), je pri Andreju gotovo prekratek, saj on »očitno« hoče združevati ti dve spoznavni poti, četudi ju povezuje šele na neki globlji, na prvi pogled zastrti ravni.

V knjigi *Logos spoznanja*, če se še za hip zadržimo pri njej, najdemo še en problem, ki ni (povsem) razrešen – le kako naj bi bil? –, tj. problem spoznanja *a priori*, zlasti v okviru sodobne »analitične filozofije«. V šestem poglavju z naslovom »Kako so mogoča spoznanja apriori?« se Andrej loteva znamenite filozofske teme, ki sega od Kanta in Husserla do »analitikov«, npr. Quina, Putnama idr., pri čemer poskuša najti svoj »skeptični« odgovor v pojmu »relativni apriori« (o tem razmišlja tudi v sedmem, zaključnem poglavju te knjige z naslovom »Transcendentalizem brez dogem, skeptični ugovor skepticizmu«). Andrej se dobro zaveda težav, ki neizogibno sledijo iz njegove teze, da »apriornost najvišje stopnje pripada notranjim mejam življenjskih oblik« (Ule, 2001: 432), saj sam pravi: »Lahko se vprašamo, kdo ali kaj določa življenjske oblike in njihove notranje meje. Je to narava, duh, bog ali, v primeru ljudi, kar ljudje sami v svojih družbenih vezeh? Odkrito priznam, da na to vprašanje nimam odgovora ...« (*Ibid.*). – To, da filozof prizna, da na neko vprašanje nima odgovora, je seveda lepo, predvsem pa intelektualno pošteno, in pri tem se prijatelju Andreju pridružujem z vsem srcem. Ampak kljub neodgovornosti vprašanja o prvem in/ali poslednjem izvoru »življenjskih oblik« ostaja odprto metodološko vprašanje, ali lahko v okviru analitične filozofije sploh tematiziramo »življenjske oblike«. To drugo, nedvomno lažje vprašanje pa je vsaj načeloma odgovorljivo, pri čemer je odgovor gotovo odvisen tudi od tega, kaj razumemo s pojmom »analitična filozofija«. Če slednjo razumemo v standardnem pomenu, se pravi če jo kot filozofsko usmeritev razločimo od, denimo, fenomenologije, eksistencializma, strukturalizma itd., še posebej pa od »filozofije življenja«, potem analitična filozofija že na metodološki ravni najbrž ni najbolj primerna za analizo »življenjskih oblik«, ki naj bi bile po Andreju temelj »najvišje stopnje apriornosti«. Gledano širše pa se nam tu znova zastavlja vprašanje: zakaj potemtakem sploh vztrajati pri metodah in diskurzu analitične filozofije? Ali ni za vprašanje »življenjskih oblik« veliko bolj primerna obravnava s fenomenološko metodo? Analožno, dandanes še bolj filozofsko aktualno vprašanje se nam zastavlja v zvezi s kognitivno »pojasnitvijo« *zavesti* (o tem nekaj besed pozneje). – Preden grem dalje, naj (se) vprašam še naslednje, spet analogno kot maloprej glede »življenjskih oblik«, namreč: ali je pojem *a priori*, ki se zgodovinsko-miselno veže na filozofski transcendentalizem (tj. na Kanta, novokantovstvo, Husserla itd.), sploh mogoče smiselno obravnavati znotraj analitične filozofije, ki ima že od svojih začetkov (bodisi klasičnih pri Aristotelu ali modernih pri Russllu) izrazito nasprotno, empiristično izhodišče? Zakaj naj bi pri obravnavi vprašanja o možnosti spoznanja *a priori* sploh sledili analitičnemu diskurzu, zakaj se pri tem premisleku ne bi raje »vrnili« k transcendentalizmu, k »filozofijam zavesti«, saj ima pojem *a priori* pravzaprav le znotraj slednjih svoj relevantni smisel?

Poglejmo zdaj naslednjo Andrejevo knjigo z naslovom *Dosegljivost resnice* (2004). Spet gre za zelo široko in ambiciozno zasnovano delo, ki služi tudi kot visokošolski

učbenik. Vendar se Andrej tudi tu omejuje – seveda se je pri pisanju vselej treba omejiti – na pojmovanje resnice kot resnice stavkov, sodb, misli, prepričanj ipd., ob strani pa pušča ontološke vidike resnice, njeno intrinzično povezavo z *resničnostjo* (na primer pri Heglu, Heideggerju idr.). Metodološko se tudi tu izreka za »ohranjanje 'pozitivne skepse', tj. vztrajanj v argumentiranem raziskovanju problemov brez iluzij o njihovih dokončnih rešitvah« (Ule, 2004: 11). Pri tem vztrajanju se pridružujem Andreju, obenem pa dodajam, da se filozofska argumentacija ne omejuje zgolj na analitično filozofijo (niti v najširšem pomenu), pri čemer domnevam, čeprav o tem nisem povsem prepričan, da bi se s tem mojim dodatkom strinjal tudi Andrej. Kakorkoli že, v osrednjem poglavju te knjige z naslovom »Osnovne teorije resnice«, ki obsega skoraj tri četrtnine *Dosegljivosti resnice*, se Andrej študijsko in analitično ukvarja z različnimi, pogosto celo nasprotujočimi si teorijami resnice, vendar zgolj znotraj »analitične paradigme« (seveda pa je že te snovi več kot dovolj za eno knjigo, ki je vsekakor dragocena monografija o tej tematiki). – Tu, v pričujočem članku se omejujem le na kratek premislek o prisposodbi, ki jo Andrej predlaga prav na koncu knjige, tj. na »metaforo o vodnem toku«, o »toku resničenja« (za to zamisel se zahvaljuje kolegu S. Hozjanu). Takole pravi:

Zato se mi zdi pametno govoriti o '*toku resničenja*', v katerem plavamo, in ne o '*točki resnice*', ki se ji eventualno približujemo. Gre za razliko v metafori, ki vodi naše primarne spoznavne intuicije. V vodnem toku npr. delci, ki so blizu središča toka, potujejo z najbolj konstantno in določeno hitrostjo, medtem ko se delci, ki so bolj na robu toka, gibljejo lahko celo hitreje, vendar veliko bolj fluktuirajo po smeri gibanja. Npr. vrtinci so pogostejši ob bregu reke kot pa v sredini. Podobno je potovanje v 'spoznavnem toku'. Če se nahajamo v središču ali blizu središča tega toka, potem bo smer našega gibanja sicer zelo konstantna, če pa se nahajamo bolj na obrobju tega toka, potem se bomo morda gibali hitreje, toda smer gibanja bo bolj fluktuirala, morda nas bo kdaj pa kdaj celo zaneslo nazaj ali v vrtinčasti tok. Ta prisposoda nas vodi k neke vrste zakonu nedoločenosti za resničenje: kolikor bolj ujamemo glavno smer resničenja, toliko počasneje se gibljemo, in kolikor hitreje se gibljemo, toliko bolj tvegamo, da nas bo odneslo stran od glavne smeri toka. Središčna linija toka ustreza konstantni 'stvarnosti' v moji koncepciji, zunanja površina toka pa socialni konstrukciji našega vsakdanjega sveta. (Ule, 2004: 293)

V tej prisposodbi, ki ponazarja Andrejevo »koncepcijo« resnice v tej knjigi, je najprej treba opozoriti na razlikovanje med resnico in »resničenjem«: Andrej je izrazito naklonjen *procesu* »resničenja« nasproti statični »točki resnice« (in, mimogrede rečeno, ni naključje, da je Alfred N. Whitehead eden od njegovih najljubših filozofov). Njegovo pojmovanje »toka resničenja« ne govori o neki središčni »točki resnice«, temveč o središčni *liniji* »toka resničenja«, ki jo v metafori ponazarja z rečnim tokom, pri čemer oddaljenost gibajočih se delcev od središčne linije ponazarja stopnjo *spoznavne zanesljivosti* oz. stopnjo »konstantnosti« posameznih »resničenj«. To me nekoliko spominja na epistemološki

holizem W. v. O. Quina v njegovi znameniti razpravi *Dve dogmi empiricizma* (1951), kjer Quine zabrisuje ostro ločnico med analitičnimi in sintetičnimi sodbami, le da gre pri Andrejevi metafori za *dinamično* (»tekočo«) različico resničnostne kontinuitete. Ampak če se vseeno vrnem k »točki resnice«, čeprav Andrej raje govori o dinamični liniji, o »toku resničenja« (kar pa morda ni povsem v skladu z njegovo v budizem usmerjeno duhovnostjo), neka središčna *točka resnice* vendarle *je*, četudi se posameznim gibajočim se »resničenjem« kaže zgolj kot odsotno-prisotna, kot njihova mirujoča presežnost, kot mirujoča središčna os vrtečega se kolesa, če uporabim znano prisposodbo. Drugače rečeno, središčna točka resnice *obenem je in ni resnična*. Ali, še drugače rečeno, kroženja mnogih »resničenj« si ni mogoče predstavljati brez neke središčne točke, četudi je le-ta nevidna, prisotno-odsotna, gledano z vidikov posameznih »resničenj«. Zdi se mi, da analogno velja, *mutatis mutandis*, tudi za »središčno linijo« v Andrejevi metafori. – Vsekakor se ne iztrgamo zlahka iz vrtinca »metafizike«, in to seveda prav dobro ve tudi Andrej. Ampak ob tem se sprašujem: zakaj pa naj bi sploh premagovali/ukinjali »metafiziko« (bodisi v Russllovem bodisi v Heideggerjevem smislu)? Zakaj naj bi bila naša posamična, fluidno minljiva »resničenja« *bolj resnična* od same središčne »Točke Resnice«? Meni se zdi pomembno predvsem to, da same te »absolutne« Točke ne povlečemo v vrtinec (ali tok) »resničenj«, se pravi da *Resnice ne skušamo »uresničiti«, temveč ji do-pustimo, da ostane presežna*. (Najbrž bi se s tem strinjal tudi ti, Andrej?)

Naj se vrnem k vprašanju različnih *spoznavnih poti*, tj. k izhodišču mojega prispevka: ali je različne spoznavne poti mogoče povezati v enoten filozofsko-teoretski »model«? Jih je mogoče vsaj celovito artikulirati v nekem enovitem, notranje koherentnem diskurzu? Namesto prisposodbe vrtinca/toka si za hip predočimo klasično prisposodbo Gore, na katero se vzpenjamo iz različnih smeri. (Če gre za goro, ki se imenuje Filozofija, se npr. po njenem južnem pobočju vzpenjajo analitiki, po zahodnem fenomenologi, po vzhodnem eksistencialisti, po severni steni plezajo budisti itd.). Posamezen plezalec se po zakonih logike in fizike sicer ne more istočasno vzpenjati po dveh ali več smereh, lahko pa se vzpenja enkrat po eni, drugič po drugi smeri (pri čemer ga bodo morda tisti, ki prisegajo na eno samo smer, zmerjali z »eklektikom«). Toda ne, saj ni čisto tako, saj misli ne presegajo le časa, ampak tudi bipolarno logiko, in prav *fluidnost mišljenja* omogoča »resničnostno simultanko«. Simultanost in fluidnost naših misli nam omogočata, da smo v duhu »povsod in obenem nikjer, vselej in obenem nikoli« – to pa je morda največ, do česar se lahko povzpne s filozofskim spoznanjem: namreč da v duhu »zaslutimo« tisti presežni, našemu minljivemu pogledu in bitju zastrti Vrh. »Biti, kakor da nisi; imeti, kakor da nimaš; to je v človeku, to je v Bogu najvišje,« kot je zapisal F. W. J. Schelling v *Vekovih sveta* (Schelling, 1986: 266–67). Pri vzponu na goro, imenovano Filozofija, sploh ni nujno, da slediš eni sami poti, niti ni nujno, da vse poti povežeš v eno samo, edino Pot. – »Kaj je Pot?« je Džošu vprašal Nansena, ta pa je rekel: »Vsakdanje življenje je Pot ...« (*Mumonkan*, 1986: 30). Midva z Andrejem to veva, vsak na svoj način.

Oba sva na Poti. Kakor mi vsi. Andrej lepo pravi: »Po neskončnih vijugah različnih teorij, argumentov in protiargumentov na koncu pridemo pred pomenljivi molk, v katerem je pomembna le duhovna drža, naravnost ...« (Ule, 2004: 14). To »najvišjo misel«, ki sega čez vsako misel, je med sodobnimi filozofi najlepše izrazil ravno Wittgenstein v svoji znameniti sedmi tezi: »O čemer ne moremo govoriti, o tem moramo molčati.« *Nota bene*: zapisal je o čemer ... Kajti *tisto*, o čemer ne moremo govoriti, obenem je *in ni*. V budizmu: *śūnyatā*.

Na kratko se pomudimo še pri tretji Andrejevi knjigi (tretji izmed vrste drugih, seveda), pri knjigi z naslovom *Znanost, družba, vrednote* (2006). V slednji se Andrej na filozofsko-teoretski ravni morda še najbolj približa *drugi* od tistih svojih treh »poti«, ki sem jih navedel na začetku članka, namreč socialno-etičnemu mišljenju, tj. teoretskemu in praktičnemu prizadevanju za boljši svet, ter s tem odgovoru na drugo od treh velikih Kantovih vprašanj: »Kaj naj storim?« (Andrej je bil aktiven že v študentskem gibanju v zgodnjih sedemdesetih, s stališča mladega levičarskega intelektualca je polemiziral celo z Edvardom Kardeljem, in tudi pozneje, vse do dandanes, je v svoji socialni filozofiji ostal blizu marksizmu, zlasti njegovim nedogmatičnim različicam, še bolj pa tistim družbeno občutljivim, socialno-liberalnim prepričanjem, ki so bila značilna za klasike analitične filozofije, npr. za Russlla ali Popperja.) Vendar na tem mestu ne bom govoril na splošno o Andrejevi »praktični filozofiji«, saj je o njej napisal dosti manj kot o filozofsko teoretični problematiki, ampak se bom na kratko ustavil le pri neki temi iz knjige *Znanost, družba, vrednote*, o kateri sem pred leti že napisal nekoliko daljši esej, ki je bil objavljen v *Analizi* (2007). Navezujem se na Andrejevo ugotovitev, da

V znanstveni skupnosti ni osrednjega razsodnika glede resnice, temveč do nje pridemo skozi soočenje posameznih trditev s kolektivno doseženim izkustvom in z medsebojno kritiko različnih trditev, ki so lahko nastale na povsem različne načine. Porazdeljeni paralelizem znanstvenega dela se kaže tudi v odprtosti znanstvenih dosežkov vsem za to zainteresiranim ter v skrbi za ohranjanje vseh dosedanjih znanstvenih rezultatov. (Ule, 2006: 248)

Sodobna znanost, tako naravoslovna kot družboslovna, najbolje deluje kot »paralelno porazdeljen spoznavni in informacijski proces«, namreč »skozi mrežo komunikacij, po katerih znanstveniki sporočajo svoje ideje drug drugemu« (*Ibid.*: 247). Andrej v tej knjigi ugotavlja, da se *model mreže* kaže kot uspešnejši v primerjavi s klasičnimi bodisi individualnimi bodisi hierarhično strukturiranimi modeli znanstvenega raziskovanja. In to najbrž, vsaj s pragmatičnega vidika, velja za znanost tudi dandanes: dejstvo je, da zdaj, desetletje pozneje, v znanosti še bolj prevladujejo paralelno povezane raziskave skupin znanstvenikov in znanstvenic, ki jih po vsem svetu (tudi ali celo predvsem s pomočjo interneta) povezujejo skupni raziskovalni projekti, s katerimi ustvarjajo »skupno znanje«. Andrej ugotavlja, da nihče izmed njih nima popolnega uvida v celoto, kaj šele v vse posamezne detajle projekta, s katerim se ukvarjajo, kljub temu pa je rezultanta tega

skupnega znanja nova in znanstveno uspešna. Pri teh procesih »porazdeljene kognicije« je seveda bistveno tudi so-delovanje med ljudmi in računalniki itd. – Toda morda je ta slika »skupnega znanja« vendarle nekoliko preveč optimistična. *Prvič*, znanstveni dosežki, predvsem tisti, ki utirajo poti novim tehnologijam, nikakor niso »odprti vsem zainteresiranim«; zaskrbljujoč je npr. podatek, da je med največjimi investitorji v raziskave umetne inteligence vojaško-industrijski kompleks. *Drugič*, so-delovanje med ljudmi in računalniki dandanes v marsičem postaja problematično, saj poleg velikanskih prednosti prinaša tudi velike in povsem nove, doslej še neznane nevarnosti (o tem obširno pišem v svoji zadnji knjigi *O sencab*, 2015, zato tega tu ne bom ponavljal). *Tretjič* (in ne nazadnje), s »skupnim znanjem«, pri katerem nihče izmed znanstvenikov nima popolnega uvida v celoto, se izgublja prav tisto, kar je pri znanju/spoznanju še posebej dragoceno: uvid v celoto, tisti »renesančni« (v)pogled, tisti pred-moderni spoznavni *panopticum*, ki je bil skozi vsa stoletja in tisočletja eden izmed glavnih vzgibov in ciljev filozofskih iskanj. Izhajajoč iz Andrejevih misli v knjigi *Znanost, družba, vrednote* sem v svojem že omenjenem eseju o njeni tematiki postavil vprašanje, ali je in kako je »sistem mrežne komunikacije« mogoč znotraj *filozofskega* diskurza oziroma vsaj znotraj *analitične* filozofske »paradigme«. Moj odgovor je bil (in je še vedno), da je to sicer mogoče, vendar predvsem tedaj, če se v tej mrežni spoznavni komunikaciji filozofija zadovolji z vlogo meta-znanosti, ali drugače rečeno – če filozofija sama sebe omeji na filozofijo *znanosti*.

In tako smo spet pri vlogi in dometu moderne »analitične filozofije«, ki ji Andrej v vsem svojem pisanju sledi v precejšnji meri (vsekakor bolj od mene). Problem komunikacije znotraj analitične filozofije (kot »družinskega pojma«, kakor jo označi Andrej, pri tem uporabljajoč Wittgensteinovo sintagmo) osebno vidim predvsem v dveh glavnih točkah: *prvič*, analitične razprave se vrtijo in tudi izčrpavajo v načinu argumentiranja *sic et non* (»da in ne«, za in proti), s katerim so včasih kar preveč podobne sholastičnim disputom. »Skupno znanje« se tipično razcepi na dvoje, v dihotomijo (na primer med realizmom in antirealizmom, kompatibilizmom in antikompatibilizmom, konekcionizmom in antikonekcionizmom itd.), pri čemer teza in antiteza zelo redko, praktično skoraj nikoli, ne porodita neke skupne sinteze – saj bi z njo presegli in zapustili območje analize in njene logike neprotislovnosti –, še več – analitični disputi zaradi vztrajanja antagonistov pri svojih »pozicijah« praviloma ne omogočajo resnično odprte mrežne komunikacije, ki je, kot ugotavlja Andrej, tako ustvarjalna v znanosti. V filozofiji, tudi analitični, običajno vsak ostaja »pri svojem« tako rekoč do konca akademske kariere. Le nekateri močni in notranje svobodni duhovi zmorejo bistveno spremeniti svoja stališča. *Drugi*, morda še hujši problem komunikacije znotraj analitične filozofije pa je enak ali vsaj analogen tistemu v znanosti: tudi v filozofski »skupnosti« obstaja močna tendenca ohraniti neko obstoječo paradigmo, čeprav naj bi bilo bistvo filozofske odprtosti ravno v konstruktivni skepsi in (sámo)spraševanju o osnovnih, temeljnih (pred)postavkah.

Eno izmed takšnih tako rekoč »paradigmatskih« stališč v sodobni (širše pojmovani) analitični filozofiji je eksplicitni ali vsaj implicitni *naturalizem* – tudi in še posebej pri »pojasnitvi« *zavesti* (cf. Dennett), v t. i. »filozofiji duha« <*philosophy of mind*>. Andrej seveda ni kak dennettovec, daleč od tega, pa vendar poskuša na svoj način »naturalizirati« zavest oz. duha v enem svojih novejših angleških člankov z naslovom *Some reflections on the possibility of naturalizing the mind* (2015); pri tem izhaja iz kritike dosedanjih neuspešnih poskusov (npr. Batesona), da bi podali »plavzibilno teoretsko razlago emergence duha, še posebej (i) emergence interpretov znakov in (ii) emergence izkustvene perspektive [zavesti, duha], izhajajoč iz nežive narave«. Svojo lastno hipotezo Andrej sicer oddalji od pojma »emergence«, ki se je kljub vsem kritikam zdaj že tako rekoč standardno uveljavil v kognitivni znanosti (seveda v različnih variantah), kljub temu pa poskuša kognitivno-analitično »razložiti« duha, zlasti s tem, da v razlago uvede pojem možnosti, potencialnosti (*potential events* itd.). Toda osnovno vprašanje, ki se v zahodni filozofiji od starih Grkov dalje zastavlja v zvezi s »fenomenom zavesti« (in/ali duha), je ravno vprašanje, ali je sploh mogoče z neko »naravno«, tj. znanstveno razlago razložiti »notranjo izkustveno perspektivo«. Osebnostno menim, da to najbrž ni mogoče (vsaj ne na način, kakor se to poskuša v sodobni kognitivni znanosti/filozofiji), v takšnih redukcijah, če so še tako sofisticirane, pa tudi ne vidim pravega smisla. Seveda, očitno obstaja nekakšna zveza ali vsaj nekakšen »paralelizem« med mentalnimi in fizičnimi (možganskimi) procesi, vendar tudi mnogo popolnejše znanje o tej zvezi od današnjega najbrž še ne bi »raz-ložilo« *resničnosti* samega duha (in ga s tem *de facto* tudi »ukinilo« kot ontološko resničnega). Andrej seveda pozna mnoge, med seboj različne ter bolj ali manj tehtne ugovore proti redukcionizmu (od Chalmersa, Nagela idr.), katere večinoma, kolikor jaz vem, tudi sprejema, saj pri njem nikakor ne gre za neko preprosto naturalistično redukcijo zavesti na materijo, kljub vsemu pa – če se ne motim – ne pritrjuje niti idealizmu niti neki »čisti« fenomenologiji (v smislu transcendentnosti zavesti), ampak ostaja tudi v svojem zapletenem in kompleksnem poskusu pojasnitve zavesti v osnovi »analitični filozof«, ki ohranja »realizem s človeškim obrazom« (ali, morda bolje, »naturalizem z obrazom duha«?). Tudi to Andrejevo prizadevanje za ohranitev realizma in/ali naturalizma razumem in spoštujem, čeprav sam mislim nekoliko drugače (o čemer pišem predvsem v svoji knjigi *Daljna bližina neba*, 2010). Najine, nasploh naše poti so različne, pomembno pa je to, da *vzdržimo različnost in obenem znamo poiskati tiste skupne točke, ki nas povezujejo* – in teh med Andrejem in mano ni malo. Zato naj ob koncu tega zapisa navedem nekaj glavnih točk, ki so po mojem mnenju skupne Andrejevi in moji filozofski poti (ali se z njimi strinja Andrej, pa bo seveda povedal sam):

1. Razum, analitično mišljenje, ki sledi aristotelskemu aksiomu neprotislovnosti in metodološkemu načelu racionalnega spoznanja *lógon didónai* (»dati razlog«), kakor tudi kartezijskemu pravilu mišljenja *clare & distincte*, ima pomembno, še več – nenadomestljivo vlogo in nalogo v filozofiji, tako v teoriji kot v praksi, tudi v etiki,

- socialni filozofiji itd. Po drugi strani pa razum ni edina, najbrž niti najvišja spoznavna zmožnost, kot so zmotno menili (in še menijo) strogi racionalisti ...
2. Filozofija naj ohrani in nadalje razvija tesne povezave z *znanostjo* ali vsaj dialog z njo. Duh in narava sta »ob koncu dneva« vendarle *eno*, čeprav se nam na naših spoznavnih poteh kažeta kot ireduktibilno različna. Po drugi strani pa to seveda ne pomeni, da se filozofija lahko zadovolji z vlogo nekakšne »dekle znanosti«: filozofije ni mogoče reducirati zgolj na meta-*znanost* (še manj na meta-*fiziko* v dobresednem pomenu), tj. na teorijo znanosti, saj njen domet močno *presega* domet znanstvenih spoznanj, četudi na mnoga temeljna vprašanja, ki si jih je filozofija, »varuhinja vprašanj«, zastavila že pred tisočletji, še ni odgovorila in najbrž nikoli ne bo mogla odgovoriti.
 3. Filozofija je mišljenje »presežnega«, *transcendence* (namreč v najširšem pomenu, tudi »transcendence-v-imanenci«). Filozofija v mislih vselej ohranja »Vrh Gore« (ali »Središče Vrtinca/Toka«), tudi takrat, ko se s kritično mislijo od njega odvrta. Po drugi strani pa filozofija seveda ni in ne more biti (zgolj) teologija, ki »Vrh Gore«, tj. Boga, pozitivno ali negativno artikulira v mišljenju ali mistično zre vanj. Kakor filozofije ne moremo reducirati na znanost, je ne moremo zvesti (zgolj) na neko »onto-teologijo«.
 4. Filozofija se lahko vzpenja po »lestvi« spoznanja samo v *jeziku*, v logosu, toda svojega »cilja« ne more doseči brez *molka*. V tem pogledu je filozofija morda podobna umetnosti, tudi igri, čeprav je seveda ne moremo reducirati na umetnost/igro, nič bolj kot na znanost ali teologijo/religijo. Filozofija na svoji dolgi in zapleteni »poti k molku« uporablja/zahteva *lógos* (tisti grški *lógon didónai*), kajti le tako je sklenjen krog filozofskega spoznanja, na katerem sta »začetek in konec skupna«.

Naj zaključim ta prispevek z naslednjo mislijo: Andrej je eden izmed tistih filozofov, ki vedo/vemo, da je prava »mrežna komunikacija« v filozofiji mogoča šele tedaj, ko smo z medsebojnim spoštovanjem in seveda na osnovi prepričljivih argumentov zmožni, da se odrečemo nekaterim svojim tudi močno zakoreninjenim prepričanjem, svojim pred-sodkom, svojim »nevprašljivim«, dogmatskim pred-postavkam (čeprav so »delovne« predpostavke neizogibne in na vsaki stopnji spoznavne poti tudi konstruktivne). Drugače rečeno, prizadevajmo si, da se filozofski dialog iz antagonistično-sholastičnega disputa dvigne v dialektični »skupni logos« (mimogrede rečeno, za to se je zavzemal tudi znani fizik-filozof David Bohm v svoji knjigi *O dialogu*, 1971). Kajti filozofsko dozorimo šele takrat, ko naši skupni miselni sinergiji dopustimo, da »večglasno« poveže različnosti, ali še drugače rečeno – takrat ko raz-deljeni filozofski raz-govor postane po-vezani, skupni po-govor. Kdaj pa se to zgodi? Morda nikoli (vsaj ne povsem), najbrž pa se to že ves čas dogaja, le »videti moramo svet pravilno«, kot bi dejal Wittgenstein.

Literatura

- Ule, A. (2001). *Logos spoznanja: osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2015). »Some reflections on the possibility of naturalizing the mind«. V *Interdisciplinary Description of Complex Systems* 13(4), str. 501–510. Na spletu: <https://www.indecs.eu/2015/indecs2015-pp501-510.pdf> (dostop: 7. 12. 2018).
- Ule, A., v soavtorstvu z Markič, O. in Uršič, M. (2012). *Mind in Nature: from Science to Philosophy*. New York: Nova Science Publishers.
- Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. New York: Routledge. Na spletu: <http://sprott.physics.wisc.edu/Chaos-Complexity/dialogue.pdf> (dostop 7. 12. 2018).
- Mumonkan* – »Vrata brez vrat«, koani in zenovske zgodbe (1986). Prev. Cerar, V. Ljubljana, Mladinska knjiga.
- Quine, W. V. O. (1976). »Two Dogmas of Empiricism.« V *The Ways of Paradox and Other Essays*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Schelling, F. W. J. (1986). *Izbrani spisi*. Prev. Debenjak, D. Ljubljana: Slovenska matica.
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Prev. Maček, A. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.

Filozofija na prepihu: Logično-aporična dimenzija Uletove misli

Sebastjan Vörös

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V prispevku obravnavam, razdelam in razširim (samo)presežno 'filozofijo prepisnosti' oz. 'vmesnosti', ki je (implicitno) prisotna v filozofski misli Andreja Uleta. Pri tem se osredotočim zlasti na logično-aporično dimenzijo Uletove filozofije, kjer izgradnji vsakokratnega logično-metafizičnega modela oz. sistema sledi njegovo spodbitje in preseganje. Ključne vloge v tej dialektiki ne igrata ne izgradnja ne rušenje – ne konstrukcija ne dekonstrukcija –, ampak ravno *zalet vmesnosti*, ki se zgodi ob uvidu v brezpotje (molk) in sočasen pričetek izgradnje novega sistema/modela (beseda). Ule se pri tem navdihuje pri silno raznorodnih mislecih (Nāgārjuni, Kierkegaardu, Wittgensteinu itd.), ki jih vse družijo nagnjenje k nenehnemu 'zaletavanju ob meje jezika', tj. poskus, da bi se na mejah racionalne govornice in pojmovne misli dotaknili transracionalnih korenin govornice in udejanjili eksistencialno misel. Filozofija se v tej luči kaže kot *igra* – a igra z *globoko eksistencialno razsežnostjo* in ne bivanjsko prazno postmodernistično poigravanje z besedami. V srži ji gre za izgradnjo provizoričnih jezikovnih shem, ki so glede na konkretno historično danost zmožne slušatelja nagovoriti, a ga obenem s tem, ko ga napotujejo na lastne meje, osvobajajo eksistencialnih spon in omejitev. Kot taka 'filozofija prepisnosti' zahteva sovpadanje teorije in prakse: 'vmesnosti' ni dovolj samo misliti, ampak jo moramo tudi živeti.

Ključne besede: aporija, govornica, molk, nedvojiška filozofija, filozofija vmesnosti, teorija in praksa

Philosophy of In-Betweenness: The Logico-aporical Dimension of Ule's Philosophical Thought – Abstract

The article portrays the (self)transcending 'philosophy of in-betweenness' that is implicit in some areas of Andrej Ule's philosophical thought. Specifically, it focuses on the logico-aporical dimension of Ule's philosophy: on an ongoing dialectical process, in which the construction of a given logico-metaphysical model or system is followed by its undermining and transcendence. The emphasis in the dialectic is neither on construction nor on destruction, but rather on *the impetus of 'in-betweenness'* which accompanies the insight into the aporetic 'impasse' (*silence*) and the corresponding development of the new model/system (*word*). Ule draws his inspiration from a wide variety of thinkers (Nāgārjuna, Kierkegaard, Wittgenstein, etc.), who all share the seemingly insatiable drive of 'running up against the limits of thought', i.e. of getting to the limits of rational language/thought and embodying its transrational/existential roots. Philosophy, then, is akin to a game – but a game with deep existential import, and not

merely existentially vacuous tinker-toying with words: it erects provisional linguistic frameworks that are capable of grabbing the reader's/listener's attention, yet – by pointing to, and moving beyond, their utmost limits – it also sets the reader/listener free from their existential bounds. As such, the 'philosophy of non-duality' demands a coincidence of theory and practice: it is not enough to think the 'in-betweenness', one has to live it as well.

Keywords: aporia, speech, silence, non-dual philosophy, philosophy of in-betweenness, theory and practice

»Ti, ki verjamejo v substancialnost, so kot krave;
oni, ki verjamejo v praznino, so še hujši.«
(Saraha, 8. stol.)

O (samo)preseganju, prvič

Veličina nekega misleca se kaže vsaj v dvojem: (i) zmožnosti, da preči spore in razhajanja, ki hromijo disciplino, znotraj katere deluje, in (ii) zmožnosti, da v nekem smislu – v svojih najboljših trenutkih – z lastno mislijo preseže celo samega sebe. V krajši razpravi, ki sledi, bom poskušal pokazati, da temu dvojnemu kriteriju zadostijo vsaj nekateri vidiki večplastne filozofije Andreja Uleta. Prvič, čeprav je Ule marsikomu znan prvenstveno kot *analitični* filozof, je takšna oznaka problematična, če ne celo zavajajoča, saj njegov obsežni opus odraža globoko poznavanje in ustvarjalno rabo najrazličnejših filozofskih tradicij in avtorjev. In čeprav nedvomno drži, da je Ule *izhajal* iz analitične tradicije in se je v svojem strokovnem delu ukvarjal pretežno z vsebinami, ki so v nepovedni delitvi na analitično in kontinentalno filozofijo veljale za branik prve (logika, filozofija jezika, filozofija znanosti in spoznavna teorija), pa je zlasti za njegova poznejša dela značilna izrazito *postanalitična* in *interkulturalna* naravnost. Tako denimo ni redko, da v isti razpravi vidimo, kako Frege, Dennett in Nagel vstopajo v dialog s Hartmannom, Husserlom in Heglom na eni ter Nāgārjuno, Śāṅkaro in Dōgenom na drugi strani (Ule, 2008; 2015a; 2015b). Kreativno preseganje zastarelih razprtij in razhajanj, h kateremu pozivajo številni sodobni avtorji (npr. Dan Zahavi, Markus Gabriel itd.), je pri Uletu, vsaj v njegovi poznejši filozofiji, *pred*-postavljeno, tj. postavljeno v *sámo* filozofsko izhodišče: ne obstajata dve tradiciji – obstajata le *dobra* in *slaba* filozofija. V tej luči postane še toliko bolj povedno Uletovo dobro znano, domala vseživljenjsko navdušenje nad Wittgensteinom, avtorjem, ki ne le da si ga lastita obe 'zahodni' tradiciji, temveč se je v zadnjem času izkazal kot primerno izhodišče za konstruktiven dialog z nekaterimi tokovi v 'vzhodni' filozofiji.

Omemba Wittgensteina pa nas že privede k drugi točki, namreč ugotovitvi, da je za Uletovo filozofsko misel značilno nenehno (*samo*)preseganje, in sicer tako na zavestni kot nezavedni ravni. *Zavestno* (samo)preseganje je tesno povezano z Uletovim črpanjem

navdiha pri avtorjih, kot so Kierkegaard, Nāgārjuna in Wittgenstein, ki jih vse družijo nenehno »zaletavanje ob meje jezika«, tj. poskus, da bi se na mejah *racionalne* govornice in *pojmovne* misli dotaknili *transracionalnih* korenin govornice in udeležili *eksistencialno* misel. Hkrati pa je Uletovo (samo)preseganje v nekem smislu *nezavedno*, saj se zdi, da njegova misel marsikdaj 'prehiti' samo sebe: čeprav že omenjeno »zaletavanje ob meje jezika« v njegovi filozofiji vseskozi igra pomembno vlogo, ostaja nesistematično, nedodelano ali bolje – *omahljivo*. V nekem oziru se zdi, da Ule ostaja *razpet* med gradnjo in rušenjem, pri čemer ta razpetost ni vselej nasledek načrtno (metodološke) *razprtosti*, temveč vsaj občasno daje vtis osebne (eksistencialne) *razdvojenosti*.

Namen tega prispevka je tako med drugim zagrabititi modroslovnega bika, ki ga je porodila Uletova misel, čvrsto za rogé in pokazati, katere miselno-bivanjske globine se razpirajo ob njegovem topôtu. Pri tem bom izhajal iz nekaterih Uletovih manj znanih spisov, zlasti iz *Razumnega govora in mističnega molka* (2013) in *Zaletavanja v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu* (2014), ki nudita dobre nastavke za razmislek o (samo) presežnih razsežnostih filozofije.

Preden se lotimo dejanskega pretresa, pa se za hip pomudimo ob še eni pomenljivi vzporednici z že večkrat omenjenim Wittgensteinom. Videti je namreč, da je status, ki se drži omenjenih besedil med Uletovimi bolj ortodoksno-analitičnimi kolegi, podoben statusu, ki si ga je zadnjih nekaj strani *Logično filozofskega traktata* (LFT) prislužilo med Wittgensteinovimi zgodnjimi interpreti. Če že niso povsem prezrta, pa so praviloma sprejeta z rahlim nelagodjem – ah, vsi imamo svoje *razvade* in *posebnosti*: Kepler je imel svoja platonska telesa, Newton alkimijo, pa naj imata še Wittgenstein in Ule svojo mistiko! Šlo naj bi torej za nekakšne zabavljive *odklone*, ki sicer mečejo nekoliko čudnaško luč na Uletovo 'resnejše' delo, a so sami po sebi brez globljih filozofskih implikacij. Menim, da je takšno stališče zmotno: tako kot Wittgensteinove izjave o mistiki niso le sad nepremišljene vznesenosti, temveč ponujajo ključ za pravilno razumevanje narave in namena celotnega LFT, je tudi 'duhovno-mistični' del Uletovega kanona nepogrešljiv za pravilno razumevanje njegovih logično-spoznavnoteoretskih besedil.

Med molkom in besedo: človek kot bitje na prepihu

Ena od rdečih niti, ki se vijejo skozi Uletovo filozofijo, je vztrajno preizpraševanje *mejá jezika in misli*: kako v jeziku zastaviti in odgovoriti na vprašanje o mejah izrekljivega, kako z mislijo premeriti meje misljivega? Wittgenstein je v enem od svojih znanih pomenkov s člani Dunajskega kroga tovrstno zadevanje racionalnega jezika ob lastne pogoje možnosti označil kot »nagnjenje k zaletavanju ob meje jezika«: »Vzemimo npr. čudenje, da kaj obstaja. Tega čudenja ne moremo izraziti v obliki vprašanja in nanj ne moremo odgovoriti. Vse, kar bi lahko dejali, je *a priori* goli nesmisel. In vendar se *zaletavamo ob meje jezika*.« (v Waismann, 1984: 68; moj poudarek).

Tovrstni zaleti so tesno povezani z vprašanjem o naravi in vlogi filozofije, odgovori nanje pa so igrali pomembno, če ne kar odločilno vlogo v razdoru, ki je v prvi polovici dvajsetega stoletja razdvojil telo zahodne filozofije. So meje filozofske govornice meje racionalnega diskurza? Je filozofska misel prvenstveno racionalna (torej logična) misel? Ne gre toliko za to, *ali* igra racionalni diskurz *kakršno koli* vlogo v filozofiji – glede tega je *večina* filozofov na tej *in* oni strani ločnice, najsi nekateri ob tem še tako zavijajo z očmi, enotnega (pritrilnega) mnenja –, temveč prej za to, kako *daleč* seže njegov domet in kako *globoko* more prodreti njegov vpliv. To je polje, na katerem so lomili kopja že Hume, Kant in Hegel, pozneje pa – v znameniti seriji medsebojnih zbodljajev – Carnap, Cassirer in Heidegger, toda zemlja, čeprav dodobra prepojena z modroslovno krvjo, ostaja pusta in kliče po obdelavi.

A pri vsem tem ostaja nesporno vsaj tole: filozofija se udejanja *v* govornici in *skoznjo*. Kakor koli že pojмимо samo naravo govornice, kakršen koli že je naš stav do njenega odnosa z (racionalno) mislijo in tega, do kod seže in kaj more izraziti, *filozofiranje* – tudi filozofiranje o *naravi* govornice – *se godi v govornici*. In kot tako se po eni strani – z ozirom na to, kar ga z vsemi preostalimi jezikovnimi dejavnostmi (mitologija, pesništvo, znanost¹) *povezuje* – pokorava njenim primordialnim ritmom, njenim plimam in osekam; po drugi strani pa je – z ozirom na to, kar ga od preostalih jezikovnih dejavnosti *ločuje* – poklicano te prvobitne ritme misliti in ubesedovati. Toda – *kako* se tega lotiti, ne da bi omenjeni klic že v osnovi zatrli (in jezik preprosto privzeli kot neprekoračljivi horizont smiselnosti), ali nanj odgovorili z nerazumljivim blebetom (in jezik naredili za lutko naših vsakokratnih idiosinkrazij)?

Ule se na klic odzove z orisom najosnovnejše ravni izrekanja, neizbrisne *dialektike med besedo in molkom*: »Molk rodi govor. Govor rodi molk. Govor rodi besede skozi molk, molk rodi molk skozi govor« (Ule, 2013: 76).² Mreža govornice se vseskozi razgrinja na ozadju nerazdružljivega prepleta besede in molka – je torej že v sami osnovi preprežena z rekljivostjo in nerekljivostjo, ki druga drugo medsebojno omogočata. Vendar pa omenjena vidika nista polarni nasprotji, med katerima govornica vznika kot spravna gesta, temveč sta sprijeta v tesno sprepletano organsko tkivo – kljub svoji *drugosti* sta si *neizmerno blizu*. Nobeden si ne lasti primata (ne v historičnem ne v ontološkem smislu), nobeden ni upravičen do absolutne samobitnosti, hkrati pa nista nikoli zlita v eno, njun (so)utrip nikoli scela ne sovpadе: v molku pozvanja beseda, v besedi šepeta molk.

1 Dejstvo, da jih omenjam v isti sapi, še ne pomeni, da jim pripisujem enak epistemski status (daleč od tega). Na tej točki je pomembno zgolj to, da se na najgloblji ravni – kot domene ali sfere rekanja – vsa pokoravajo temeljnemu utripu govornice.

2 Ule je v svoji terminologiji nekoliko nenatančen: če 'govornico' včasih prikazuje kot tisto, kar vznika iz dialektike med 'besedo' in 'molkom', pa jo drugič preprosto izenači s prvo (in/ali 'jezikom') in protipostavi drugemu. Sam bom poskušal v razpravi dosledno slediti naslednji klasifikaciji: 'govornico' razumem kot celotno paletto (samo) izrazno-sporazumevalnih dejavnosti, ki so tako verbalne kot neverbalne narave in torej zajemajo tako jezikovne/lingvistične ('beseda') kot nejezikovne/nelingvistične ('molk') prvine. Po tem pojmovanju se govornica poraja iz sozvočij 'besede' in 'molka' ter je ni mogoče zvesti na zgolj eno komponento te neskončne dialektike.

In vendar je Ule v svojem orisu za *spoznanje* prekratek: kakor da bi ga obleka modroslovca, ki jo je moral nositi vsa ta leta, obežila do te mere, da ga njegova izvajanja vselej prekucnejo *na stran besede*.³ Tako denimo izrecno izpostavi, da »ni *zadnjih besed*, ki bi jim sledil le molk«, in da »ni *prvih besed*, pred katerimi bi bil le molk«, temveč vsak molk, ki pred- ali po-hodi besedi, že »naznačuje prikrito, *molčečo besedo, molčečo misel*« (*Ibid.*). In nadalje, da je »molk vse kaj drugega kot odsotnost jezika« in da gre vselej že za »molk v jeziku«. Celo mistični molk »ni molk zunaj jezika, zunaj govora«, saj nas ravno »govor in jezik privedeta do njega« (*Ibid.*: 90). Do te točke je Ule v svoji izpeljavi dosleden, tukaj pa miselni korak klecne: umanjka namreč sorodna refleksija o hrbtni (senčni) strani polja govorice. Kakor ni prve in končne besede, tako ni niti prvega in končnega molka – vsaka beseda je uglasena na *utrip tišine*, je v nekem smislu *ubesedeni molk*. In nadalje, kakor molk ni odsotnost besede, ampak molk-v-besedi, tako tudi beseda ni odsotnost molka, ampak *beseda-v-molku*: če je tudi najtemnejši mistični molk zapisan besedi, saj nam ga le-ta lahko predoči, pa je tudi najjasnejša filozofska ali znanstvena beseda zavezana molku, saj se iz njega pne in se v njem poraja.

Toda če je Ule v svoji refleksiji le za las zgrešil nakazano 'vmesnost', če ga je razmislek pahnil iz krhkega ravnotežja 'ne-dvojiškosti', pa že čez nekaj vrstic *njegova misel prebiti samo sebe* in postoji v zgoraj očrtani *sorodnosti-v-raznolikosti*:

[Beseda] in molk pripadata biti človeka. Dejal sem [beseda] in molk, ne samo eden od njiju. Le oba skupaj v *nedokončljivi igri besed in molka* sta zadevi [govorice]. Prav zato ne moreta niti [beseda] niti molk opisati, izreči naše biti, temveč se ta kaže *skozi njuno nenebno diskurzivno igro*. (*Ibid.*: 91; moji poudarki)

Skozi to neodjenljivo igro med besedo in molkom se namreč razodene, da je človek kot *bitje govorice* v najgloblji instanci *bitje na prepihu*, bitje, skozi katerega brijejo vetrovi molka-v-besedi in besede-v-molku.

Med eksaktnostjo in avtentičnostjo: filozofija 'prepišnosti'

Vse kaže, da so ob to 'prepišnost' trčili vsi filozofski tokovi dvajsetega stoletja. Obnjo je trčila analitična filozofija v svojih najboljših ali vsaj najiskrenejših trenutkih, ko se je ovedla dvojiških pasti, v katere nas rade zapletejo strukture jezike. Obnjo je trčila fenomenologija, ko je poskušala na različne načine pojmiti in ubesediti nedvojiškost, ki preči tradicionalne razdore znotraj človekove biti (um/duh, zunaj/znotraj itd.). Obnjo sta trčili dandanes malo znani konstruktivistična filozofija in kibernetika drugega reda, ko sta se ovedli neizbrisljivih paradoksov, ki se porajajo v samonanašalnih sistemih. In ker

3 Bodimo pozorni: ni problematično to, da – kot filozofi – *začnemo* pri besedi; problematično je, če tudi *končamo* pri njej (in *ne* pri dialektiki med besedo-v-molku in molkom-v-besedi). Za nekoga drugega, ki bo nemara začel pri molku (gl. predzadnji razdelek o odnosu med filozofijo in mistiko), velja podobno: tudi on ne sme obsedeti v tišini, temveč mora prek soočenja z besedo pristati v prepišni govoric *med* obojim.

se rado primeri, da soočenje z 'neulovljivim' spremljata osuplost in jecljanje, nemalokrat slišimo, da je filozofija dvajsetega stoletja filozofija v krizi. Toda to ne drži povsem: prej gre za to, da so napokale stene starih metafizično-epistemoloških stavb in so skozi zaveli vetrovi, ki v nas vzbujajo spoznavno-bivanjski nemir. Filozofija dvajsetega stoletja je filozofija, ki se je zastrmela v brezno in se sedaj ne zna otresti tesnobne vrtočlavitice, ki jo je ta pogled vzbudil v njej. Filozofija dvajsetega stoletja je *filozofija na prepibu*.

Toda 'prepišnost' ne pomeni nujno krize. Postavitev enačaja med prvo in drugo je mogoča le toliko, kolikor vztrajamo pri krčevitem, ali bolje – *zakrčenem* upiranju okoliščinam, v katerih smo se znašli: dokler grabimo za starimi oporišči in hllastamo za minulimi pôroki, se nam bo prepišnost zdela kot nekaj, kar nam je bilo naloženo kot breme, ki se ga moramo znebiti, in ne kot nekaj, kar nam je bilo podarjeno kot priložnost, ki jo moramo do kraja za- in iz-živeti. Filozofija dvajsetega stoletja je tako poklicana *misliti in živeti 'prepišnost', v kateri se je znašla*, poklicana je narediti miselno-eksistencialni prostor za (spregledano) *vmesnost*, ki preči stare metafizično-epistemološke antagonizme. To pa med drugim pomeni tudi narediti prostor za *novo govorico* – govorico, ki bo 'besedila molk' in obenem 'molčala besedo'.

Z veliko mero previdnosti bi lahko zatrdili, da je bila ena od ključnih težav, ki so pestile najrazličnejše poskuse mišljenja 'vmesnosti' v filozofiji dvajsetega stoletja, ta, da vzpostavitev 'govorice prepišnosti' ni nikoli prerasla na raven disciplinirane, metodične refleksije. Bilo je sicer veliko *nastavkov* zanjo, ki pa so bodisi (nehote) zdrknili v to ali ono skrajnost bodisi so ostali nedodelani (na ravni programatskih osnutkov). Zgodnji Wittgenstein se je npr. s prepišnostjo soočil tako, da *jo je izrinil v polje molka*: ker v LFT hrbtenico govornice tvori (dvojiška) logika, se lahko (nedvojiško) 'mistično' (po)kaže zgolj na njenih mejah, v njenih razpokah. V domeno prepišnosti lahko vstopimo le tako, da govorico, pojmovano kot domeno racionalne besede, napnemo do skrajnih meja, in ko je tik na tem, da počí, pokažemo neizrekljivi (mistični) 'onstran', iz katerega se poraja. Do konca domišljena racionalna beseda se tako iz-pne v eksistencialni molk: »Moji stavki nudijo pojasnitev s tem, da jih bo tisti, ki me je razumel, na kraju spoznal za nesmiselne, ko se bo skozi – na njih – povzpél iz njih. (Mora tako rekoč odvreči lestev, ko je splezal po njej.)« (Wittgenstein, 1976: 6.54)

Po drugi strani pa je denimo fenomenologija poskušala prepišnost *vpeti v polje besede*, in sicer bodisi z razširitvijo pomena določenih tradicionalnih izrazov – npr. 'zavest', 'ego' in 'subjektivnost' (Husserl), 'telo' in 'meso' (Merleau-Ponty) – bodisi z uporabo nove, filozofske neobremenjene terminologije – npr. z novotvorjenkami na gosto prepreženo Heideggerjevo mišljenje biti. S takšnega gledišča se beseda rojeva v razpokah izkustveno-bivanjskega molka, v najglobljih, komajda izgovorljivih globočinah fenomenološke *epoche*: vsak govor je vselej že (besedni) *od-govor* na (molčéči) *na-govor*, vsak izraz je poskus ubeseditve neizrazljivega.

Če torej zgodnji Wittgenstein '*molči besedo*', pa fenomenologija '*besedi molk*'. Seveda moramo nemudoma poudariti, da je naš prikaz izjemno poenostavljen: ne le da so vsi

omenjeni avtorji že v izvornih zastavitvah vsaj posredno tematizirali tudi manjkajoči vidik (Wittgenstein 'besedovanja molka', Husserl, Merleau-Ponty in Heidegger pa 'molčanja besede'), temveč so se *prav vsi* – tudi Husserl – kaj kmalu ovedli asimetričnosti in posledično neustreznosti svojih prvotnih rešitev ter se lotili iskanja odgovorov, ki bi jih pomaknili bližje eksplicitnejši tematizaciji 'vmesnosti' (Wittgensteinove 'jezikovne igre' in 'življenjske oblike', Husserlov 'življenjski svet', Merleau-Pontyjeva 'kiazma' itd.).

Ravno spričo nezadostnega poudarka na 'vmesnosti' pa sta bila oba prikazana pristopa deležna svojiskih odklonov. Če molk izrinemo na obrobje besede, se lahko zgodi, da znanosti, vede in vsa preostala besedi (*logosu*) zapisana 'slovstva' (psiholo*gija* kot duše-*slovje* ipd.) nanj preprosto pozabijo; če pa besedo docela prepojimo z molkom, se lahko zgodi, da se naša govorica, kot se je to zgodilo nekaterim orto-heideggerjancem in/ali hiper-derridajevcem, prelevi v komajda razumljivo žlobudranje. V prvem primeru je prepisnost zatrta *v imenu eksaktnosti*, v drugem *v imenu avtentičnosti*; prva jo pozabi, druga odblebeta. Toda kakor 'eksaktnost' ne pomeni nujno najbolj *natančne*, pa tudi 'avtentičnost' ne pomeni nujno najbolj *pristne* govornice. Obe slepita: prva z jasnostjo metode, druga s temotnostjo iracionalizma; prva pogled utesnjujoče omeji, druga ga do obisti razprši.

Med logiko in aporijo: filozofija kot igra

Če se sedaj znova vrnemo k Uletovi filozofiji, vidimo, da se v njenem nenehnem, četudi mestoma nestanovitnem in opotekajočem se soočanju z mejami razuma in jezika odraža goreča želja po preseganju očrtanih skrajnosti: zadušljive jasnine eksaktnosti na eni in razpuščene tmine avtentičnosti na drugi strani. To preseganje pa je, kot izpostavi Ule, mogoče samo skozi »nedokončljivo *igro* besed in molka«, skozi »živi jezik«, ki nam »posreduje bit in odnos do biti« (Ule, 2013: 91; moj poudarek). Še več, živa govorica kot tisto, kar nam posreduje bit in odnos do biti, je *moment te biti same*, v njej »se bit posreduje sama sebi«, saj se sicer »ne bi mogli *igrati z jezikom, govorom in molkom*, ne bi bila mogoča umetnost, zlasti ne poezija« (*Ibid.*; moj poudarek). Na tej točki se Ule še najbolj približa eksplicitni tematizaciji prepisnosti, ki mu tako neusmiljeno diha za ovratnik in ga peha do skrajnih meja rekljivosti in misljivosti:

Bit tu seveda pomeni tako 'da je' kot 'da ni' – je logični prostor obeh, zato je vsak odnos do biti obenem tudi odnos do nebity in obratno. [...] Bit in nič se torej srečujeta v odnosu ljudi do biti. Ta odnos je nujno ambivalenten in paradoksalen, zato je logični prostor nebity prostor paradoksa, torej tudi prostor preseganja logike, preseganja jezika in mišljenja. (*Ibid.*)

Prepisna (nedvojiška) govorica je odraz *prepisne (nedvojiške) ontologije* – je tisto, kar ji podeljuje teksturo, a hkrati iz nje vznikata: v igri med besedo in molkom se odraža in udejanja igra med bitjo in ničem. Govorica vmesnosti se lahko poraja samo na horizontu ontologije vmesnosti: da bi ohranila posluš za na-rek (ne)biti, mora biti mračna, ne da bi

bila mračnjaška; da bi mogla (ne)bit iz-reči, mora osvetljevati, ne da bi slepila. Ali drugače: biti mora pristna, ne da bi zdrknila v razpršeno 'avtentičnost'; biti mora rigorozna, ne da bi klonila pred udušljivo 'eksaktnostjo'.

Poti do takšne govornice in ontologije je več – ta, ki jo v svojih poznejših delih ubira Ule in ki se ji bomo nekoliko podrobneje posvetili v nadaljevanju, je le ena od možnih. Kot rečeno, so metodološki nastavki zanjo pri Uletu zvečine nesistematični in jih najdemo razpršene po različnih besedilih, še najbolj pa pridejo do izraza v njegovem načinu pristopa k filozofiranju. Tega bi lahko označili kot poskus udejanjanja *logično-aporične dialektike*, tj. dialektike, ki jo označuje bržkone neskončen proces, v katerem izgradnji logično-metafizičnega modela ali sistema, uglasenega na ritme specifičnega historičnega (družbeno-kulturnega) konteksta, sledi zaletavanje ob njegove skrajne meje in – ob pogledu na brezpotna brezna, ki se ob tem razprejo pod nogami razuma – njegovo eventualno preseganje. Ključne vloge pri tem ne igrata ne izgradnja ne rušenje – ne konstrukcija ne dekonstrukcija –, ampak ravno *zalet vmesnosti*, ki se zgodi ob uvidu v brezpotje (molk, nič), in sočasen pričetek izgradnje novega sistema/modela (beseda, bit). (So)utripanje besede in molka postane tako ubrano s (so)utripanjem biti in nič, oba pa sta uglasena na melodijo prepisnosti.

V (samo)presežni Uletovi misli – misli, ki tako rada ubeži sama sebi – se filozofija kaže kot *igra* – igra z globoko bivanjsko razsežnostjo, ki pa ni istovetna bivanjsko izpraznjenemu poigravanju z besedami. V srži ji gre za izgradnjo provizoričnih jezikovnih shem, ki so glede na konkretno historično danost zmožne slušatelja nagovoriti, a ga obenem s tem, ko ga napotujejo na svoje meje, osvobajajo lastnih spon in omejitev. Kar Ule pove za Wittgensteina in Kierkegaarda, potemtakem velja tudi za njegovo filozofijo, namreč da moramo neodjenljivo nagnjenje k zaletavanju ob meje jezika v njej razumeti v kontekstu razreševanja avtorjevega eksistencialnega položaja:

Nemočno zaletavanje v absurd se v tej optiki izkaže za nujno posledico določene-ga pogleda na jezik in življenje, namreč pogleda, ki v življenju in jeziku vidi zgolj sosledje dogodkov in opisov dejstev ter spregleda, da imajo določeni dogodki in izjave pomen, ki se *pokaže* šele tedaj, kadar te dogodke *ovrednotimo* glede na *celoto nekega življenja ali svetovnega poteka* in te izjave spremljata celostni način življenja in celostno stališče do sveta. (Ule, 2014: 180)

V ušesih tistega, ki nima posluha za molk, bo okamenela vsaka beseda – zato je nujno, da jo napnemo do skrajnih meja, da se razpoči v tišino brezpotja; v duhu tistega, ki črti besedo, pa bo okamenel vsak molk – zato je nujno, da ga presvetlimo z glasom logike. Govornica ne sme biti prikrajšana ne za eno ne za drugo, ne za besedo ne za molk: kakor hitro okameni v besedo, postane algoritem in izgubi zmožnost prisluškovanja nič; kakor hitro utone v molku, postane blebet in preneha izgovarjati bit. Samo tako je mogoče *v molku in besedi udejanjati »celostni način življenja«, »celostno stališče do sveta«.*

Med mistiko in metafiziko: o (samo)preseganju, drugič

Toda kaj pomeni, da moramo zaletavanje ob meje jezika razumeti v eksistencialnem kontekstu? Da bi to postalo razvidneje, pojdimo še korak naprej in si oglejmo opisana ekstrema nekoliko поблиže. Izkaže se, da sta si kljub vsem površinskim nasprotjem v nekaterih ozirih veliko bolj podobna, kot se sprva zdi. Ena od točk, ki družiti 'malikovalce besed' in 'malikovalce tišine', so *neizsanjane sanje o temelju oz. podstati*. Če prvi, zaslepljeni s sijem eksaktnosti, spregledajo temno ozadje, na katerem se ta sij izrisuje, pa drugi, opiti od črnega vina avtentičnosti, bežijo pred še tako blagimi žarki svetlobe. Če se prvi v iskanju varnega pristana *objektivnosti* radi spogledujejo z racionalizmom in scientizmom, pa se drugi s poudarjanjem neizbežnosti *subjektivnosti* zatekajo k relativizmu in nihilizmu. *Ukročena govorica* je odraz *ukročene ontologije*: malikovalci besede grabijo za (popredmeteno) bitjo, malikovalci molka za (popredmetenim) ničem. In čeprav oboji poudarjajo, da njihova govorica stoji na pogorišču subjekta, pa ravno krčevita objektivacija priča, da so oboji še kako ujeti v njegovo kletko. Kjer je namreč *pred-met*, je tudi *tisti nekdo, ki meče predse* – tisti preganjeni *samo-stalnik*, ki mu je filozofija dvajsetega stoletja že ničkolikokrat brala osmrtnico, a se je nato vedno znova znašla v njegovem primežu.

Težava, ki jo vidim, je, da je zahodna filozofija v dvajsetem stoletju ostala zvečine ne le *teoretska*, temveč pogosto tudi *sterilno akademska* veda: čeprav je o pasteh subjektivnosti in nujnosti njenega preseganja veliko pisala, je to preseganje le redko poskušala *sistematično udejanjiti* na ravni *prakse*. S tem pa ne mislim (vsaj izključno oz. prvenstveno ne) *politične* prakse – različnih teoretsko (ideološko?) pogojenih političnih akcij, ki so se kljub deklariranemu svetovljanstvu in solidarnosti izkazale za izjemno ozkogledne in trdosrčne –, ampak antični ideal filozofije kot *načina življenja*. Preprosto ni dovolj, da subjektivnost presežemo na ravni predmeta, dokler ostane določujoč dejavnik našega *modus vivendi*. Da bi *ново гледище* (nov konceptualni okvir) postalo *ново stališče* (nova življenjska oblika), ni dovolj samo *misliti* drugače, ampak drugače tudi živeti.

Ko pravim, da je filozofija vmesnosti s svojim logično-aporičnim zaletavanjem ob meje jezika brezšivno vpeta v eksistencialni horizont – da iz njega vznikata in v njem izzveneva –, s tem mislim, da omogoča *dvostransko samo-preseganje*: poleg preseganja vsakokratnega miselno-jezikovnega sistema (*pred-meta*) omogoča še sočasno preseganje njegovega molčečega sidrišča (*pod-stati*). V že omenjenem zaletu vmesnosti pride do so-utripa subjektivnosti in objektivnosti, v njem se razkrijeta so-porojenost in so-določenost mene (notranjosti) in drugega (zunanosti). Filozofija vmesnosti je v tem oziru polnokrvna *anarhična* filozofija – filozofija brez temelja (*arhe*), brez trdnih tal, na katerih bi lahko (po)stala –, hkrati pa je to filozofija, v kateri teorija nujno sovпада s prakso. Prav to je ozadje, na katerem moramo motriti dve Uletovi dolgoletni in na

videz protislovni ljubezni: logiko in budistično meditacijo. Dozdevna protislovnost izgine – ali bolje, postane *smiselna* –, če vzamemo v obzir pravkar povedano: filozofija vmesnosti zahteva sovpadanje teorije in prakse, je *mišljenje in življenje* prepisnosti.

Dejali smo: breztalna govorica kot igra besede in molka je brezšivno vpeta v tok življenja. Da bi se ognili morebitnim nesporazumom, pa velja poudariti, da eksistencialni horizont *ni* nek *nov*, *od govorice ločen temelj*. Govorica je resda odraz človekove (ne)biti, a nam je slednja, kot smo videli, hkrati posredovana v in po njej. To pomeni, da govorica *ni* zgolj *nosilec* že vnaprej izgotovljenega (notranjega) pomena – medij, ki posreduje pomenske atome, iztaknjene iz naše duševnosti –, hkrati pa *ni* poslednji in brezprizivni *tvorec* (zunanjega) pomena – projektor, ki v podivjanem plesu označevalcev in označen- cev ustvarja svet. (Ne)bit kliče h govoric in se v njej udejanja; a ker se vselej udejanji na specifičen način, so ton, barva in tekstura vsakokratnega klica vselej nekoliko drugačni in pozvanjajo na svojstven način. Kakor molk in beseda, tako tudi (ne)bit in govorica: kljub organski prepletenosti nikoli scela ne sovpadeta. Vsak preplet se zgodi v razkoraku; vsak razkorak v prepletu.

Filozofija vmesnosti tako odpira vrata plodovitemu dialogu s še eno 'breztalno' tradicijo, ki pa se je eksistencialne prepisnosti lotila z druge – praktične – strani, namreč *mistiko*. Ta tradicija, ki je, kadar ni docela prezrta, praviloma položena v Prokrustovo posteljo in tam deležna bodisi mitizacijskega natezanja ali demonizacijskega krčenja, gradi na *konkretnih* (kontemplativnih, meditativnih itd.) *tehnikah samopreseganja*, ki pomagajo nedvojiškost *udejanjiti*. Zanimivo je, da se mistika pri iskanju ustrezne govorice prepisnosti sooča s podobnimi težavami kot filozofija, a ker v nasprotju s filozofijo, ki je prvenstveno zapisana besedi, vanjo vstopa s polja molka, imajo te težave svojstveno dinamiko (za več o tem glej Vörös, 2014). Filozofija vmesnosti s svojo prepisno govorico kot igro besede in molka pokaže, da je 'šolniška' razlika med filozofom kot 'bitjem besede' in mistikom kot 'bitjem molka' zgolj razlika v poudarku, ne pa 'v stvari sami'. Opozarja na *pragmatičnost* vseh tovrstnih razmejitvev, ki so sicer lahko koristen orientir po življenjskih prostranstvih, a so v zadnji instanci *kontingentne*. Ali kot to misel lepo izrazi Ule:

Mistični Nič, filozofsko, pa tudi pesniško Neizrekljivo dejansko presega(jo) tako [besedo] kot molk, prav zato lahko živi z obema in v obeh, vendar [beseda] in molk tega Niča, tega Neizrekljivega nikoli ne zajameta. Kar nam preostane na poti jezika, je vztrajno usmerjanje govora v stran od njunih utečenih poti, v stran od strastne vezanosti govora na samopredstavitev subjekta, na vladanje nad predmeti, mislimi in željami, v stran od prav tako strastne vezanosti molka na odsotnost, umik, nemoč. Namesto utečenih poti jezika se tiho razvija posluš za to, kako je biti govoreč, kako je biti molčeč. In kdaj pa kdaj se nam približa spoznanje, da je prav to *resnični govor* in *resnični molk*. (Ule, 2013: 91–92)

Za konec

V prispevku sem poskušal na kratko in v nekaj grobih potezah očrtati 'filozofijo vmesnosti', ki se izrisuje v Uletovih poznejših delih. In čeprav se večkrat zdi, da Ule v polje 'nedvojiškosti' ne vstopa (vselej?) hoté, temveč ga tjakaj vedno znova peha (samo)presežnost lastne filozofije, je nesporno, da gre za polje, ki pomembno, če ne kar usodno kroji dinamiko njegove misli in določa tako njegovo razumevanje filozofije kakor tudi njegov (miselno-praktični) pristop k njej. Še posebej zanimivo bo videti, kako mu bo v pravkar očrtani horizont logično-aporične dialektike uspelo vpeti 'mišljenje duha', s katerim se intenzivno ukvarja v zadnjih letih (prvi razmisleki so bili objavljeni v Ule (2015 a, b)): mu bo koncept duha pomagal pri eksplicitni tematizaciji prepisnosti ali bo znova zdrsnil iz nje (gl. npr. kritično refleksijo v Kordeš (2015), Markič (2015), Vörös (2015))? Toda naj bo s tem tako ali drugače, nesporno je, da vrata, ki jih je s svojo filozofsko mislijo odškrnil Ule, vodijo k vsebinam in vprašanjem, ki si nedvomno zaslužijo nadaljnje obravnave.

Za zaključek le še za hip postojmo ob morebitnem ugovoru, da je že sama ideja o govorici prepisnosti kot dialektiki med besedo-v-molku in molkom-v-besedi pravzaprav enostranska (tj. *medialektična*), saj pomeni kapitulacijo razuma in nedopustni zdrs v mračnjaški blebet. Prvič, menim, da sta jasnost in analitičnost Uletovih nemara (naj)bolj znanih del že dovolj jasen kazalnik, da ta ugovor ne vzdrži. Ne pozabimo: za prepisnost je značilna hoja po rezilu britve med jasnostjo logike na eni in temnostjo avtentičnosti na drugi strani, kar pomeni, da *jemlje resno tako prvo kot drugo*. Ali če to povemo po wittgensteinovsko: lestev logike je mogoče odvreči šele, ko smo jo do kraja preplezali – in nič prej! Drugič – in še pomembneje –, ni vsaka govornica, ki ni razumska, hkrati že iracionalna. Ne nazadnje tudi razum ne more utemeljiti samega sebe, pa zaradi tega še ni nujno *v navzkrižju* s samim sabo. Ali kot je to lepo ubesedil Goethe:

Velika razlika je, če stremim iz svetlobe v temo ali teme na svetlobo; ali se tedaj, ko mi jasnost ne ustreza več, skušam oviti v neko določeno zamračitev, ali pa skušam v prepričanju, da *počiva jasnost* na nekem *globokem, težko razberljivem temelju*, iz tega vedno težko izgovorljivega temelja izvleči toliko, kolikor je mogoče. (Goethe v Otto, 1993: 90)

Literatura

- Kordeš, U. (2015). »A Better Metaphor for Understanding Consciousness?«. *INDECS* 13 (4), str. 525–533. Dosegljivo na <http://indecs.eu/2015/indecs2015-pp525-533.pdf>.
- Markič, O. (2015). »Naturalism and the Experiential Perspective«. *INDECS* 13 (4), str. 534–5369. Dosegljivo na <http://indecs.eu/2015/indecs2015-pp534-539.pdf>.
- Otto, R. (1993). *Sveto: o iracionalnem v ideji božjega in njegovem razmerju do racionalnega*. Ljubljana: Nova revija.
- Ule, A. (2008). *Circles of Analysis: Essays on Logic, Mind and Knowledge*. Berlin: Lit.

- Ule, A. (2013). »Razumni govor in mistični molk«. V Vörös, S. (ur.), *Mistika in misel*, Poligrafi 18 (71–72), str. 67–91.
- Ule, A. (2014). »Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu«. V Repar P. (ur.), *Nova oikonomija odnosov: bližnjik in eksistencialni preobrat*, Ljubljana: KUD Apokalipsa, str. 180–198.
- Ule, A. (2015a). »Consciousness, Mind, and Spirit: Three Levels of Human Cognition«. INDECS 13 (4), str. 488–500. Dosegljivo na <http://indec.su/2015/indec.su2015-pp488-500.pdf>.
- Ule, A. (2015b). »Some Reflections on the Possibility of Naturalizing the Mind«. INDECS 13 (4), str. 501–510. Dosegljivo na <http://indec.su/2015/indec.su2015-pp501-510.pdf>.
- Vörös, S. (2013). *Podobe neupodobljivoga*. Ljubljana: KUD Logos, Znanstvena založba FF.
- Vörös, S. (2015). »Mind in Nature, Nature in Mind: A Reply to Ule«. INDECS 13 (4), str. 511–524. Dosegljivo na <http://indec.su/2015/indec.su2015-pp511-524.pdf>.
- Waismann, F. (1984). *Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Are Thought Experiments Done in the Head? Ule, Wittgenstein and Enactments in Thought

Nenad Miščević

University of Maribor

Abstract

The paper discusses Andrej Ule's Wittgensteinian perspective on the nature and structure of thought experiments (TEs). It briefly turns to the *Investigations* rich with fictional examples, *bona fide* TEs, and briefly suggests how the rich tradition of debating them, which has marked the entire history of analytic philosophy, can be systematized. The starting point is to understand the internal structure of the functioning of thought-experimenting. Attention to the stages of a TE offers a link between the inner structure of the respective TE and the historical vicissitudes of traditions from which it arises. Wittgensteinian tradition(s) are a fine example of this general rule. The dialogue with Ule focuses on the issue of the nature of thought-experimenting.

Keywords: thought experiments, mental models, rule following, anti-mentalism, public practice

Ali potekajo miselni poskusi v glavi? Ule, Wittgenstein in izvedbe v misli – povzetek

Prispevek obravnava wittgensteinski pogled na naravo in strukturo miselnih poskusov Andreja Uleta. Najprej se na kratko ustavi pri *Raziskavah* in njenih številnih fikcijskih primerih, ki so pristni miselni poskusi, in predlaga, kako bi bilo mogoče bogato tradicijo razpravljanja o njih, ki je zaznamovala celotno zgodovino analitične filozofije, sistematično urediti. Prvi korak predstavlja razumevanje notranje strukture delovanja miselnega poskusa. Le če upoštevamo stopnje, ki si sledijo pri izvedbi miselnega poskusa, lahko notranjo strukturo določenega miselnega poskusa povežemo z zgodovinskimi okoliščinami njegovega nastanka. Wittgensteinska tradicija oziroma tradicije so dober primer tega splošnega pravila. Dialog z Uletom se osredotoči na vprašanje narave miselnega eksperimentiranja.

Ključne besede: miselni poskusi, mentalni modeli, sledenje pravilu, anti-mentalizem, javna praksa

Introduction

Let me start by saying that I am happy and thankful for the opportunity to write a paper in honor of Professor Andrej Ule.¹ We have known each other since the early eighties when he was on the committee during the defense of my PhD thesis, and we soon became friends.

1 I would like to thank to Andrej Ule, Gabriele Mras, Maja Malec and Olga Markič.

He is the most prominent Slovenian Wittgensteinian; most analytic work on Wittgenstein in Slovenia has been either conducted by him, or inspired and guided by him.

In this paper I want to consider Wittgenstein's use of imaginary examples, prominent and ubiquitous in his work. Nowadays, Wittgenstein scholars (e.g. Cora Diamond, 2002; Martin Cohen, 2004) routinely call the particular instances of such use "thought experiments," and we shall be doing the same, shortening the expression to "TE." I understand a thought experiment is an investigative procedure conducted "in the arm-chair", which normally involves:

- (1) the formulation of experimental design pointing to:
 - (i) the determination of the goal(s), in particular the thesis/theory to be tested, and
 - (ii) the construction of a (typically) counterfactual scenario to be considered;
- (2) the presentation of the thus-constructed scenario to the experimental subject (either the author of the scenario herself, or the interlocutor),²
- (3) the (typically imaginative) contemplation of the scenario and some piece of reasoning,
- (4) the decision ("intuition") concerning the thesis/theory to be tested.

Once this result is achieved, it can be, and often is, compared with the results of other similar thought experiments.³

In the first part we turn briefly to Wittgenstein's *Philosophical Investigations* (1963), rich with fictional examples, some of which have become centerpieces of analytic philosophy. Unfortunately, due to space limitations, we have to limit ourselves to a few sketchy remarks (for a slightly more detailed story, see Miščević, 2013).

2 At a philosophy seminar, the design of the scenario is usually given as a written text. This is what is colloquially called a "TE."

3 My proposal was inspired by the extant characterizations in the literature. For example, Sophie Roux notes about TEs that they are counterfactual, involve a concrete scenario, and have a well-determined cognitive intention (2011: 19). Compare also with the definition of TE in the *Stanford Encyclopedia* (due to J. R. Brown and Y. Fehige, 2011): "Thought experiments are devices of the imagination used to investigate the nature of things. Thought experimenting often takes place when the method of variation is employed in entertaining imaginative suppositions."

Tamar Szabó Gendler, in her proposal of characterization of a TE, also stresses imagination and cognitive purpose:

- (a) Thought-experimental reasoning involves reasoning about a particular set of circumstances (which may be specified in more or less detail), described at a greater level of specificity than that of the conclusion.
- (b) The reasoner's mode of access to the scenario is via imagination rather than via observation.
- (c) Contemplation of the scenario takes place with a specific purpose: the confirmation or disconfirmation of a certain hypothesis or theory. (2004: 1155)

In brief: "To perform a thought experiment is to reason about a scenario /.../ which is imaginary /.../ with the aim of confirming or disconfirming some hypothesis or Theory." (*Ibid.*)

Let me also mention James Robert Brown who in his early and pioneering work starts with a fine picture: "Thought experiments are performed in the laboratory of the mind," and then further develops it:

Beyond that bit of metaphor it's hard to say just what they are. We recognize them when we see them: they are visualizable; they involve mental manipulations; they are not the mere consequence of a theory-based calculation; they are often (but not always) impossible to implement as real experiments either because we lack the relevant technology or because they are simply impossible in principle, as when frictionless planes or a universe devoid of all matter are involved. (2010: 1)

In the second and most important part, focused on Ule's work, I will investigate the general issue of the nature of TEs. Ule has generously discussed my view of TEs in his recent paper "Mental Models in Scientific Work" (2017), written from a clearly Wittgensteinian perspective. Here, I would like to return the favor and discuss his view in detail.

TE's in the *Philosophical Investigations* – from stages to trails and traditions

The road to the later work is paved with imaginative examples. In *Philosophical Remarks* (1975), Wittgenstein invites us to "[i]magine a gearbox whose lever can take four positions. Now of course it can only take these positions in succession, and that takes time; and suppose it happened that it only ever occupied one of these positions, since the gearbox was then destroyed." And then he asks: "Wasn't it still a gearbox with *four* positions?" His point is to compare it with language. "Similarly, I would like to say in the case of language: What's the point of all these preparations; they only have any meaning if they find a use" (*ibid.*: 59).

Philosophical Investigations (1963) famously opens with a quote from St. Augustine followed by the injunction(s) to the reader to imagine a few obviously non-actual scenarios; first, a very elementary scenario of ordering and getting red apples, and then the scenario involving two builders using a very elementary "language" to talk to each other. The scenario is then followed by other similar ones, most of them involving builders; let me call the whole big "sketch" – "Builders." The other two prominent imaginary scenarios in the *Investigations* are the one focused on the (im)possibility of private language, and the one concerning rule following.⁴ As I mentioned above, these imaginary examples are all seen nowadays as thought-experiments.⁵ We can add to them some "quasi-TEs," scenarios that remind one of a TE but lack important elements that define full-blown TEs.⁶

In his *Investigations* (1963: viii), Wittgenstein himself famously describes the remarks as "sketches of landscapes." "This book is really only an album," he warns the reader. A lot of space within the album is occupied by sketches of real and imaginary examples, and the rest of it is filled mostly with the discussion of such examples. Some of the sketches/examples contain many smaller sketches. Indeed, it is typical of Wittgenstein to organize several small-size examples into a larger imaginative project; we can talk about micro-TEs being brought together into a meso- (middle size-) TE, or even a large-scale, macro-TE. The "Builders TE" seems to me to be either a quite large meso-TE or a macro-TE constructed of smaller ones. The larger "Private language

4 For Ule's approach to them, see Ule, 1990: Section 3.4.

5 For example, Cohen (2004) and Diamond (2002).

6 See the division "Invented language-games" in Baker and Hacker, 2005: 61 ff.

TE” contains the “Beetle micro-TE”, and so on. For Wittgenstein the crucial point of such construction is variation, and his intention is to teach the reader the complexities of the everyday and of the ordinary.

	<i>TEs</i>	<i>Quasi-TEs</i>
<i>MACRO-</i>	Builders	??
<i>MESO-</i> <i>(middle sized)</i>	Private language Rule following	4 positions gear-box
<i>MICRO-</i>	Beetle (within Private lan- guage)	Trying to raise my arm with a torn sinew

I have discussed the three main TEs (Builders, Rule-Following and Private Language) in some detail from a contemporary, somewhat non-Wittgensteinian perspective, in Mišćević (2013). Here, I want to point out a way of understanding the traditions or at least trails that have grown out of them. In fact, they have been growing even out of the smaller TEs within the larger ones. Here is David Stern’s comment on the uses of the “Beetle TE”:

The story of “Wittgenstein’s beetle,” like the story of the builders in section 2 of the *Philosophical Investigations*, is one of a small group of imaginary scenarios which play a leading role in that book’s central argument.

It is also one of the most frequently retold, and most frequently cited, passages in the book. Like Plato’s cave, it has taken on an afterlife, both as a standard item in the philosophy curriculum, and as a parable that has been read in a bewildering variety of ways. It has even given its name to a recent collection of such philosophical narratives, Martin Cohen’s *Wittgenstein’s Beetle and Other Classic Thought Experiments*. (Stern, 2007: 250).

Remember the stages of a typical TE, which I presented above. I mentioned understanding as stage one following stage zero – the construction and presentation of the scenario of the TE by the author/speaker. Understanding of the matter by the subject/interlocutor is usually taken as unproblematic, but in the case of Wittgenstein a critical trail might start here. The really radical reactions (positive but re-interpretive as well as negative-critical) might focus on the very understanding of the proposed train of thought, and thus reject the very construction, or at least demand a re-interpretation of the apparent proposal. Let me illustrate what I mean.

Consider the way Stern presents the Beetle TE from §293 of the *Investigations*, in which it appears that the author is developing his thoughts in a dialogue with a somewhat less sophisticated interlocutor. After telling the story of the beetle, Wittgenstein writes: “But suppose the word ‘beetle’ had a use in these people’s language? – If so it would not be used as the name of a thing.” The question comes from the interlocutor, the answer is presumably Wittgenstein’s. No, says Stern, we just have two characters, the

narrator and the interlocutor, and there is no reason that the voice of the former should be Wittgenstein's. The literal understanding of the very text is now challenged. This changes the game completely: the upshot will be that both sides – the narrator and the interlocutor – are engaged in a somewhat pointless discussion. Stern argues:

Wittgenstein's beetle has been used by most of his interpreters as an opportunity to articulate the arguments that underlie his theory of the nature of sensation; it would be closer to the truth to say that it is an excellent illustration of his attack on the intuitions that feed such theories. (Stern, 2007: 267)

A slightly less radical reaction, questioning the first and the second stage, is directed to the Builders and their simple language. In his now classic paper "Wittgenstein's Builders" from the late 1950s, Rush Rhees expresses doubts about the very imaginability of the proposed scenario:

But I feel there is something wrong here. The trouble is not to imagine a people with a language of such a limited vocabulary. The trouble is to imagine that they spoke the language only to give these special orders on this job and otherwise never spoke at all. I do not think it would be speaking a language. (1959: 178)⁷

A much milder disagreement is to be found, as one might expect, in Charles Travis (2006). He does not focus on the early stages of Builders, but on the generalization and account of it. On the usual reading, Wittgenstein is stressing the plurality of uses, in the sense that a single quasi-sentence from a builder can mark very different speech acts: once, the builder is asking for a slab, next time pointing to one, and so on. Travis is minimizing this plurality: "One might be tempted to see the point here as merely about illocutionary force, but it is not the real point" (2006: 23). For him the point of the TE lies in the occasion's sensitivity to what counts as a slab: do only the whole ones count, or halves as well, or even the more fragmented items?

In general, the less dramatic proposals, both critical and re-interpretive, will focus on the later stages. The proponent might even agree with the intuition(s) suggested to the reader and with its (or their) generalization, and then find fault with the immediate consequences that Wittgenstein seems to be drawing from it. For example, micro-TEs from the Builders suggest a plurality of language-games related to the plurality of forms of life, the correlation being one to one.⁸

The critic might attack the connection made. Does to each form of life correspond a particular language-game? What if all people in reality speak the same language, but live different forms of life (as proposed by Newton Garver, 1990 and Donald Barry, 1996)?

7 For historical sources of the trail, see M. F. Burnyeat (1987).

8 As suggested by von Savigny (1991).

The least radical reaction to a proposed TE is to accept the suggested intuition, generalization and immediate consequence, but to question even the later stages: the proposed explanation of the generalization, and its place within the wider context of the relevant philosophical sub-discipline. Consider the Private Language TE. The two classics among the commentators, Norman Malcolm and P. F. Strawson, accept Wittgenstein's proposal of what is to be meant by "private language" and his immediate conclusion that a language naming private objects is impossible. The disagreement is about further consequences: for Strawson the alleged consequence that pain cannot be named is untenable. For Malcolm, the moral of the story is that we must reject the naming model, and understand our talk of pains differently.

A more difficult problem is to locate the most important reactions to the Rule-following TE, from C. Wright and J. McDowell to Cora Diamond, informed, of course, by a confrontation with Kripke's challenge. For example, how deep does Kripke's skeptical reading go? Is it a denial of some deep element in the construction of the TE or a re-interpretation of its immediate conclusions and their explanation, or does it belong more to the wider framework of integrating the Rule following considerations into a more general epistemological picture?

In any case, attention to stages offers a connection between the inner structure of the TE and the historical vicissitudes of traditions springing from it. This is typical of the understanding of the longer history of each given TE in the history of philosophy; for instance, the Evil demon or Social contract. These are long-term histories, each lasting around three hundred years if we only count modern philosophy. If we could bring together short-term and long-term stages, this would make the historical process more intelligible. For instance, take the relatively recent variations of the two aforementioned thought-experimental oldies. The Evil demon has been innovatively transformed into (or replaced with) the Brain-in-a vat, whereas the Social contract has generated the Original position proposal. What is the relation between such historical changes, and the usual micro-variations of a given TE? Once we have worked out the answer, we shall be able to integrate the meta-philosophy of TEs with information from history of philosophy. Wittgenstein's trails are a fine example of this general rule.

Explaining TEs: the place of the mental

Ule's & Wittgenstein's understanding of TEs: rules & skills vs. mental models

We are nowadays used to understand TEs as processes in thought, or exercises in thinking. I am personally in favor of "mental models" understanding of TEs. I view them as belonging to a wide family of imaginary enactments in thought, together with some mathematical problem-solving attempts, with the literary and artistic use of imaginary scenarios, as well as with various kinds of meditations. Call any such way to understand

TEs “mentalistic.” Wittgenstein offers, at least in some important places in his work, a series of caveats against the very idea of thinking and inner thought as real, explanatory items. Let me start by quoting a famous passage from *Philosophical Investigations* which Ule endorses and then uses in his critique of the mentalistic approach (I added the original German expression in brackets):

If there has to be anything “behind the utterance of the formula” it is *particular circumstances*, which justify me in saying I can go on – when the formula occurs to me.

Try not to think of understanding (*Verstehen*) as a “mental process” (*seelichen Vorgang*) at all. For *that* is the expression which confuses you. But ask yourself: in what sort of case, in what kind of circumstances, do we say, “Now I know how to go on,” when, that is, the formula *has* occurred to me? –

In the sense in which there are processes (including mental processes) which are characteristic of understanding, understanding is not a mental process (*ist das Verstehen kein seelischer Vorgang*).

(A pain’s growing more or less; the hearing of a tune or a sentence: these are mental processes.) (Wittgenstein, 1963: par. 154)

One can develop a sketch of an account of the use of imaginary examples, i.e. of TEs in the spirit of Wittgenstein, and this is what Ule did in his recent paper (2017). I will add references to some other Wittgenstein scholars. Ule believes that it is possible to consider potential models of theories as mental models. Here is his most important formulation:

Mental modeling in science thus seems to be an integral part of public practices of the usage of non-linguistic or para-linguistic representations of empirical structures in finding their full theoretical explanation, and is only secondarily a part of individual mental practices. (*Ibid*: 231)

I agree, but would like to add that our ultimate justification of intuitions is often based on something like *blind rule-following*, as described by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. Such intuitions are often only implicitly taken in regard to mental modeling, and not explicitly formulated. Such blind rule-following may be regarded as a further, not-justified, but indubitable foundation of other more explicit rules and “moves” in mental modeling. According to Wittgenstein, blind rule-following is not something purely internal or “minded,” but forms a part of *common practice* of rule-following of people in a certain life-form. For Wittgenstein, the seemingly purely mental character of basic intuitions is rather a linguistic or rhetorical illusion, and not a mental fact. (*Ibid*: 230)

What then follows is the just quoted passage of par. 154 of Wittgenstein’s *Philosophical Investigations*. It is certainly a Wittgensteinian proposal. Ule is rather moderate in his endorsement of certain mental processes, although he assigns a secondary role to them. Below, I shall quote a few lines from remarks by other interpreters of Wittgenstein, who are more radical than Ule.

A historical consideration in favor of this reading of Wittgenstein comes from his rejection of the traditional view of state or activity that is supposed to terminate a TE, and of other related enactments in thought, particularly mathematical imaginative exercises. In his early stage, Wittgenstein had nothing against the view; discussing matters with Russell, himself a great admirer of intuitions, he started turning against the view. The dramatic event was Brower's lecture in Vienna in 1928, which brought Wittgenstein back to philosophy as well as to reflections on intuitionism. In the decade that followed, as Kim van Gennip puts it, "Wittgenstein sees the basis of our knowledge not to be reflected in principles or propositions, but in our actions and reactions" (2011: 574).

Let me systematize the Wittgensteinian proposal a bit. I shall call its first component pan-grammaticism: this is the claim that imaginary examples (our "TEs") are "grammatical examples" and their philosophical use is grammatical; it concerns the "grammar" of the language we use, and its point is to clarify misunderstandings about the use. Here is a quote from Beth Savickey who, in her *Wittgenstein's Art of Investigation* (1999, Ch. 7), formulates the connection between Wittgenstein's ideas of "grammar" and his treatment of imaginary examples in a simple and perspicuous way: "[H]e invents particular cases and uses fictitious intermediate cases to clarify the grammar of our words" (*Ibid*: 181). Then, she refers to Wittgenstein's own words:

What kind of investigations are we carrying out? Am I investigating the probability of the cases that I give as examples, or am I investigating their actuality? No, I am just citing what is possible and am therefore giving grammatical examples. (1993: 187)

Again, the use of imaginary examples points away from actuality and in the direction of what is possible and impossible, even in that of the limits of possibility. For Wittgenstein, this is the area of grammar: it is the rules of language that delineate possibilities. The fictional-imaginary points to possibilities, possibilities depend on grammar, therefore, the investigation of TEs is a grammatical investigation. As Edgar Allan Poe would put it, we do things "logic and common usage so commanding." But where does our use of grammar belong? Kim van Gennip mentions the standard response to this question, which I also endorse, aptly placing it in its historical context:

/.../ Wittgenstein's criticisms of Russell's account of indubitability and perception signify a fundamental disagreement in their outlook on epistemology in general. Where Russell seeks for empirical, propositional premises of our knowledge, assigning these premises the status of indubitability, Wittgenstein sees the basis of our knowledge not to be reflected in principles or propositions, but in our actions and reactions. (2011: 574).

But what grounds our actions and reactions? Not mental processes, Wittgenstein seems to claim. "Language is self-sufficient, it needs no external grounding," claims Ule in his book *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* (1990:102).

So here is the second Wittgensteinian component – anti-mentalism: TEs are not to be explained by appeal to human mental processes. Andrej Ule comments the above quoted par. 154 from *Investigations* in this spirit. I shall assume that Ule’s interpretation of Wittgenstein is correct. Other informed readers of Wittgenstein have come to similar conclusions. For example, Beth Savickey defends roughly the same view. After providing a number of examples, she concludes: “If we imagine particular cases for each of these examples, or look at how we actually use these words, the philosophical idea of thinking (as a mental process which accompanies speaking) dissolves.” (Savickey, 1999:187).⁹

As she further explains, the problem with speaking of the mind as the locality of thinking is the following:

/.../ we tend to consider it *the* locality of thinking (and treat the connecting cases as merely metaphorical); for we do not want to claim that we can think with a pencil on paper and not, at the same time, in our minds. Our confusion is grammatical, however, and it involves the different uses of the expression “the locality of thinking.”

Wittgenstein thus writes in *The Blue Book* (1969: 16):

“Where does thinking take place?” We can answer: on paper, in our head, in the mind. None of these statements of locality gives the locality of thinking...we must not be misled by the similarity of their linguistic form into a false conception of their grammar. As e.g. when you say: “Surely the real place of thought is in our head.” /.../ And it is, furthermore, extremely important to realize how, by misunderstanding the grammar of our expressions, we are led to think of one in particular of these statements as giving the real seat of the activity of thinking.

Ule now has to square this anti-mentalism with the assumption that scientists (and philosophers) use some kind of mental modeling in their practice. Thus, return to the quotations above and note the moderate character of the proposal in comparison with Savickey. Mental processes are involved in the work with examples and models, but their role is “only secondary.” However, in his characterization of the final result, namely the “intuition,” he also goes radical and denies that for Wittgenstein they constitute a mental fact at all: “For Wittgenstein, the seemingly purely mental character of basic intuitions is rather a linguistic or rhetorical illusion, and not a mental fact.” (Ule, 2017: 230)

Further, he continues after quoting *Investigations*:

I believe that the same holds true for many types of intuitive insight. We have to ask ourselves in what case, in what circumstances, do we say: “Now I see what you mean.”, “Now I see how I can do this or that.”, etc.; when *has* a formula, a graph,

⁹ She quotes some rather radical formulations, for example from Zettel (1981) where Wittgenstein addresses the philosophical temptation to equate “thinking” with a mental process that occurs in our brain, by examining the idea of “the locality of thinking”: “One of the most dangerous of ideas for a philosopher is, oddly enough, that we think with our heads or in our heads.” (605)

or a mental picture occurred to me? Sometimes, when we hit upon the seemingly indubitable statements about intuitive reasoning, we actually stumble across indubitable, but *public criteria* for meaningful use of statements on our basic intuitions, and not on some *a priori* true proposition. (*Ibid.* 231)

A contemporary, physicalistically-minded reader, might propose the way to avoid the appeal to purely mental processes by replacing it with an appeal to the neural processing. The Wittgensteinian tradition is radically against such an attempt.¹⁰

Ule aptly summarizes its spirit and targets the neurologists who try to explain thinking in terms of parallel neural processing:

/.../ their most “deleterious” mistake is their confusion of the internal computational (or parallel) processes taking place in the brain (which possibly cause mental states) with socially-based, everyday criteria of recognition and classification of, and knowledge about, the content of mental states. (Ule, 2005: 375)

And he connects this idea to Wittgenstein:

However, it has its principled limitations also pointed out by Wittgenstein. He opposed not just the idea that non-material processes taking place within an individual are inaccessible, but also the idea of the “internal mechanism” or “internal processes” in general. For him, the “external–internal process” difference is simply too small to be useful in explaining the predicaments arising from everyday discourse and, even more so, philosophical discourse on mental phenomena. (*Ibid.* 377)

Certainly, this is not the only way to read Wittgenstein; one could take a more moderate view and claim that when he rejects private mental states the stress should be on “private,” and that a Wittgensteinian can talk in good consciousness about mental states and processes as long as she does not view them as mysterious private items.¹¹

Similarly with understanding, Baker and Hacker discuss it in detail (see chapter XVII “Understanding and ability” of their 2005 book) without making strongly anti-mentalist assumptions. Their discussion of Wittgenstein’s attack on the “mental state”

10 Here is a very clear formulation by Wittgenstein himself:

No supposition seems to me more natural than that there is no process in the brain correlated with associating or with thinking; so that it would be impossible to read off thought-processes from brain-processes. I mean this: if I talk or write there is, I assume, a system of impulses going out from my brain and correlated with my spoken or written thoughts. But why should the *system* continue further in the direction of the center? Why should this order not proceed, so to speak, out of chaos? The case would be like the following – certain kinds of plants multiply by seed, so that a seed always produces a plant of the same kind as that from which it was produced – but *nothing* in the seed corresponds to the plant which comes from it; so that it is impossible to infer the properties or structure of the plant from those of the seed that it comes out of – this can only be done from the *history* of the seed. So an organism might come into being even out of something quite amorphous, as it were causelessly; and there is no reason why this should not really hold for our thoughts, and hence for our talking and writing. (*Zettel*, note 608., p. 105)

11 Malcom Budd offers a very thought-friendly account (see, e.g. 1989/1991: 128 ff.)

classification of understanding focuses on “state” as opposed to other candidates (disposition and so on), and does not deal with mental/non-mental in any detail. Ule, on the other hand, stresses the non-importance of the mental, and seems ready to go quite far in this regard; additionally, the more radical reading is the only one that proposes a new and challenging view of imaginary examples/TEs, so I shall abide by it.

The problem of anti-mentalism

I shall not repeat the general criticism, but focus on our specific topic, namely the understanding of imaginary examples. Consider the two TEs: first, the omniscience we discussed in the section above, and second, the famous Builders from *Investigations*.

Consider first the strong version denying that the processes involved (like understanding) are mental processes at all. So, here is the question. How does the reader of *Lecture on Ethics* (1965) reconstruct the scenario? She is told to suppose that she “is an omniscient person.” How does one suppose one is such-and-such a person if not in one’s thought, most plausibly in one’s imagination? Do not think of supposing as a mental process, the Wittgensteinian might advise the reader. However, the very verb “think” and noun “supposing” are about something that sounds mental. Behave as if you were supposing? How does one do this behaviorally? Write a letter demanding a Nobel Prize for one’s future achievements (like the one Barack Obama got for peace)?

By the way, what does omniscience involve? Knowing “all the movements of all bodies in the world” and “all the states of mind of all human beings”? Why should one suppose that one knows such states of mind if states of mind do not count? Or, are perhaps states of mind not mental (and not neural)? Well, Wittgenstein changed his mind later, some years after the *Lecture*. But what would he have written then? Suppose you know behavioral dispositions? This does not sound very promising. Finally, what about knowing? It is not a mental state. How do I suppose I know without supposing that I believe, and so on? If I do this, I end up supposing I am in a mental state.

Things did not change in Wittgenstein’s later work. Consider a later TE, the Builders, and the well-known opening imaginary scenario:

Now think of (*Denke nun an*) the following use of language: I send someone shopping. I give him a slip marked “five red apples.” He takes the slip to the shopkeeper, who opens the drawer marked “apples”; then he looks up the word “red” in a table and finds a color sample opposite it; then he says the series of cardinal numbers (*Grundzahlwörter*). (Wittgenstein, 1963: § 1)¹²

And then I have to think of the shopkeeper pairing “Grundzahlwörter” with apples. In short, I have to “think of” a process in time: one paired with the red apple, two with the next one, and so on. It does not sound like a routine topic of anybody’s thinking (unless

12 There is a mistake in the translation: “Grundzahlwörter” are “basic numerals” not “numbers.”

one is specialized in teaching elementary arithmetic to shopkeepers selling apples). Perhaps Wittgenstein refers to a routinely acquired manner of “thinking”? But what kind of routine, non-mentally directed training, should the person have in order to do the “thinking” related to the activity of the shopkeeper? Wittgenstein (in §5) asks the reader to look back at (*betrachtet*) the example in §1, and suggests that this will perhaps result in getting an inkling; German has a more romantic “*so ahnt man*.” Where does the “*betrachten*” and “*ahnen*” take place? Not in any loud linguistic activity. How does Wittgenstein avoid downright behaviorism at this point?

Next, how does one explain what the reader is doing? The latter cannot be building a mental picture (“model”) of the transaction if there are no intellectually-efficient mental entities around to appeal to them in the explanation. However, Wittgenstein only criticizes the “purely mental” (*seelisch*) as opposed to the physical, a charitable reader of *Investigations* might conjecture. Not at all. We noted his anti-neurology stance. The idea that the reader’s cognitive neural mechanisms do the work is unacceptable.

Consider now a weaker version that Ule sometimes prefers and that offers more promise. Mental processes are there, but they do not do the work. It is the external, social “common usage” that accounts for TEs. However, the examples I listed do not describe common social practices, which we know by heart, and do not need any thinking to imagine them. Nobody is omniscient; there is no routine social practice associated with omniscience. We do not routinely write books in which we put down all the facts of the world. Well, the moderate Wittgensteinian might reply that the omniscient behavior is just generalization of our non-omniscient one. Indeed, but then it is the reader’s individual thinking that does the generalization. I have not been routinely taught at school to generalize from my daily ignorance-marked pseudo-episteme to the magnificent episteme of an omniscient person; I have to do the thinking myself.

I am aware that there are still weaker versions of anti-mentalism. One is certainly “social behaviorism.”¹³ Characteristic of these weaker versions is the acceptance of the mental coupled with the minimization of its role. Take a theoretician who derives, say, the normativity of logic from the requirements of the dialogue without going into the mentalistic story about how each individual participant complies with them.¹⁴ Perhaps one such theory might account for some aspects of TEs, but I doubt it can do it for all of their most important features.

Let me conclude with a dilemma for Ule, contrasting scientific and philosophical modeling. Assume that philosophical modeling is all grammatical. What about the scientific one? Not grammatical, for certain. But then, can philosophers not help themselves to similar, non-grammatical techniques? Ule is trying to dodge the issue. As we

13 See Gier (1982).

14 See Dutilh Novaes (2015) (I would like to thank Nenad Smokrović for pointing out this article to me).

saw, for him “[m]ental modelling in science thus seems to be an integral part of public practices of the usage of non-linguistic or para-linguistic representations.” (Ule, 2017: 231, the fuller context quoted above)

What about any original proposal for modeling? When Nash proposed his revolutionary game-theoretical models for various human practices, his innovation emphatically was not just “internalization of the public practice”! And it came as a result of hard thinking. In no way was it merely the result of the blind following of already existing rules. Moreover, most ironically, Wittgenstein’s revolutionary ideas have themselves been quite far from being merely part of already existing “public practices” he could have internalized in his native Vienna. He was a thinking and thoughtful innovator, not a blind follower of pre-existing rules and public practices.

References

- Baker, G. P., and Hacker, P. M. S. (2005). *Wittgenstein: Understanding and Meaning, Part I: Essays*. Second extensively revised edition. Oxford: Blackwell.
- Barry, D. K. (1996). *Forms of Life and Following Rules: A Wittgensteinian Defence of Relativism*. Leiden: E. J. Brill.
- Brown, J. R. (2010). *Laboratory of the Mind: Thought Experiments in the Natural Sciences. Second edition*. London: Routledge.
- Brown, J. R., and Fehige, Y. (2011). “Thought Experiments.” In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition 2011). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/thought-experiment/>.
- Budd, M. (1989/1991). *Wittgenstein’s Philosophy of Psychology*. Oxford: Routledge.
- Burnyeat, M. F. (1987). “The Inaugural Address: Wittgenstein and Augustine’s *De Magistro*.” *The Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 61, pp.1–24.
- Cohen, M. (2004). *Wittgenstein’s Beetle and Other Classic Thought Experiments*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Diamond, C. (2002). “What if X isn’t the Number of Sheep? Wittgenstein and Thought-Experiments in Ethics.” *Philosophical Papers*, 31 (3), pp. 227–250.
- Dutilh Novaes, C. (2015). “A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic.” *Dialectica*, 69 (4), pp. 587–609.
- Garver, N. (1990). “Form of Life in Wittgenstein’s Later Work.” *Dialectica*, 44 (1–2), pp. 175–201.
- Gendler, T. Szabó (2004). “Thought Experiments Rethought – and Reperceived.” *Philosophy of Science*, 71, pp. 1152–1163.
- Gier, N. F. (1982). “Wittgenstein, Intentionality, and Behaviorism.” *Metaphilosophy*, 13 (1), pp. 46–64.
- Miščević, N. (2013). “Wittgenstein’s Thought-Experiments.” *Concept*, 42 (1–2); pp. 1–21.
- Miščević, N. (2017). “Reply to Andrej Ule.” In Borstner, B., and Gartner, S. (eds.), *Thought Experiments between Nature and Society: A Festschrift for Nenad Miščević*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 234–238.

- Rhees, R. (1959). "Wittgenstein's Builders." *The Proceedings of the Aristotelian Society*, 60, pp. 171–186.
- Roux, S. (2011). "Introduction: The Emergence of the Notion of Thought Experiments." In Ierodiakonou, K., and Roux, S. (eds.), *Thought Experiments in Methodological and Historical Contexts*, Leiden: Brill, pp. 1–33.
- Savickey, B. (1999). *Wittgenstein's Art of Investigation*. Oxford: Routledge.
- Stern, D. (2007). "The Uses of Wittgenstein's Beetle: *Philosophical Investigations* §293 and Its Interpreters." In Kahane, G., Kanterian, E., and Kuusela, O. (eds.), *Wittgenstein and His Interpreters: Essays in Memory of Gordon Baker*, Oxford: Blackwell, pp. 24–268.
- Travis, C. (2006). *Thought's Footing: A Theme in Wittgenstein's Philosophical Investigations*. Oxford: Oxford University Press.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina: od Traktata do Filozofskih raziskav*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A. (2005). "How Can One Catch a Thought-Bird?: Some Wittgensteinian Comments to Computational Modelling of Mind." *Synthesis Philosophica* 40 (2), pp. 373–388.
- Ule, A. (2017). "Mental Models in Scientific Work." In Borstner, B., and Gartner, S. (eds.), *Thought Experiments between Nature and Society: A Festschrift for Nenad Mišćević*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 219–233.
- van Gennip, K. (2011). "Wittgenstein on Intuition, Rule-Following, and Certainty: Exchanges with Brouwer and Russell." In Kuusela, O. and McGinn, M. (eds.), *The Oxford Handbook of Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press.
- von Savigny, E. (1991). "Common behaviour of many a kind: *Philosophical Investigations*, section 206." In Glock, H.-J., and Arrington, R. L. (eds.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, Oxford: Routledge.
- Wittgenstein, L. (1963). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1965). "A Lecture on Ethics." *The Philosophical Review*, 74 (1), pp. 3–12.
- Wittgenstein, L. (1969). *The Blue Book*. In Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Oxford: Blackwell, pp. 1–74.
- Wittgenstein, L. (1975). *Philosophical Remarks*. Edited by Rhees, R. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1981). *Zettel* (2nd ed.). Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1993). "Philosophy." In Kluge, J., and Nordmann, A., (eds.), *Philosophical Occasions 1912–1951*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Nedosegljivost resnice: znanost, etika in Frankfurtov *bullshit*

Boris Vezjak

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Povzetek

Članek se dotika vprašanja Frankfurtovega *bullshita* v znanstveni produkciji in se sprašuje, ali je teza o znanstvenem relativizmu, ki jo obravnava Ule (2006) v kontekstu razprave o etičnem premisleku o znanosti, lahko po sebi zadovoljivo potrjena. Ker se *bullshit* odpoveduje prizadevanju za znanstveno resnico, s tem presega mejo zahteve, ki jo relativizem predpostavlja: bistvena za znanstveni *bullshit* je ravno odpoved kriteriju resnice. S pomočjo znamenite afere Sokal želimo pokazati, na kakšen način je brezetičnost znanosti deloma proizvedena skozi dožemanje družbenih odnosov kot nečesa, kar velikokrat predpostavlja *bullshit* kot »epistemsko« izhodišče.

Ključne besede: sranje, resnica, znanost, afera Sokal, H. G. Frankfurt

The Unreachability of Truth: Science, Ethics and Frankfurt's *Bullshit* – Abstract

The article deals with the issue of Frankfurt's *bullshit* in scientific production, and wonders whether the thesis on scientific relativism, discussed by Ule (2006) within the context of ethical issues in scientific research, can be sufficiently confirmed. Since *bullshit* disclaims the quest for scientific truth, it goes beyond the requirements presupposed by relativism: essential for scientific *bullshit* is precisely the abandonment of the criterion of truth. By considering the famous Sokal affair, I attempt to indicate how the lack of ethics in scientific works is partly produced through the perception of social relations as something that often assumes *bullshit* as its »epistemic« basis.

Keywords: bullshit, truth, science, the Sokal affair, H. G. Frankfurt

I

V svojih spominih na Ludwiga Wittgensteina, ki jih citira Harry Frankfurt (2009: 25–29), se njegova prijateljica Fania Pascal spominja trenutka, ko jo je prvi poklical v bolnico in ji na njeno opazko »Počutim se kot povožen pes« ogorčeno dejal: »Sploh ne veš, kako se počuti povožen pes.«

V prispevku analiziram in razširjam omenjeno anekdoto skozi teoretsko izhodišče, s pomočjo katerega poskuša Frankfurt (2009) pojasniti razliko med svojim konceptom sranja (ang. *bullshit*) in laganjem ter prevaro (ang. *humbug*): po Frankfurtu je bila Wittgensteinova intenca prav v prepoznavi sranja (*bullshit*) kot nečesa, kar je v Pascalinem primeru navzoče: ker pač ne more vedeti, kako se počutijo povoženi spi, enostavno ne

moremo reči, da laže, ko trdi, da ve, kako se počutijo – lagala bi le, če bi se zavedala, da se počuti dobro. Hkrati gotovo ve, da se povoženi psi ne počutijo dobro in da je nekaj v lastnosti njenega počutja, na kar se ta fraza nanaša. Ve vsaj to, da je to nezaželeno počutje, v katerem ne moremo uživati – da gre za precej grozen občutek.

Njeno izjavo smemo, skozi Frankfurtovo branje Wittgensteina, razumeti kot možno artikulacijo sranja – vendar ne zaradi njene neresničnosti ali netočnosti, bolj zaradi nekakšne ravnodušnosti v zahtevi po zavezanosti resnici s številnimi implikacijami, tudi za področje znanstvene produkcije in ciljev znanosti –; če je laž resnici vselej zavezana, če se lažnivec v proizvajanju laži nujno nanaša na resnico ali se celo sklicuje na preverljiva dejstva, če je konceptu laganja blizu tudi prevara (*humbug*), se sranje vzpostavlja onstran take zahteve, odvezano od resničnostnih pogojev. S tem se fenomen sranja, ne samo v javnem, temveč tudi znanstvenem ali filozofskem diskurzu, vzpostavlja kot posebno »epistemološko« področje *sui generis* in zaradi odvezanosti od resnice kot zahteve po spoznanju objektivne stvarnosti vzpostavlja številne dileme: ker ni laganje, ker ni prevara, ga tovrstne namernosti niti ne moremo nikoli obtožiti, hkrati pa na noben način ni stekano z resnico. S tem bom pokazal, da se v široko paleto dilem spoznavnega relativizma, družbenih konstrukcij realnosti in tudi etičnosti znanstvene produkcije naseljuje element, ki ga ne moremo zvesti na nobeno od razprav in zadeva tako rekoč epistemološki nihilizem kot svojstveni element v znanstvenem delu na področju, ki je še zlasti akutno navzoč v sferi filozofskih in družboslovnih razprav. V prispevku želim s pomočjo znamenite afere Sokal (1998a, 1998b) nakazati, na kakšen način je brezetičnost znanosti deloma proizvedena skozi dojetje družbenih odnosov kot nečesa, kar velikokrat predpostavlja *bullshit* kot epistemsko izhodišče, nekakšno pozabo zahteve po zavezanosti kriterijem resnice in resničnosti, ki neizbežno vodi onstran relativizma. Relativizem znanstvenih pozicij namreč še vedno predpostavlja, da ne obstaja absolutna resničnost ali njena veljavnost, da štejejo zgolj subjektivna vrednotenja in premisleki, glede na katere ne zagovarja obče vrednosti takšne absolutne resničnosti. Kar stori zagovornik *bullshita*, gre korak naprej in ni več relativizem, temveč korak v indiferenco vrednotenja glede znanstvenih teorij in epistemskih pozicij.

II

Veliko komentatorjev je opozorilo na številne etične in normativne implikacije Frankfurtove inovacije, s katero je postregel skozi razpravo o *bullshitu*; kot vemo, je po njegovem prepričanju *bullshit* nujno striktno ločiti od laganja: »sralca« (ali nakladača, če izraz prevedemo ožje) v resnici nikoli ne zanima resničnostna vrednost tega, kar izjavlja, zato je *bullshit* treba razmejiti od laganja; »sralec« (ali nakladač) je tisti, ki ga ne zanima, kakšne so stvari v resnici, medtem ko se mora lažnivec s tem ves čas ubadati. Čeprav so nekateri avtorji, denimo Carson (2009: 184), poskušali pokazati, da je *bullshit* še vedno združljiv z laganjem in ne implicira nekakšne indifferenca do resnice.

Ker je, kot pravi Frankfurt (2009: 5), sranje »ena pglavitnih značilnosti naše kulture«, me bodo zanimale njegove možne posledice v sferi znanstvene kulture in produkcije, kar so vprašanja, h katerim se zateka tudi Ule (2006: 306–315) v razpravah o etični dimenziji sodobnih znanosti, npr. v svoji knjigi *Znanost, družba, vrednote*. Na določenih točkah sta vprašanji etičnosti znanstvenega raziskovanja in epistemske vrednosti znanosti povezani: kot bomo videli v nadaljevanju, je *bullshit* natanko tisti pojem, ki radikalno zajezi možnost etičnosti znanosti skozi nekakšno »pozabo resnice« oziroma njenih kriterijev – vprašanje statusa resnice in produkcije znanstvene resnice je s tem temeljno, ne zgolj vrednostno, zavezano ravnanju v skladu z etičnimi načeli in vrednotami, poleg tega pa je tudi epistemološko in zadeva odvezanost od kriterija resnice tudi takrat, ko imamo v mislih znanstvene cilje in dosežke. Povedano preprosteje: tudi znanstvena produkcija in polje znanosti kot takšna sta izraz in manifestacija dogajanj v družbeni sferi in sferi kulturnih okoliščin, ki jih živimo in v katerih je neprizadevanje za resnico kot spoznanjem objektivne stvarnosti, ki ga je nadomestila produkcija Frankfurtovega *bullshita* (Frankfurt, 2005), znanstveni larpurlartizem, velikokrat postalo obče načelo in univerzalna maksima.

V čem je Frankfurtova invencija sranja, ki utegne radikalno poseči tudi v vprašanje znanstvene produkcije, zanimiva za razpravo o znanosti kot taki? Naj začnem s poskusom njegove definicije in k temu velja dodati še kakšno jezikovno pojasnilo. *Bullshit* je zelo pogosta angleška kletvica (ali mašilo), je hkrati izjemno pogost vzklík in v angleškem jeziku vedno nujno tudi vulgarna beseda. *Bullshitting* v angleščini največkrat opisuje (1) dejanje prevare, kot npr. pri goljufanju oziroma varanju na izpitu. Nadalje naznačuje (2) potegavščino, torej nekoga potegniti za nos, denimo za 1. april, dan šaljivcev. Lahko pa (3) označuje prazen in nesmiseln govor, »streljanje kozlov«. Nadalje v angleških rabah napeljuje na (4) pretiran obseg, rabo, količino predvsem odvečnih, nesmiselnih in iracionalnih pravil, navodil, zahtevkov in papirjev, s katerimi smo soočeni npr. v birokratskem sistemu, pri izpolnjevanju kakšnega obrazca in podobno. Hkrati je *bullshit* (5) izjemno pogost vzklík, ki hkrati izraža presenečenje, šok, začudenje, užaljenost, ki so sproženi pri poslušalcu zato, ker verjame, da je neka informacija izmišljena, neresnična, slaba in nepričakovana.

Veliki angleško-slovenski slovar (Grad, Škerlj, Vitorovič) besede *bullshit* sploh ne navaja, zaradi česar nam ne sugerira nobenega slovenskega prevoda. Geslo »sránje« v Slovarju slovenskega knjižnega jezika (SAZU in ZRC SAZU, Inštitut slovenskega jezika Frana Ramovša in avtorji) navaja naslednje rabe in pomene: (1) glagolnik od srati: prostor za sranje in scanje; (2) blato, govno, iztrebki: krvavo sranje; smrad po sranju; (3) kar je malo vredno, nepomembno: rada kupuje kičaste spominke in podobno sranje; kakšno sranje pa si spet naslikal / v povedni rabi: ta film je pravo sranje; vse skupaj je veliko sranje; (4) v medmetni rabi izraža jezo, nejevoljo: sranje, pa tako vreme; sranje, da še ponoči ni miru. Glagol »sráti« pa navaja tudi pomen počenjati neumnosti, lahkomiselnosti:

celo noč smo ga srali; čas je že, da ga nehaš srati // delati napake: v podjetju ga nekaj serjejo; v nalogi si ga precej sral. Nadalje še navaja, da v medmetni rabi izraža začudenje, zavrnitev: nikoli več te ne pogledam. Ne serji ga; spet ni naredil šoferskega izpita. Ne ga srati. V vulgarni rabi »klamfe srati« pomeni govoriti neumnosti; ne bom dovolil, da mi bodo srali na glavo; da bi samovoljno, brezobzirno ravnali z menoj.

V začetnem poskusu iz eseja *O sranju* se Frankfurt enostavno zateče k pretresu definicij, kakršne vsebujejo jezikovni slovarji, osnovno izhodišče njegovega premisleka pa se naslanja na kritiko Maxa Blacka in njegov članek z naslovom *Prevlada prevare*. Ta angleški filozof, rojen v Azerbajdžanu, je v začetku osemdesetih let podal celo vrsto relativno zabavnih predavanj, med drugim tudi na Cornell University, in jih pozneje leta 1983 zbral v knjigi z naslovom *The Prevalence of Humbug and Other Essays*. Kot pravi v začetnem citatu (Black, 1983: 7), povzetem po P. T. Barnumu, ameriškem zabavljaju in poslovnemu, bi kot ljudje potrebovali naslednji recept: »Bil bi čudovit dosežek za človeštvo, če bi nek filozofski jenki izumil vrsto 'metra', ki bi meril dolivanje prevare v kar koli že. En tak 'prevarometer', kot bi se mu reklo. Jamčim mu, da bi se dobro prodajal.«

Frankfurtov namen je približati se konceptu *bullshita* skozi iskanje razlik v definiciji obeh pojmov: pojma prevara in sranje sta si blizu, pravi, pa vendar ne povsem. En zveni lepše od drugega, tudi bolj vljudno, vendar v osnovi, tako verjame, med njima ni bistvenih razločkov. Že Black je ob prevari naštel nekatere sinonimne izraze, kot so nesmisel, prazno govoričenje, slepilo, blebetanje, sleparstvo in goljufija, ter na koncu svojega članka ponudil še striktno in vsaj na videz uspešno koncizno definicijo, po kateri je prevara »varljivo zavajanje, skoraj laganje, posebej s pretvarjajočo besedo ali dejanjem glede lastnih misli, občutkov ali vedenja nekoga« (Frankfurt, 2009: 9). Varljivo ali varajoče zavajanje odkriva, da bo prevara nujno imela za svojo intenco druge zapeljati in bo s tem premišljeno in namerno dejanje. Iz tega sklepa, da je dejanje, ki je v odnosu, kot pravi, s stanjem duha akterja. Ko lažemo (ali ko nekdo laže, če smo politično korektni), takrat smo že v stanju takšne prevare, kajti lagati neizogibno zahteva navzočo namero zavajanja. Ne moremo reči, da nekdo laže, če tovrstnega dejanja laganja ne izvaja premišljeno. Toda četudi bi bili laž ali prevara odvisni od mentalnega (duhovnega) stanja govorca, bi še vedno lahko navedli kako značilnost, ki jo imata po sebi in kot celo prepoznavno in bistveno zanj. Tu je marsikaj odvisno od konceptualizacije laganja – nekatere teorije dopuščajo, da laže tudi tista oseba, ki pove kaj resničnega, vsaj tako dolgo, dokler verjame, da je to, kar je povedala, neresnično in lažno z namenom, da bi s tem koga zavedla.

Do sem se Frankfurtu zdi, da med prevaro in sranjem ni bistvene razlike. Bistveni razloček bo, da po njegovem prepričanju pri sranju – in znova je treba razumeti, da je njegov koncept le izboljšana različica Blackove prevare (sicer ne povsem identična), in ne postavitve koncepta *per se* – ni smiselno govoriti o bližini laži. Da je »skoraj laganje«, ni natančna oznaka, kajti včasih se »sestavina« laži pojavi, včasih spet ne, so ugotavljali nekateri kritiki (Kotzee, 2007: 165). Podobno velja za dodatno lastnost manipulabilnosti,

kajti pri prevari sta navzoča »pretvarjajoča beseda ali dejanje«. Black razlikuje med dvema primeroma, kako lahko govorec prevara poslušalca. Prvi je, da ga vara glede svojih lastnih občutenj in s pomočjo vedenja, lahko pa ga vara tudi glede svojega duhovnega stanja in dodatno še stanja stvari v svetu. Navedimo primer: predstavljajmo si, da je Janez morilec, ki se zagovarja na sodišču, ne da bi obžaloval svoje dejanje. Ob tem se pretvarja, da mu je žal za to, kar je storil, se navzven kesa in prosi za odpuščanje. Če bo njegov »blef« uspešen, bo sodnika prepričal, toda ne glede storjenega dejanja, temveč na podlagi svojega vedenja in izkazanih čustev. Sodnik bo na koncu verjel, da se je res pokesal. To je torej primer, ko druge varamo glede lastnih občutkov in duhovnega stanja. Seveda pa si zlahka predstavljamo drugačno podobo: Janez lahko prepričljivo zaigra, da dejanja ni storil (in se torej zlaže), hkrati pa daje vtis duhovnega stanja, da verjame, da tega ni storil (ali celo, da je to storil nekdo drug, in navede konkretno ime). Če bo sodnik na koncu verjel, bo uspešno varal na obeh področjih: glede svojih čustev in glede stanja stvari v svetu. Black trdi (1983: 23), da je prvotna namera v prevari ta, da ne manipulira glede stanja stvari v svetu, temveč želi pri poslušalcu doseči le napačen vtis glede občutkov in čustev.

Prevara je potemtakem hkrati kategorija govora in dejanja. Pretvarjajočnost ni nujna lastnost prevare, čeprav je velikokrat prav takšna, medtem ko se za sranje zdi to precej ekskluziven predikat, pravzaprav že kar »konstitutivni del njegovega bistva«. Pretvarjajočnosti bi lahko v neki meri rekli tudi goljufanje in varanje. Je »sralec« goljuf, če goljufati pomeni varati? Osebi, ki govori (in dela) sranje, po Frankfurtu ni mar za to, ali sploh govori resnico, zelo pa jo zanima, ali je s svojo »produkcijo« uspešna: pravzaprav je zastavila svoje početje za to, da bi prišla do določenega partikularnega cilja.

III

Če je *bullshit* po Frankfurtu dobesedno kulturni problem, se njegova prevlada v družbeni sferi kaže na tri načine. Prvič, ljudje so velikokrat prisiljeni govoriti o rečeh, ki jih sploh ne poznajo. Drugič, čutijo potrebo, da imajo mnenje o stvareh, ne da bi dejansko poznali osnovne podatke o njih. In tretjič, nadvse razširjen dvom v zanesljivost informacij (zaradi njihove množičnosti, agresivnosti podajanja, različnosti in »uravnoveženosti«) zvišuje občutek tega, da pristajajo na prevlado *bullshita*. Frankfurt (2009: 61) izpostavlja napačno vednost, samoprevaro in prisiljenost imeti mnenje. V takšni atmosferi ljudje raje cenijo avtentičnost kot resnico. Svet je poln sranja, zato kriteriji resnice padejo, in kar nam ostane, je odkritost, ki jo čislamo kot nekakšno iskrenost in razumemo kot avtentično držo.

Izhodišče, da brez dejanja govorjenja resnice ne bi bilo laganja, zveni relativno trivialno, čeprav to ne drži. Kaj natanko namreč počne uspešen lažnivec? Predvsem ve, da bodo drugi verjeli, da govori resnico, iz dejstva, da to ni res, pa izvleče neko korist zase. Do take koristi ne bi prišlo, če drugi okoli njega ne bi pričakovali, da govori resnico. V tem smislu je laž odvisna od resnice, še pred tem pa je takšna tudi konceptualno: nihče

ne bi mogel lagati, če ne bi prakticiral posredovanja informacij o tem svetu in se izrekal o stvareh kot resničnih in neresničnih. Da bi to storil, pa mora poprej obstajati splošna praksa, ko ljudje izrekajo in razlagajo stavke kot resnične. Če ne bi obstajal resničen denar, ga ne bi mogli ponarejati – laganje je na podoben način odvisno od govorjenja resnice. Po Frankfurtu je lažnivec udeležen v praksi podobno kot govorec, ki govori resnico: prenaša in sporoča nam del informacije, ki poslušalca zanima in ki je predstavljena kot resnična. Toda informacija je lažna in se le pretvarja, da je resnična. A kaj počne »sralec«? Predvsem nam v neposrednem smislu ne sporoča nečesa lažnivega. Kar pravi, ga v resnici sploh ne zanima, njegov cilj niti ni, da bi verjel v nekaj, kar ni resnično, temveč želi poslušalca in javnost zgolj prepričati, da nekaj posreduje, čeprav tega ne počne. Lažnivec nas o nečem informira, čeprav napačno, »sralec« le »blefira«, da prenaša znanje. V nekem smislu prispeva h komunikaciji ali znanstveni produkciji, čeprav nič dobrega, »sralec« pa se le pretvarja, da je kaj prispeval (Frankfurt, 2009: 52).

Ne preseneča, da se Frankfurt v svoji naslednji knjigi *O resnici* iz leta 2006, torej le leto pozneje, znova vrača prav k vprašanju resnice: po njegovem prepričanju obstaja objektivna razlika med resničnim in lažnim, ki je ne znata prepoznati ne postmodernizem ne številne relativistične filozofije. Ta razlika, meni, igra zelo pomembno vlogo v našem življenju. Celotisti, ki se ne strinjajo s tezo, se namreč morajo s tem, da je znikanje stališče, ki ga »resnično« zagovarjajo (Frankfurt 2006, 22) – sprejeti morajo, da izjava, s katero izrekajo svojo zavrnitev razlikovanja med obojim, dovolj točno opisuje njihovo držo, kar naredi njihov relativizem že po sebi za nekoherenten. Iz tega nedvomno sledi, da potrebujemo neko pristno razlikovanje med resničnim in neresničnim, ne nazadnje tudi zato, ker ima resnica pomembno instrumentalno vrednost v našem vsakdanu – preprosto je pomembno poznati resnico o tem, kaj je zdravo jesti in kaj ne, kako naj dobro vzgajamo otroke in kako naj jih ne vzgajamo in podobno –; v tem smislu je resnica nekaj, kar večkrat vsebuje izrazito praktično uporabnost.

IV

Vzemimo dva tipična primera onstran Frankfurtovih navedkov in ju posadimo na sredo znanstvenega diskurza, študentskega in akademskega. Čeprav je *bullshit*, kot rečeno, v anglosaškem svetu izjemno pogosta vsakodnevna fraza s številnimi dodatnimi pomeni, se zdi, da avtorju koncepta pomeni predvsem obliko pretvarjanja glede znanja. Sranje se zdi informativno ali se celo takšno želi zdeti, četudi je v resnici prazno. Pozneje bomo videli, da je tak »epistemski« vidik le del nakazanih rab. Zamislite si, da ste študent, ki si za pripravo na izpit ne vzame pretirano časa. Ko pridete na pisni izpit, pišete o tistem, kar veste; uporabite zapiske drugih ali svoje, plonk lističe in predvsem sledite enemu cilju: dajati vtis, da nekaj znate, tudi če pišete o stvareh, o katerih nimate pojma ali niso povezane z izpitnimi vprašanji. Ne nazadnje to počnete, ker do vsebine znanja

niste razvili nobenega odnosa. Če sledimo angleškemu slovarjem (glej npr. spletni *Urban Dictionary*), potem se takšnemu »postopku« utečeno pravi »srati« na izpitu (*bullshitting an exam*). V omenjenem slovarju celo najdemo opis, po katerem je sranje v samostalniški obliki »snov, ki je izmišljena v namene pomiriti nekoga ali napraviti izpit ali biti izbran za službo v pisarni. Največkrat je napačna in smešna.« Celo primera rab, ki ju kot prvi navaja omenjeni slovar, sta iz istega predala: »Moj esej je bil popolno sranje« in »Človek, naučiti se moram pravilno srati, če želim napraviti izpit iz angleščine«.

V duhu te rabe je zatorej jasno, da sranje pomeni predvsem »blefiranje« glede znanja, pretvarjanje, da nekaj vemo, z namenom da bi koga prepričali, da resnično nekaj (in dovolj) vemo. Na drugi strani spektra »blefiranja« je druga stran, akademska srenja. Alan Sokal in Jean Bricmont sta leta 1997 izdala knjigo z naslovom *Intelektualne sleparije (Intellectual Impostures)* ter obtožila vrsto postmodernih, večinoma francoskih filozofov, da v svojih izdelkih resno govorijo o znanosti, v resnici pa – tu bi se Frankfurt strinjal z opisom ravnanja – serjejo. A ameriška izdaja knjige je nosila naslov *Modni nesmisel (Fashionable Nonsense)* in se je tako nekoliko odmaknila od smisla »sranja« – kajti oba avtorja zagotovo ne bi želela reči zgolj, da obravnavani strukturalistični in poststrukturalistični filozofi v njuni knjigi (med njimi so denimo Jacques Lacan, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Gilles Deleuze, Felix Guattari, Jean Baudrillard, Paul Virilio in drugi) enostavno govorijo neumnosti. Zakaj ne? Na delu je nekaj več od tega – »blefiranje« skozi neumnosti in nesmisle. Študentov in akademikov primer se vendarle vsaj nekoliko razlikujeta – prvi bi kot razkrinkan verjetno pristal na tezo o svojem blefu, drugi ne. Zaenkrat pustimo to distinkcijo ob strani in se k njej vrnimo pozneje, ker se na tej točki ne želimo izrekati o »resnični vrednosti« blefa, ampak o tem, kaj je pod tem pojmom artikulirano; v nasprotnem bi pač lahko zadovoljno ugotavljali, da je sranja v svetu vendarle bistveno manj, kot nam želijo nekateri sporočiti.

Ule (2006: 307) uvršča afero Sokal v kontekst razprav o družbenem statusu znanosti in njegovi meji, v polje polemik med zagovorniki ortodoksnih znanstvenih načel in robom znanosti, ko se ta sprevrže v neznanost ali protiznanost. Za kakšno obliko intelektualne sleparije je šlo pri aferi? Zgodba je enostavna in zlahka jo lahko razumemo kot potegavščino z »dobrimi« nameni: kot fizik je Sokal v humanistično in družboslovno revijo *Social Text* (Duke University Press) poslal v objavo članek, za katerega je verjel, da ga je sestavil na način, da je povsem nesmiseln. Leta 1996 so ga objavili, istočasno pa je v akademskem časopisu *Lingua Franca* sam objavil »naznanilo«, da gre za načrtno potegavščino, in pojasnil, kaj je želel doseči. Njegov komentar je izšel pod naslovom *Eksperimenti fizika z znanostmi o kulturi* (Sokal, 1998a). Poanta je preprosta: razgaliti, s kakšno lahkotnostjo in s koliko nesmisli nekateri filozofi napihnjeno citirajo matematične in fizikalne resnice, ki jih sploh ne razumejo in ne vzdržijo resne akademske presoje. Čeprav se je dolgo časa zdelo, da je motivacija naravoslovcev z namero »razkrinkavanja« neznanstvenih izdelkov večinoma filozofov nekaj, kar črpa svojo moč iz slabo skritega sovraštva do humanistike ali vsaj nekega dela med njimi in se verjetno naslanja na enostavno dejstvo, da v družboslovju in

humanistiki pač ni rigoroznih znanstvenih metod in preizkusov verifikacije, se je pozneje izkazalo, da obstajajo tudi članki, ki so bili kot nesmiselni po zgledu Sokala namerno objavljeni v naravoslovnih revijah. Še celo več – na spletu so se namnožili različni generatorji, računalniški spletni programi, s katerimi je mogoče izdelati poljubno znanstveno besedilo že s tem, da vtipkate kakšno ključno besedo ali referenčnega avtorja. Nekaterim posameznikom je s pomočjo takih generatorjev svoje izdelke uspelo objaviti v kategoriziranih revijah ali predavati na pomembnih simpozijih.

Ule (2006: 308) našteje tri glavna vprašanja, ki jih je odprla afera Sokal: kje so meje uporabe teoretskih konceptov eksaktnih ved kot metafor za teoretske koncepte v drugih, zlasti v humanističnih vedah, nato vprašanje o družbeni konstrukciji fizikalne stvarnosti, tj. o tezi, da je tudi fizikalna, ne zgolj družbena stvarnost, družbeno konstruirana, torej tudi odvisna od obstoja družbe in kulture, ter tretjič, vprašanje o kulturnem, spoznavnem in vrednotnem relativizmu, ki ga implicira teza o družbeni konstrukciji stvarnosti.

Verjamem, da Frankfurtovskega koncept sranja uvaja še četrto, za filozofijo kot zasledovalko resnice temeljno dimenzijo: epistemsko, ali bolje – antiepistemsko načelo, ki gre onstran zahteve po sledenju objektivnim znanstvenim kriterijem in resnici. Tam, kjer je odsoten tak kriterij, najbrž niti ne moremo govoriti o kakšnem iskrenem prizadevanju za znanjem. Zdi se, da je njegov zastavek, ko gre za znanstveno aktiviteto in produkcijo, podoben dokazovanju britanskega novinarja Francisa Wheena iz knjige *Kako so prodajalci megle zavladali svetu* (2007): prevaranti, lopovi, šarlatani, sleparji nam, če skrajšamo poanto, vladajo tam, kjer bi pričakovali upoštevanje znanstvenih dejstev, razsvetljsko držo in racionalne argumente. Čeprav so teorije zarote ter teorije o koncu sveta in paranormalnem del našega vsakdana in čeprav je vprašanje o tem, zakaj so vse tako uspešne, imanentno sociološko in kulturno, vsaj v določeni meri sovпада z našo dilemo o družbeni uspešnosti sranja. Sokalova ideja je bila delno verjetno res motivirana s staro zamero naravoslovcev do družboslovcev, toda sam odkrito priznava, da je svoj navdih našel v knjigi Paula R. Grossa in Normana Levitta z naslovom *Višje praznoverje: akademska levica in njeni prepiri z znanostjo* (*Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science*) iz leta 1994.

V kontekstu konceptualizacije *bullshita* nam omenjeni primer akademskega blefa vendarle odpira nekaj dilem in razlik. Spomnimo znova na klasičen primer »blefiranja« študenta pri izpitu in naredimo primerjavo: če študent na izpitu običajno zavestno vara in bi bil po razkritju »blefiranja« verjetno vsaj do neke mere pripravljen priznati, da ga je vodila določena indiferenca do znanja ali vsaj pasivnost glede prizadevanj do njega, podrejena proizvodnji videza iz želje po rezultatu, ki ji je podredil vsebino, akademski blefer tega verjetno ne bi storil. Dodatno, ne nujno retorično vprašanje je, ali le zato, da bi zaščitil svoje dobro ime in akademski sloves, ali pa morebiti že iz posebnega prepričanja v tip znanja, ki ga proizvaja? Ne nazadnje se zdi, da v to večasih verjame tudi študent. Bomo šteli za produkcijo sranja tudi tista dejanja, pri katerih akterji verjamejo, da njihova dejanja, spoznanja in izdelki niso nič od tega?

Naslednja razlika je sledeča: profesorju ali poznavalcu področja verjetno ne bo težko točno utemeljiti, zakaj in kako je študentov blef glede znanja na izpitu resnično samo »blef«. Mimogrede, omenjeno varanje se običajno ne nanaša le na pisne ali ustne dokaze znanja, temveč orkestrirano spremlja tudi druge pojave v študentski drži in iskanje izgovorov – študentje ne le da prepisujejo in ponujajo plagiate, napačno citirajo, navajajo podatke, ki jih ni treba navesti, menjajo teme ali opremljajo seminarske naloge z nepotrebnimi elementi, kot so sličice in biografije, ampak se ob vsem tem radi sklicujejo na pomanjkanje časa, veliko število istočasnih izpitov, zasedenost in nedosegljivost knjig v knjižnicah, izjemno težavnost besedil, domače in zasebne razloge za to, da niso mogli popolnoma opraviti obveznosti ipd. Še posebno bizarne razloge navajajo, ko so zasačeni pri plagiatorstvu in verjetno ne le zaradi zadrege velikokrat samozavestno dokazujejo, da so si s kosi besedil povsem upravičeno in smiselno »pomagali«. Čeprav torej oba varata, inkriminirani študent na izpitu in Sokalov akademik, čeravno se oba pretvarjata, da je njuno znanje (ali komunikacija) informativno, takšno v resnici ni. A, kot rečeno, lahko produkcija sranja tudi v fazi dekamuflaže proizvede nove načine vztrajanja pri njem, ki jih ne bi mogli opisati drugače. Povedano z drugimi besedami: tako kot se zdi, da je akterju povsem vseeno, kaj govori, da blebeta le iz nekega instrumentalističnega dobrega razloga, ki mu osmišlja njegovo početje, se zdi tudi, da mu do živega ne pridejo niti moral(istič)ni ugovori po tem, ko je bil razkrit kot »sralec«. Obstaja točka, v kateri se zdi, da posamezniki samozavest črpajo iz nadvlade omenjenega sranja – večjo pripadnost mu bodo izkazali in namenili, boljše izplene si na koncu obetajo. Če ne danes, pa drugič. Če ne na tem izpitu, pa na onem. In če ne v tej knjigi, pa v naslednji. Na tej točki nekakšne etične neobčutljivosti se na koncu izenačijo vsi akterji.

Začeli smo s Frankfurtovo analizo Wittgensteinove opazke iz korespondence s Pascalovo, na kakšen način se v našo vsakdanjo govorico nedolžno in nehote prikrade nesmiseln žargon, ki bi ga lahko opisali kot sranje in predstavlja le en vidik njegove produkcije. Zaključek njegovega eseja nas namreč navdaja z nelagodjem, kajti zdi se, da avtor s svojim prezirom do antirealizma in relativizmov vseh vrst svojo diagnozo razširi in pomakne skorajda izven epistemoloških kontekstov. Že Gerald Cohen (2002), teoretik leve in marksistični filozof – umrl je avgusta 2009, pomembno pa je navijal za analitično preobrazbo marksizma, ki ji je v duhu razprave dal ime »nesralni marksizem« –, je v svojem članku opozoril na pomembno distinkcijo v produkciji *bullshita*, izvirajočo iz intence avtorja, ki je lahko naključna (po pomoti) ali premišljena, nedolžna ali naklepna. Razlikovanje, ki se mu zdi nujno, je tisto med intenco sranja pri akterju (da bi koga prevaral) in rezultatom (produktom, izjavo), ki ga »sralec« proizvede. Po Frankfurtu je sranje proizvedeno, ko ima nekdo namero, da serje, bistvo sranja pa je v tem že zaobjeto in izčrpano. Po Cohenu (2002: 324) pa sranje še ni sranje že zaradi tega, ker bi nekdo glede njega imel intenco, temveč lahko navedemo primere, ko namere ni in je sranje vsebovano že v značilnostih izjave kot takšne. Primer: marsikomu gre izjemno na živce govorica »kravatarjev«,

denimo borznih posrednikov, ki nas dnevno prepričujejo s frazami o »bikovskem ali medvedjem trendu«, »*blue chip*«, likvidnosti delnic in podobnim. Poslovna govorica je torej nase prevzela značilnosti *bullshita* neodvisno od intence govorca in dobra ilustracija istega je omenjeni akademski blef. Primer afere Sokal je po Cohenu (2002: 334) rezultat preišljene produkcije sranja, ker je bil njegov rezultat skrbno načrtovan. Uredniki revije *Social Text* so potemtakem s tem, ko so v objavo sprejeli in tudi objavili »inkriminirani« Sokalov članek, potrdili, da je nemogoče razlikovati med smislom in nesmisлом. Zona somraka, v kateri se nekaj prikazuje kot smiselno, četudi je nesmiselno, in je hkrati celo kot smiselno verificirano, je območje *bullshita*. Če vzamemo Cohenovo analizo zares, je situacija bistveno bolj dramatična in sranje tako rekoč živi svoje neodvisno življenje, po svoje celo producira samega sebe.

V

Ule (2006: 310) ustrezno poudarja, da so današnje razprave v sferi sociologije znanosti, postmodernizma, feminističnih kritik znanosti in razprav o družbenem in političnem kontekstu znanosti podvržene vprašanju ohranjanja etične občutljivosti. Z vidika koncepcije sranja bi torej smeli reči, da zadevajo tudi splošno znanstveno kulturo in s tem, pod vplivom različnih faktorjev, ideoloških, akademskih, sistemskih, tudi načine, kako se prizadevanje za znanstvenimi resnicami lahko relativizira. Afera Sokal nam pokaže, da pri tem ne gre le za vprašanje akademskih prevar in sleparij, zunanjo prisilo objav in količinske zahteve univerzitetnih miljejev, tudi ne, kar je bila poanta avtorja, za dokazovanje odvezanosti od resnice v humanističnih vedah, se pravi spopad med naravoslovno metodo proti družboslovnim ali humanističnim »nakladanjem«. Ne, temeljna dimenzija pri tem je dejansko lahko tudi opustitev zavezanosti resnici kot nekemu temeljnemu modusu v epistemološkem dojemanju in raziskovanju sveta in človeka.

Se pravi: ne smemo govoriti le o zlorabah znanosti, nekompetentnem govoričenju, manipuliranju z znanstvenimi teorijami, lažnem navajanju znanstvenih avtoritet v napačnih ali celo izmišljenih kontekstih, neznanju in nerazumevanju, v ozadju tega temeljnega odnosa je svojstveni nihilizem akterjev, prepričanje, da takšno prizadevanje nima nobenega nasebnega smisla, oziroma prepričanje, da je mogoče z nakladanjem in varanjem doseči enake učinke le zato, ker je znanstveni in družbeni svet, v katerem se trudimo za znanstveno resnico in uporabljamo znanstveno metodologijo, po sebi nepomemben, ali so vsaj pomembni drugi, individualni in sebični cilji, ki jim moramo dati prednost. Če je epistemološka pozicija, da verjamemo v spoznavni in kulturni relativizem znanosti kot takšen, se v njem še vedno ohranja horizont vere v strukturo relativne resničnosti: pri odvezanosti od resnice, ki jo proizvaja kultura sranja, se taka zavezanost umakne in je hoteno izgubljena. Znanstvena produkcija varanja, ki jo opisuje Sokal, lahko od platonizma pozicij, če s tem izrazom opišemo vero v absolutne znanstvene resnice, prek okopov njenega relativizma

kot svojega antipoda zdrsnе še v tretjo možnost – in v tem se kaže Frankfurtov pesimizem –, ki je še radikalnejša od relativizma in je podobna znanstvenemu nihilizmu, v katerem gojimo prepričanje, da resničnost naših trditev ni več zavezujoča, temveč nam je v napoto kot nesmiselna prepreka pri naših prejkone osebnih agendah.

V tem smislu smemo razumeti polje »kulturne epistemologije« kot tisto, kjer se kriteriji resnice, tj. etična in znanstvena zavezanost resničnim spoznanjem, prevajajo v kulturne prakse skozi učinke, znotraj katerih je znanstveno delo tako ali drugače vrednoteno. Ne pomaga namreč le, da je znanstvena srenja zavezana resnicoljubnosti in rigoroznosti metod, pomembne so tudi skale njene kulturne in družbene zaželenosti, ali celo načini, na katere je ta prezentirana znanstveno ali filozofsko neukim množicam. V končni instanci je zato zavezanost resnici kot spoznanju objektivne realnosti ali odvezanost od nje, paradigmo česar predstavlja ravno Frankfurtov koncept sranja, neizbežno tudi kulturno ali celo ekonomsko pogojena – predvsem skozi prakse neoliberalne zahteve po storilnosti ali učinkovitosti in prioritete množičnih medijev; vsi po vrsti nam slikajo podobo sveta, ki terja nekakšno izključitev pogojev sledenja resnici, njeno izločitev in, kot sem to poimenoval, »pozabo«, vsebujejo procese odtujevanja od avtentičnih potreb in želja ter njihovo nadomeščanje s podobami in lažnimi občutki zadovoljstva, iluzivno realnostjo in surogati doživljanja sreče. Zato znanstveni relativizem še ostaja v območju iskrenega prizadevanja, z dopustitvijo elementa *bullshita* pa ga nujno zapušača.

Literatura

- Black, M. (1983). *The prevalence of humbug and other essays*. Ithaca: Cornell University Press.
Besedilo dostopno tudi na: <http://www.ditext.com/black/humbug.html> [Zadnji dostop 28.11.2018].
- Carson, T. L. (2009). »Lying, Deception, and Related Concepts«. V Clancy, M. (ur.), *The Philosophy of Deception*, New York: Oxford University Press.
- Cohen, G. A. (2002). »Deeper into Bullshit«. V Buss, S. in Overton, L. (ur.), *Contours of Agency*, Cambridge: MIT Press.
- Frankfurt, H. G. (2009). *O sranju*. Maribor: Subkulturni azil.
- Frankfurt, H. G. (2006). *On truth*. New York: Alfred A. Knopf.
- Frankfurt, H. G. (2005). *On bullshit*. Princeton in Oxford: Princeton University Press.
- Gross, P. R. in Levitt, N. (1994). *Higher Superstition: The Academic Left and Its Quarrels With Science*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Kotzee, B. (2007). »Our Vision and our Mission: Bullshit, Assertion and Belief«. *South African Journal of Philosophy*, 26, str. 164–175.
- Sokal, A. in Bricmont, J. (1997). *Impostures Intellectuelles*. Pariz: Editions Odile Jacob.
- Sokal, A. (1998a). »Eksperimenti fizika z znanostmi o kulturi«. *Analiza*, 2 (1), str. 91–95.
- Sokal, A. (1998b). »Prekoračenje meja: na poti k transformacijski hermenevtiki kvantne gravitacije«. *Analiza*, 2 (1), 96–100.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.

Urban Dictionary. Dostopno na: <http://www.urbandictionary.com/> [Zadnji dostop 28. 11. 2018].

Wheen, F. (2007). *Kako so prodajalci megle zavladali svetu: kratka zgodovina sodobnih zablod*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Kategoriji smotra in vzroka v epistemologiji družbenih ved

Franc Mali

Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani

Povzetek

V epistemologiji družbenih ved danes še vedno poteka veliko razprav okoli vprašanja, ali je za pojasnitev smotrnega oziroma smiselnega delovanja individualnih in družbenih akterjev nujno potrebno poiskati tudi neke vzroke, ki se nahajajo za temi razlogi dejanj. Ali so razlogi (smotri) in vzroki eno in isto ali med njimi obstaja razlika? Glede tega spoznavno-teoretskega vprašanja si stališča teoretikov znanosti nasprotujejo. Nekateri avtorji zagovarjajo strogo epistemološko razmejitev obeh kategorij, drugi trdijo, da gre pri znanstvenih razlagah glede na smoter oziroma razlog zgolj za prikrite vzročne razlage. V prispevku se ukvarjam z vprašanjem, kako sta k tej problematiki pristopili klasična teorija znanosti (Karl Raimund Popper) in sociologija (Max Weber). Na temelju proučevanja in primerjave dveh različnih pristopov prihajam do sklepa, da je »tretja pot«, ki išče povezavo med kategorijama razloga in vzroka, ne pa da vztraja na njihovi ločitvi, hevristično najbolj produktivna. Tej poti je sledila tudi slovenska analitična filozofija (Andrej Ule) v okviru proučevanja različnih tipov znanstvenih pojasnitev.

Ključne besede: vzrok, razlog (*thelos*), epistemologija družbenih ved, funkcionalno-teleološka razlaga, racionalizem

Categories of Reason and Cause in the Epistemology of Social Sciences – Abstract

In the modern epistemology of social sciences, there are still many debates surrounding the relationship between the categories of reason (*thelos*) and cause. Are these categories one and the same or different? Some views state that there is strong epistemological distinction between the reasons and causes of human actions. However, there are also views which strongly argue that scientific explanations in terms of reasons are only hidden causal explanations. In the article, I explain how the classical theory of science (Karl Raimund Popper) and sociological theory (Max Weber) approach this complex issue. Based on my study and comparison of these classic approaches, I conclude that the “third way,” which is oriented toward the integration (not separation) of the categories of reason and cause, is heuristically the most productive. In the context of the study of the various types of scientific explanations, the Slovenian analytic philosophy (Andrej Ule) is also committed to the “third way.”

Keywords: cause, reason (*thelos*), epistemology of social sciences, functional-theological explanation, rationalism

Uvod

Vprašanja teorije znanosti in znotraj le-tega prav tako teme epistemologije družbenih ved so bila vseskozi povezana tudi z razpravami o odnosu med kategorijama vzroka in razloga (smotra). Zgodovinsko gledano bi lahko celo dejali, da gre za eno večjih tem filozofije znanosti, ki je presegla meje klasične teorije znanosti in našla mesto tudi v polju estetike, hermenevtike, pravnih znanosti itd. Četudi se v sodobni epistemologiji družbenih ved ne srečujemo več tako pogosto s starimi, metafizičnimi opredelitvami, kot so *telos*, pravzrok itd., temveč s pojmi, kot so funkcija, smisel, razlog, potreba po razčiščevanju teh klasičnih filozofskih vprašanj ni usahnila. Michael Martin in Lee C. McIntyre sta že pred več kot dvema desetletjema zapisala, da se v okviru sodobne epistemologije družbenih ved daleč največ razprav vrti okoli vprašanja, ali se za smotri (razlogi) nujno in vedno nahajajo tudi neki vzroki ali pa imata obe kategoriji samostojen epistemološki status (Martin in McIntyre, 1994). Tudi analitični filozofi znanosti na Slovenskem so se veliko ukvarjali s temi vprašanji. Glede tega vprašanja so strokovno javnost obširno seznanili z vsemi sodobnimi trendi v svetu, ki so šli v smeri bodisi večjega zagovarjanja vzročne teorije znanstvenega pojasnjevanja bodisi, v nasprotju s tem, večjega zagovarjanja teleološke teorije znanstvenega pojasnjevanja. V prispevku se zato ustavim tudi ob vprašanju, kako k tej problematiki v tipologiji znanstvenih razlag pristopa Andrej Ule, eden od vodilnih analitičnih filozofov na Slovenskem, hkrati pa se v večjem delu razprave vendarle ukvarjam s pristopi dveh »klasikov« družbene epistemologije, tj. s pristopi Maxa Webra in Karla Raimunda Popperja, ki sta relativno zgodaj opozorila, da ni mogoče priti do ustreznih pojasnitev zgodovinskih in družbenih pojavov, če v analizi teh pojavov ne upoštevamo soodvisnosti smotrnega delovanja posameznikov in širših družbenih vzrokov, ki jih je prav tako treba pojasniti, če želimo razumeti, zakaj ljudje kot družbena bitja delujejo tako, kot delujejo. Tako sta bila oba velikana epistemologije družbenih ved pri pojasnjevanju te kompleksne tematike vseskozi zavezana načelom racionalizma.

Klasične in sodobne epistemološke razprave o kategorijah vzroka in smotra

Razpravo o odnosu smotra in vzroka so začeli že antični filozofi (Reale, 2002; Turner, 2003). V antiki se je metafizična kategorija *telosa* opredeljevala kot hotenje za doseganje najvišje izpolnitve oziroma popolnosti. V skladu s takšnim aristotelijanskim diskurzom je bila kategorija vzročnosti predstavlja samo kot del tega (metafizičnega) *telosa* in je bila temu *telosu* podrejena. Aristotel in vsa poznejša filozofska misel sta pri razlagi vsake stvari upoštevala tudi njen smoter kot enega izmed obveznih vzrokov stvari. Do nastanka novoveške znanosti je filozofija trdila, da svet sestoji iz bitij in objektov, katerih bistvo je določeno glede na izpolnitev nekega višjega cilja. Razsvetljenstvo in nastop novoveške znanosti sta odvzela moč takšnim teleološkim razlagam sveta in jih nadomestila s

predstavo, da svet obvladujejo univerzalni vzročni zakoni. Ta premik k strogo deterministični razlagi sveta je bil v času nastanka novoveške znanosti razumljiv. Nova eksperimentalna naravoslovna znanost se je lahko razvijala samo v okviru novega koncepta naravoslovne vzročnosti, zunaj antičnih arhetipskih idej smotra (Tarnas, 2001). V nove eksperimentalne tehnike je bila nujno vgrajena predpostavka, da je treba (pričakovanim ali nepričakovanim) učinkom oziroma posledicam poiskati tudi neke vzroke, ne pa da se naravne pojave razlaga z doktrino »okultnih kvalitet«, ki naj bi bile inherentne naravnim predmetom in naj bi temeljile na principu simpatije in antipatije, z doktrino *horror vacui*, češ da je fizikalne pojave (zračni tlak) mogoče pojasniti s tezo, da narava izkazuje antipatijo do praznega prostora in podobno. Še posebno veliki Galileo Galilej, za katerega je William S. Beck dejal, da je »bil najslavnejši znanstveni mučenik, kateremu so vse na svetu pomenila znanstvena dejstva, kajti bil je v prvi vrsti genialni eksperimentator« (Beck, 1961: 52), se je z matematizacijo prirodoslovnih znanosti povsem nedvoumno omejil na proučevanje vzrokov pojavnega sveta in zavrnil možnost znanstvenega raziskovanja višjih smotrov sveta.

Če se v tej kratki zgodovinski retrospektivi odnosa vzroka in smotra pomaknemo za nekaj stoletij naprej, vidimo, da si sodobne teorije znanosti, zlasti epistemološke teorije družbenih ved, za vzor ne jemljejo niti antične metafizike niti naravoslovnega determinizma šestnajstega stoletja. Če se ne podrejajo antični metafizični ideji transcendentnih oziroma najvišjih smotrov zunaj tega sveta, to ne pomeni, da še vedno ostajajo na ravni klasičnega pozitivističnega in determinističnega naravoslovnega mišljenja in se ne zavedajo pomena obravnave smotra oziroma smisla človekovega mišljenja in delovanja na tem svetu. Andrew Woodfield tako na primer govori o relevantnosti odkrivanja epistemološko definiranih kategorij smotra na naslednjih štirih področjih: v okviru delovanja človeških bitij, v okviru delovanja preostalih bioloških organizmov, v okviru delovanja umetelnih (inženirskih) sistemov, v okviru delovanja družbenih (pod)sistemov, ki glede na celoto opravljajo neko funkcijo/smoter (Woodfield, 2000: 593).

V okviru sodobne epistemologije družbenih ved se je vprašanjem odnosa vzroka in smotra vseskozi posvečalo veliko pozornosti, vendar vodilni teoretiki na tem področju niso nikoli dajali enoznačnih, kaj šele preprostih odgovorov. Prej bi lahko dejali, da so v okviru te kompleksne epistemološke materije puščali vrsto stvari odprtih. Zgolj za ilustracijo in potrditev naše predhodne teze naj povzamem stališča dveh v svetu bolj citiranih in zato vplivnih družboslovnih epistemologov, Maria Bungea in Martina Hollisa.

Mario Bunge pravi, da četudi je razmejevanje med razlogi oziroma smotri in vzroki v znanosti realno, iz tega razmejevanja v epistemologiji družbenih ved ne bi smeli delati nepotrebne »metafizike«. Z izjemo v matematiki in logiki so po njegovem prepričanju razlogi v bistvu vzroki; za njih se predpostavlja, da jih lahko pojasnimo in da so pod nadzorom človeka. Zato se mu zdi včasih pri analizi družbenih pojavov bolj smiselno slediti logiki razlikovanja, ki izhaja iz delitve notranjih in zunanjih vzrokov. Namreč, kot pravi Bunge, »če nek subjekt deluje racionalno, potem se predpostavlja, da z razlogi pričakuje,

da če bo nekaj povzročil, bo to imelo (vsaj z določeno verjetnostjo) neko posledico; in če je hkrati zadosti informiran, da je situacija, v kateri se nahaja, vsaj deloma rezultat zunanjih naravnih in socialnih vzrokov. Na kratko, racionalni subjekt bo kombiniral razloge oziroma smotre za delovanje (interne vzroke) z eksternimi vzroki, namesto da bi jih razdvajal.« (Bunge, 1996: 140)

Podobno razmišlja Martin Hollis, ki v poglavju dela *Filozofija družbenih ved*, v kateri se ukvarja s sistemi in funkcijami, ugotavlja, da ne glede na to, kako natančno proučimo delovanje bioloških in družbenih sistemov, za tem delovanjem ne stoji noben višji smoter. Četudi zanj funkcionalno-teleološki tipi razlag v primeru naravnih in mehanskih sistemov zvenijo kar nekako mistično, se postopek povratnega učinkovanja (namreč da je posledica pred vzrokom, kar je primer v okviru tovrstnih tipov pojasnitve) z ustreznim logičnim sklepanjem in empirično analizo razkrije kot »neskrivnostno vzročeno« (Hollis, 2002: 117).

Če so razprave o odnosu med vzrokom in smotrom v okviru epistemologije družbenih ved v veliki meri presegle klasični metafizični model mišljenja, se po drugi strani vedno bolj odmikajo tudi od pozitivizma in redukcionizma klasične analitične teorije znanosti, ki jo v njeni najbolj dosledni maniri predstavljata Gustav Hempel in Paul Oppenheim. Hempel in Oppenheim sta zavračala možnost, da bi imele razlage glede na smoter kakršen koli samostojni epistemološki znanstveni status. Zavračala sta argument, da so dogodki in pojavi, ki so povezani z družbenim ali človekovim individualnim delovanjem, v tej meri edinstveni in neponovljivi, da jih ni mogoče vedno enoznačno uvrstiti pod splošni deduktivno-nomološki tip znanstvene pojasnitve. V skladu s to osnovno premiso sta v svojih delih prav tako dosledno zavračala možnost, da bi za vsako razlago pojava ali dogodka, ki vključuje načrtno delovanje, morali poznati tudi smotre tega delovanja (glej več: Hempel in Oppenheim, 1948). Zanju je funkcionalno-teleološki tip razlag v znanstvenem mišljenju torej nekaj povsem odvečnega in nepotrebega.

Slovenska analitična filozofija, vključno z Andrejem Uletom, ni sledila takšni restriktivni liniji analitičnega pozitivizma, kakršnega je predstavljal Hemplov in Oppenheimov model znanstvenih pojasnitev. Upal bi si celo trditi, da je Andrej Ule v svojih treh znanstvenih monografijah, v katerih se je zelo obširno ukvarjal z epistemološkimi vprašanji posameznih tipov znanstvenih razlag, tj. v delih *Sodobne teorije znanosti* (Ule, 1992), *Znanje, znanost in stvarnost* (Ule, 1996) in *Znanost, družba, vrednote* (Ule, 2006), prav v okviru funkcionalno-teleoloških tipov razlag, in to predvsem v zadnji navedeni monografiji, nadgradil pristop Ernesta Nagla (Nagel, 1974), ki se je odmaknil od Hemplovega in Oppenheimovega analitičnega dogmatizma, skratka ga je torej še bolj približal sociološkim teorijam racionalnih motivov delovanja individuumov. Od Naglove delitve na popolne in nepopolne tipe znanstvenih razlag Andrej Ule v vseh treh svojih monografijah sicer ne odstopa, zato pa nedvoumno izpeljuje razlage glede na motive človekovega delovanja predvsem iz kategorij racionalnega človekovega (družbenega)

delovanja. Za Uleta razlage po smotru v biologiji in sociologiji sicer predstavljajo samo navidezne teleološke razlage, kar pa po njegovem prepričanju ne velja za razlage glede na individualne človekove smotre oziroma razloge. Pri razlagah po smotru v biologiji in sociologiji naj bi šlo po Uletu samo za okrajšane oblike vzročnih razlag. Slovenski filozof znanosti namreč ugotavlja, da govoriti o smotrih družbenih sistemov pomeni samo navidezno prikazovanje smotra delovanja nečesa, kar ima vzrok v delovanju ljudi, ki se na določen način obnašajo do teh sistemov, z njimi ravnaajo in o njih govorijo. Zanj imajo lahko samostojen epistemološki status zgolj teleološko-funkcionalne razlage človeških dejanj s pomočjo poznavanja namer posameznika in sredstev za njihovo realizacijo. Če tudi po Uletu te razlage ne dosegajo striktnosti vzročnih (nomološko-deduktivnih) razlag (za vse primere dani enolični prenos resnice iz premis eksplanansa na eksplanadum), v teh teleoloških tipih pojasnitev ne izključuje človekovih delovanj racionalne strukture argumentiranja. Celo več – Ule kot analitični filozof izvaja nekoliko presenetljiv (metafizični) sklep, da ta tip razlag daje občutek dokončnosti razlage, in dodaja: »Omenjeni občutek ne izhaja le iz pragmatskega konteksta dejanj, ki jih razlagamo, in naših interesov ob tem, temveč tudi iz posebnih idealnih pojasnitev dejanj z razlogi.« (Ule, 2006: 69). Vsekakor zanimiva utemeljitve smotrov človekovega individualnega delovanja, ki pušča – podobno kot pri Bungeju, Hollisu in vrsti drugih sodobnih epistemologih družbenih ved – interpretacijski okvir odprt in spodbuja k novim (epistemološkim) razmislekom o tej kompleksni tematiki, ki se nanaša na spoznavno strukturo znanstvenega vedenja.

Individualni smotri in družbeni vzroki v Webrovi metodologiji družbenih ved

Pričakovali bi, da bodo v okviru sodobne epistemologije družbenih ved, ki se ukvarja z vprašanjem pojasnjevanja družbenih pojavov in dogodkov glede na vzrok oziroma smoter, klasično referenco predstavljali metodološki spisi Maxa Webra (Weber, 1988). Žal temu ni tako, vsaj kar zadeva teorijo in metodologijo družboslovja na Slovenskem, kjer so temeljna teoretska in epistemološka dela vélikega nemškega misleca še vedno zelo površno ali – če smo odkriti – komajda poznana, čeprav se slovenski sociologi in nasploh družboslovci radi sklicujejo na nemškega sociologa, a očitno bolj iz navajenosti, kot pa zaradi poznavanja njegove teorije. Poglejmo si Webrov koncept smotrno kavzalne analize na nekoliko bolj strnjen način.¹ Max Weber je smotrnost individualnih in (tudi) družbenih delovanj pojasnjeval v luči racionalnih idealno-tipskih kategorij, ki so združile ideografski in nomotetični tip družboslovnih znanstvenih razlag. Max Weber je bil v osnovi metodološki individualist. Za Webra je izhodiščna točka pojasnjevanja družbenih pojavov smiselno oziroma smotrno mišljenje oziroma delovanje individuumov, vendar, kot je na različnih mestih v svojih metodoloških spisih zapisal tudi sam,

1 Z Webrovo interpretativno metodologijo, ki si prizadeva za sintezo nomotetičnih in ideografskih znanosti, sem se bolj celovito ukvarjal v knjigi *Epistemologija družbenih ved* (Mali, 2006).

to ni dovolj. Da pa bi prišli do celovite racionalne družbene pojasnitve človekovih delovanj, moramo v okviru družbenih pojasnitev (sociologije) narediti še en korak naprej: preiti moramo od »aktualnega razumevanja« (*aktuellen Verstehen*) (Weber, 1988: 546), ki vsebuje zgolj element intuitivnosti, k »pojasnjujočemu razumevanju« (*erkläerenden Verstehen*) (Weber, 1988: 547). Slednje šele omogoča nujno potrebni kavzalno-nomotetični tip sklepanja.² V luči takšnega pristopa se notranji motivi in zunanji dejavniki človekovega delovanja in mišljenja ne obravnavajo kot nekaj ločenega, temveč kot nekaj povezanega, kot nekaj, kar ne more obstajati drugo brez drugega. Če nas namreč v okviru aktualnega razumevanja zanima subjektivni smisel oziroma smoter individualnega človekovega delovanja, nas v okviru pojasnjujočega razumevanja zanimajo širši logični vzroki za takšno smotrno individualno delovanje. Smotri oziroma razlogi morajo biti torej dopolnjeni z vzročno-posledično razlago. V okviru pojasnjujočega razumevanja namreč iščemo odgovore na vprašanje o vzrokih nekega smiselnega smotrnega delovanja človeka. Razlogov za akterjevo delovanje ne interpretiramo na osnovi intuitivnega uvida v te razloge, temveč po poti bolj celostnega proučevanja širših družbenih mehanizmov. Weber je v svojih metodoloških spisih zadevo ilustriral na naslednji način: povsem enoznačno razumemo smisel slišane ali prebranega stavka $2 + 2 = 4$ (racionalno dejansko razumevanje misli), izbruh jeze, ki se kaže v obrazni mimiki (iracionalno dejansko razumevanje afektov), ali obnašanje drvarja ali nekoga, ki seže po kljuki, da bi zaprl vrata, ali koga, ki naperi puško v žival (racionalno dejansko razumevanje dejanj). Vendar ta oblika aktualnega oziroma neposrednega razumevanja ni enaka pojasnjujočemu razumevanju. Če želimo stopiti na raven pojasnjujočega razumevanja, se ne moremo zadovoljiti zgolj z metodo psihološkega vživljanja in podoživljanja v individualne smotre človekovega delovanja ali mišljenja, v kar je verjela še intuicionistična hermenevtika Diltheyevega tipa. Znan je namreč Webrov izrek: »Ni treba biti Cezar, da bi razumeli Cezarja.« (Weber, 1988: 543) S tem je želel poudariti, da popolna sposobnost podoživljanja, h kateri je težila klasična hermenevtika (in ki je ni nikoli dosegla), ne more biti noben absolutni pogoj za interpretacijo smiselnega oziroma smotrnega mišljenja in delovanja človeka. Za njegovo razumevanje je bolj pomembno, da poiščemo širše družbene vzroke, ki pojasnjujejo individualne smotre delovanja. Poskušajmo to povezati s predhodno navedenimi primeri iz Webrovega besedila. Po njegovem mnenju o pojasnjujočem razumevanju govorimo takrat, ko sečnje lesa ne razumemo zgolj

2 Tega Webrovega prizadevanja, da bi združil intuitivno razumevanje s kavzalno pojasnitvijo, nekateri poznejši teoretiki znanosti nikakor niso razumeli. Za Petra Wincha je bila Webrova metodologija prav zaradi teh njegovih prizadevanj po združitvi kategorij smotra in vzroka nekaj, kar je logično povsem nedovršeno. Winch je zelo dogmatsko zagovarjal stališče, da lahko zgolj z metodo neposrednega (empatičnega) razumevanja zapopademo to, kar kot človeška bitja na individualni in družbeni ravni delamo. Po njegovem mnenju gre za metodo, ki nima nobene zveze z vzročnimi tipi znanstvenih pojasnitev: »Idejo smisla oziroma smotra bi morali skrbno ločevati od kategorije funkcije v kvazikavzalnem pomenu besede.« (Winch, 1958: 115). Takšni Winchevi pozivi so epistemologijo družbenih ved ponovno potiskali nazaj v devetnajsto stoletje, v čas Diltheyeve intuicionistične hermenevtike.

dejansko, temveč tudi na temelju prikritih motivacij, na primer kadar vemo, da drvar izvršuje to dejanje zaradi plačila ali kakšnega drugega vzroka, ki ga želimo proučiti. Ali če si po analogiji s predhodnim primerom zamislimo nek lastni primer: če nas aktualno razumevanje vodi k spoznanju, da tat krade, da bi prišel do denarja, potem nas šele pojasnjujoče razumevanje vodi k spoznanju, da so tata h kraji morda napeljali tudi širši družbeni vzroki (revščina). Pomembna sta torej oba tipa razumevanja, drug brez drugega ne moreta obstajati, saj bi se brez prvega znašli v redukcionizmu kavzalnega determinizma, brez drugega pa v redukcionizmu intucionistične evidence.

Tudi Webrova metoda idealnih tipov, ki je njegov daleč najbolj poznan epistemološki koncept, vsebuje to dvojnost razumevanja smisla in delovanja družbenih akterjev (povezanost vzroka in smotra). Max Haller celo pravi, da gre »pri idealnih tipih za esencialni instrument kavzalne interpretacije smisla« (Haller, 1999: 550). Je racionalni miselni konstrukt oziroma neke vrste hevristično »orodje«, ki vodi do spoznanja realnih družbenih pojavov in dogodkov na temelju čim višje stopnje abstrakcije od te iste družbene realnosti, ki je predmet njenega spoznanja. Pri tem gre za takšen tip posploševanja, ki ne more biti obravnavano kot »napačna« ali »resnična« odslikava (družbene) realnosti v metafizičnem pomenu besede, temveč kot tip posplošitve, ki si je zadal za cilj, da različne vrste realnih pojavov dojema v neki pojmovni (konceptualni) izčiščenosti, zato da bi se jih pod to fiktivno predpostavko pojmovne (konceptualne) izčiščenosti med sabo čim lažje primerjalo. Prav zato, ker so idealni tipi v odnosu do empirične družbene realnosti vsebinsko relativno prazni, so toliko bolj enoznačni. Ta enoznačnost jim daje v procesu spoznanja večjo hevristično moč. V postopku racionalnega oziroma pojasnjujočega razumevanja je treba idealno-tipske kategorije čim bolj eksplicirati oziroma jih v smislu njihove vsebine čim bolj izostriti. Rudolf Richter je idealno-tipske kategorije primerjal z ostrino pogleda daljnogleda na oddaljeno pokrajino (Richter, 1995). Daljnogled nam omogoča, da tisti del oddaljene pokrajine, kamor smo usmerili naš pogled, vidimo bolj razločno in izostreno. Morda je bistvo metode idealnih tipov v pomenu racionalnega in enoznačno določenega miselnega konstrukta še najbolje izraženo v naslednji Webrovi misli: »Idealne tipe dosežemo po poti enostranskega stopnjevanja (*einseitigen Steigerung*) enega ali več vidikov proučevanega objekta raziskovanja in integracije množice diskretnih in difuznih, tu bolj, tam manj, na nekaterih mestih sploh ne navzočih singularnih pojavov, ki tvorijo neko v sami sebi enotno miselno tvorbo (*einheitlichen Gedankengebilde*)« (Weber, 1988: 191).

Webrovi idealni tipi so hevristično »orodje«, ki omogoča racionalno pojasnjevanje družbenih pojavov skozi njihovo razvojno dimenzijo. To pomeni, da če želimo denimo slediti historični analizi kategorij »cerkev« in »sekta«, potem tega ne počnemo na način klasifikacije, ker bi se v tem primeru meja in tudi vsebinski pomen med obema kategorijama zelo hitro zabrisala, temveč ti kategoriji vedno obravnavamo z vidika njunega nastanka in razvoja (glej več: Weber, 1981).

Weber je metodo idealnih tipov uporabil v okviru svojih empiričnih sociohistoričnih analiz različnih družbenih pojavov (religije, ekonomije, politike itd.). Zanj so ekonomska delovanja individualnih in družbenih akterjev v prvi vrsti »smotrno racionalna delovanja« (*zweck-rational Handlungen*) (Weber, 1981: 12). V okviru smotrno racionalnega delovanja človek deluje tudi kot *homo economicus*. To pomeni, da se idealno-tipsko delovanje loči od drugih racionalnih (npr. vrednostno racionalnih) oziroma neracionalnih (npr. afektivnih, tradicionalnih) delovanj. V primeru smotrno racionalnega delovanja gre za idealne tipe, ne pa za prevladujoči ali celo izključni tip racionalnega delovanja v družbeni realnosti. Navsezadnje lahko sodobni človek deluje tudi kot *homo sociologicus*, ne samo kot *homo economicus*. Zdi se, da so številne politekonomske analize, vključno z današnjimi neoliberalnimi idejami, v želji po čim večji moči napovedovanja in posledično obvladovanja človekovega delovanja, spregledale Maxa Webra in njegovo interpretacijo družbene realnosti. Človekove racionalne oblike delovanja namreč razlagajo v duhu izključno ene, tj. ekonomske dimenzije, kar je daleč od tega, kar predstavlja bistvo Webrove razlage *homo sociologica*. Posledica takšnega gledanja je hipostaziranje koncepta smotrno racionalnega delovanja kot edine motivacijske sile v realnem družbenem svetu, zunaj katere ni nobene alternative.³ Ena ključnih Webrovih zaslug je, da je v svojih teoretskih in metodoloških spisih pokazal, da koncept družbeno racionalnega delovanja človeka presega ozek ekonomistični pristop.

Individualni smotri in vzročno pogojene zgodovinske situacije v Popperjevi metodi objektivnega razumevanja družbene stvarnosti

Zanimivo je, da je Karl Raimund Popper, ki ga štejejo med pomembne predstavnike analitične teorije znanosti, razvil metodo »racionalistične rekonstrukcije problemskih situacij« (Popper, 1974: 199), ki je strukturno skorajda identična z Webrovo interpretativno sociološko metodo. Popperju je šlo predvsem za to, da v okviru svoje kritično racionalne teorije pride do celostnih oziroma objektivnih razumevanj »problemskih situacij«, ki presegajo parcialne subjektivne percepcije in smotre individuumov, ki se znajdejo v teh situacijah.⁴ Lahko bi dejali, nekoliko poenostavljeno, da podobno kot pri objektivni hermenevtiki Hansa Gadamerja, ki se je distanciral od t. i. subjektivistične hermenevtike,

3 Po mnenju Raphaela Sassowerja neoliberalni koncept tržne racionalnosti predstavlja zgolj prozorno ideologijo, a ne samo zato, ker z rezultati znanstvenih odkritij zelo pretkano manipulira, ampak tudi zato, ker trdi, da njihov pogled najmanj popačeno odslkava realnost, četudi je to daleč od resnice. Elemente realnega sveta, ki jih želimo meriti oziroma ocenjevati v takšnih ekonomističnih modelih, je namreč zaradi njihovega medsebojnega součinkovanja težko meriti neodvisno drug od drugega. Gre za težavo, ki je ne srečujemo samo v okviru subatomske merjenj (Heisenbergov princip nedoločljivosti), ampak tudi na področju vseh družboslovnih merjenj, pri čemer nekdo, ki opravlja meritve, hkrati nujno postane udeleženec teh meritev (Sassower, 2010).

4 Popper v zvezi s svojo metodo enkrat govori o situacijski logiki (*Situationslogik*), drugič spet o situacijski analizi (*Situationsanalyse*) (Popper, 1974: 199), a sočasno opozarja, da mu je druga oznaka bližja, ker prva preveč navaja k predstavi, da imamo opravka z deterministično teorijo človekovega delovanja, kar pa je bilo njemu osebno povsem tuje.

tudi Popper dopušča racionalno razumevanje človekovega delovanja in mišljenja samo v primeru usklajenosti pogledov vseh tistih akterjev, ki se nahajajo v teh situacijah, kot tudi vseh tistih akterjev, ki te situacije interpretirajo. Popper v nekaterih svojih besedilih metodo rekonstrukcije problemskih situacij enostavno poimenuje »metoda objektivnega razumevanja« (*objektiv-verstehende Methode*) (Popper, 1970: 120). Metoda objektivnega razumevanja izhaja iz analize kritičnih primerov, ki jih, četudi samo hipotetično, lahko objektivno rekonstruiramo kot situacije, kakršne so dejansko bile, torej povsem različno od tega, kako so te situacije zaznavali ali interpretirali posamezniki, ki se nahajajo v teh situacijah. Še več! Popper trdi, da je metoda uspešna zlasti pri rekonstrukciji zgodovinskega razvoja znanosti. S pomočjo zgodovinskih retrospektivnih analiz znanosti, ki si pomagajo s takšnimi »idealiziranimi rekonstrukcijami«, zgodovinarji znanosti dokazujejo pravilnost mišljenja ali delovanja znanstvenikov v neki zgodovinski situaciji, četudi bi se na prvi pogled zdelo, da so bili v zmoti. V delu *Objektive Erkenntnis* (Popper, 1974) ne samo da našteva takšne primere (Schrödingerjeva teorija valovne mehanike, Keplerjeva teorija ravnotežja sveta itd.), ampak enemu izmed primerov iz zgodovine naravoslovnih znanosti nameni več strani kritične analize. Popper namreč poskuša z metodo objektivnega historičnega razumevanja rekonstruirati Galilejevo pozicijo glede teorije plimovanja. Z uporabo te metode Popper dokazuje, da je bilo Galilejevo delovanje z vidika takratne zgodovinske situacije pravilno. Posamezni zgodovinarji znanosti namreč očitajo Galileju, da je nepotrebno dogmatsko vztrajal pri napačni fizikalni tezi, da Luna ne igra nobene vloge pri pojavu plimovanja, četudi je bil ta zaključek v tistem času v nasprotju s Keplerjevimi splošnimi hipotezami o gibanju planetov. Zgodovinarji znanosti so to Galilejevo pozicijo glede prirodnih zakonitosti plimovanja obravnavali kot njegovo regresijo v smeri dogmatskega mišljenja, ki naj bi imel izvor v njegovem častihlepu in osebnosti prevzetnosti, češ da ima on vedno prav. Na ta način naj bi bil Galilej pripravljen zavreči celo nesporna znanstvena dejstva. Popper se je takšni prevladujoči historiografski interpretaciji Galilejevega ravnanja zoperstavil. Zanj je bila Galilejeva znanstvena pozicija racionalna glede na takratno zgodovinsko situacijo, v kateri se je véliki znanstvenik nahajal. Zgodovinpisci so pozabili, da je Galilejo v okviru problemske situacije, v kateri se je znašel, deloval na različnih problemskih ravneh: (1) v okviru problemske razlage (*Erklärungsproblem*), (2) v okviru teoretskega ozadja (*theoretischen Hintergrund*), (3) v okviru danih teoretičnih predpostavk (*theoretischen Bezugsrahmen*). Galilej je torej deloval ob zavedanju, da se sooča s tremi problemskimi situacijami:

- (1) da se je Galilej lotil ravno problema pojasnitev plimovanja, je bilo posledica njegovega točno določenega namena. Želel je odgovoriti na vprašanje o resničnosti oziroma napačnosti Kopernikove teorije, po kateri Zemlja ne miruje, ampak se vrti okoli Sonca. Kopernikova teorija je bila, tako kot pred tem že Ptolemajeva teorija, primarno geometrični model gibanja nebesnih teles;

- (2) kot fizik si je Galilej zastavil nalogo, da pride do mehanske (ali vsaj transmehanske) fizikalne pojasnitve;
- (3) Galilej je razvil fizikalno teorijo plimovanja – Popper je predpostavljal, da ob polnem zavedanju nepopolnosti svojega védenja – s pomočjo zakonov vztrajnosti in temu ustreznemu zakonu ohranitve vrtenja.

Objektivno zgodovinsko rekonstrukcijo Galilejevega delovanja je Popper uporabil za dokazovanje, da je mogoče t. i. »napake«, ki so se pojavljale skozi zgodovinski razvoj znanosti, racionalno upravičiti, kolikor znamo iz neke časovne distance rekonstruirati celotno problemsko situacijo, v kateri se je ta »napaka« zgodila. Popper je takšen pristop utemeljeval v duhu svoje obče metodologije deduktivno-hipotetičnega falsifikacionizma, ki dopušča napredek v znanosti na temelju kontinuiranega iskanja boljših rešitev, ne pa na temelju končno veljavnih znanstvenih resnic (glej več: Popper, 1998). Po Popperju naj bi Galilej tezo o vplivu Lune na plimovanje zavrgel iz dveh razlogov – prvič zato, ker je bila nezdržljiva z njegovim teoretskim okvirjem (njegovi mehanski zakoni ohranitve vrtenja so izključevali možnost interplanetarnega vpliva), drugič zato, ker je bil nasprotnik astrologije, ki je planete izenačevala z bogovi in z ozirom na to zagovarjala vpliv Lune na plimovanje. Dejstvo, da je Galilej v končni fazi vztrajal na predpostavki krožnega gibanja planetov; četudi je poznal Keplerjeva dela, je Popper ocenil kot njegovo dosledno držo v danih zgodovinskih okoliščinah. Poleg tega je Popper svojo oceno, da je Galilej deloval racionalno glede na celotno problemsko situacijo, podkrepil še z dvema dodatnima argumentoma. Prvič – Kepler je poskušal rešiti geometrijski problem, Galilej pa, v nasprotju z njim, fizikalni problem. Drugič – Galilej se je povsem zavedal dejstva, da sam uporablja geometrijske poenostavitve, vendar je verjel, da lahko celo s poenostavljenimi geometrijskimi prikazi, kolikor jih poveže s fizikalnimi problemi, pride do rešitev.

V zvezi s prikazano metodo racionalistične rekonstrukcije problemskih situacij se nekomu, ki nekoliko bolj pozna celotno Popperjevo kritično teorijo znanosti, zastavlja vprašanje, zakaj je dunajski filozof znanosti tako pomembno vlogo pripisal ravno problemskim situacijam, rešitvam problemskih situacij itd. Zakaj tudi v tem primeru v ospredju ne ostanejo teorije, razvite metodološke predpostavke spodbijanja teh teorij itd.? Odgovor najverjetneje ni težak. Očitno je Popper ravno v primeru metode racionalistične rekonstrukcije problemskih situacij naredil pomemben premik od obravnave znanstvenih teorij kot sistema med seboj povezanih logičnih trditev, kar je bolj prisotno v njegovem modelu deduktivno-hipotetične falsifikacije, k obravnavi teorije kot spoznavnega (hevrstičnega) sredstva, ki išče odgovore na zastavljene probleme (vprašanja) in te probleme poskuša tudi reševati. Ne nazadnje pa je Popper vseskozi poudarjal, da se vsak razvoj znanosti najprej začne z zastavitvijo ustreznega vprašanja oziroma problema. V četrti tezi besedila, ki nosi naslov *Logik der Sozialwissenschaften*, je zapisal: »Spoznanje se ne začne s čutno zaznavo ali opazovanjem, zbiranjem podatkov ali dejstev, temveč se začne s problemi. Ni védenja brez problemov, vendar tudi ni problemov brez védenja. To pomeni, da se vsaka znanost

začne kot napetost med znanjem in neznanjem. Ni problema brez védenja, vendar tudi ni problema brez nevédenja. Kajti vsak problem nastane z našim odkritjem, da v našem domnevnem znanju/védenju nekaj ni v redu.» (Popper, 1970: 104)

Brez namena, da se podamo v pojasnitev te bolj splošne dimenzije Popperjeve epistemologije znanosti, naj poudarimo, da je njegova – recimo temu tako – hermenevitično zasnovana epistemološka figura »problem – rešitev problema«, sočasno z njegovo idejo de-subjektiviziranega tretjega sveta (tretji svet kot svet objektivnih resnic, teoretičnih sistemov, argumentativnih struktur, ki deluje neodvisno od človekove subjektivne zavesti in človekove fizične eksistence), predstavljala referenčni okvir tudi za njegovo družbenozgodovinsko metodo racionalistične rekonstrukcije problemskih situacij oziroma njegovo metodo objektivnega razumevanja. Tudi pri Popperju gre, podobno kot pri Maxu Weberu, za prizadevanje, da se kompleksno vprašanje odnosa smotra delovanja individualnih akterjev in pojasnitve oziroma razumevanja širših (družbenozgodovinskih) vzrokov teh individualnih smotrov delovanja vstavi v diskurz modernega racionalizma (glej več: Haller, 1999; Schneider, 1991; Farr, 1983). Menim, da je takšna zavezanost diskurzu racionalnosti s strani obeh predhodno predstavljenih avtorjev, še posebno v luči poznejšega relativističnega in antiracionalističnega obrata v sodobni epistemologiji znanosti, nekaj pozitivnega. Takšno Popperjevo in Webrovo prizadevanje je treba pozdraviti, saj je bilo te zavezanosti racionalističnim in logičnim predpostavkam razlage družbenih pojavov in dogodkov v zgodovini znanost vedno premalo. Popperjev metodološki princip racionalnosti je zato bolj blizu neki mejni točki, glede na katero se presojajo realna delovanja (mišljenja) individualnih akterjev, kar je podobno Webrovi metodi idealnih tipov, s pomočjo katerih lahko rekonstruiramo različne tipe družbenega delovanja. Tudi današnje (družboslovne) metode, ki se ukvarjajo s situacijskimi analizami oziroma družbenimi in zgodovinskimi študijami primerov, bi morale v večji meri upoštevati načela racionalnosti, ki jim sledita Popper in Weber in ki jih seveda ni treba dojemati kot neko človeškimi bitjem imanentno psihološko-antropomorfoško predpostavko, ampak bolj kot nek zavezujoč in na kritičnem racionalizmu temelječ metodološki postopek.

Zaključek

V sklepnem delu naj še enkrat opozorim, da so v okviru epistemologije družbenih ved pri analizi odnosa kategorij vzroka in smotra pomembna splošna spoznavno-teoretska izhodišča. Četudi v teoretskih razpravah o tem vprašanju neredko obstaja precej dvomov, ali je v logiki in epistemologiji znanstvenega raziskovanja družbenih in zgodovinskih pojavov mogoče vzpostavljati striktno ločitev med vzroki ter smotri mišljenja in delovanja individualnih in družbenih akterjev, pa ravno izčrpnost in angažiranost razprav, ki so jih glede teh vprašanj ponudili tako klasiki teorije znanosti (Popper) kot tudi klasiki družboslovja (Weber), dokazuje, da ta tema ostaja še kako aktualna in izzivalna.

Na nek način tovrstne razprave in navsezadnje »rešitve«, ki so jih ponujali že klasiki, so pa bile pozneje pogosto nerazumljene in neupoštevane, utirajo »tretjo« pot v sodobni epistemologiji družbenih ved. Zaradi preseganja strogih delitev na znanstveni »naturalizem« in »antinaturalizem«, »hermenevtiko« in »analitiko«, je ta tretja pot bolj povezovalna in zato znanstveno produktivna. Intelktualno delujemo v dobi razvoja teoretskega in epistemološkega mišljenja, ki teži k integraciji nekoč ločenih miselnih šol. Izbrana in na kratko predstavljena primera, torej pristopa dveh velikih mislecev dvajsetega stoletja, Karla Raimunda Popperja in Maxa Webra, dokazujeta, da je bila ta miselna širina prisotna že takrat. Ali ni zanimivo, da je enemu najbolj vplivnih filozofov dvajsetega stoletja, Karlu Raimundu Popperju, ki nastopa ob Gustavu Hemplu kot začetnik in najbolj striktni zagovornik nomološko-deduktivnega modela znanstvene pojasnitve, uspelo narediti takšen »pro-hermenevtični« obrat? In ali ni po drugi strani prav tako zanimivo, da se je že veliki nemški sociolog Max Weber zavedal, da interpretacija oziroma *Verstehen* smiselnega (družbenega) delovanja in mišljenja ljudi ni mogoča zunaj načel kavzalnosti? Veliki teoretski misleci so vedno razmišljali korak naprej in se zavedali pomembnosti razvoja univerzalnejših metodologij proučevanja družbene realnosti, predvsem pa so s svojimi bolj univerzalnimi modeli znanstvenih pojasnitev poskušali že v tistem času zaježiti agresivno nastopajoči relativizem v teoretskem mišljenju, ki vodi v nevarnost preveč poljubnih in poenostavljenih razlag individualnih razlogov in družbenih vzrokov delovanja in mišljenja ljudi. Tega dejstva se je zavedala tudi slovenska analitična filozofija znanosti, zato je vseskozi veliko pozornost posvečala kategorijam smotra in vzroka. Kot smo poskušali opozoriti v naši razpravi, je tudi Andrej Ule, vodilni predstavnik analitične filozofije v Sloveniji, podobno kot Popper v teoriji znanosti in Weber v sociologiji, na primerih funkcionalno-teleološkega modela znanstvene pojasnitve dokazoval relevantnost (metodološkega) racionalizma.

Literatura

- Beck, W. (1961). *Sodobna znanost in skrivnost življenja*. Ljubljana: Državna založba.
- Bunge, M. (1996). *Finding Philosophy in Social Sciences*. New Haven in London: Yale University Press.
- Farr, J. (1983). »Poppers Hermeneutics«. V *Philosophy of the Social Sciences*, 13 (2), str. 157–176.
- Haller, M. (1999). *Sozologische Theorien im systematisch-kritischen Vergleich*. Opladen: Leske und Budrich Verlag.
- Hempel, G. in Oppenheim, P. (1948). »Studies in Logic of Explanation«. V *Philosophy of Science*, 15 (2), str. 135–175.
- Hollis, M. (2002). *Filozofija družbene vede*. Maribor: Založba Aristej.
- Mali, F. (2006). *Epistemologija družbenih ved*. Ljubljana: Založba FDV.
- Nagel, E. (1974). *Struktura nauke. Problemi logike naučnog objašnjenja*. Beograd: Založba Nolit.
- Popper, R.K. (1974). *Objektive Erkenntnis*. Hamburg: Hoffman und Campe Verlag.

- Popper, R.K. (1970). »Die Logik der Sozialwissenschaften«. V Adorno W. T. (ur.), *Die Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied in Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, str. 103–125.
- Popper, R.K. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Reale, G. (2002). *Zgodovina antične filozofije I-IV*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- Richter, R. (1995). *Grundlagen der verstehenden Soziologie*. Wien: Universität Verlag.
- Sassower, R. (2010). »Review Essay: Is Homo Economics Extinct?«. V *Philosophy of the Social Sciences*, 40 (4), str. 603–615.
- Schneider, W. (1991). *Objektives Verstehen*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tarnas, R. (2001). *Idee und Leidenschaft. Die Wege des westlichen Denkens*. Muenchen: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Turner, S. (2003). »Cause, the Persistence of Teleology, and the Origins of the Philosophy of Social Sciences«. V Turner, S. in Roth, P. (ur.), *Philosophy of the Social Sciences*, Oxford in Melbourne: Blackwell Publishing Ltd., str. 21–42.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Založba Aristej.
- Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (1992). *Sodobne teorije znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Weber, M. (1988). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck Verlag.
- Weber, M. (1981). *Wirtschaft und Gesellschaft. 5. Auflage*. Tübingen: Mohr Verlag.
- Winch, P. (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge.
- Woodfield, A. (2000). »Teleological Explanation«. V Newton-Smith, W.H. (ur.), *A Companion to the Philosophy of Science*, Oxford in Malden: Blackwell Publishers Ltd., str. 492–495.

Znanost in vrednote

Olga Markič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V članku se ukvarjam z vprašanjem o vlogi filozofije v kognitivni znanosti in o vpetosti vrednot v znanstveno raziskovanje. Najprej podam okvirno opredelitev, ki je dovolj široka, da zajema različne znanstvene prakse, a hkrati omogoča razločevanje od drugih dejavnosti, na primer umetnosti in religije. Nato se posvetim področju kognitivne znanosti, ki se ukvarja z raziskovanjem duševnih procesov. Zagovarjam stališče, da empirično raziskovanje samo ne more podati celotne slike, in opredelim vloge filozofije. V zadnjem delu se, navezujoč se predvsem na zadnje poglavje Uletove knjige *Znanost, družba, vrednote* (Ule, 2006), sprašujem o razmerju med dejstvi in vrednotami ter o vlogi različnih vrst vrednot v znanosti.

Ključne besede: filozofija znanosti, kognitivna znanost, vrednote, Ule

Science and Values – Abstract

In this paper, I consider the role of philosophy in cognitive science and the questions on values in science. Firstly, I provide a general characterization of science, wide enough to cover various scientific practices and to differentiate it from others, for instance, art or religion. Further, I turn my attention to cognitive science which investigates mental phenomena. I defend the view that empirical investigation alone cannot provide a full picture, and I define philosophy's roles. Finally, based on the last chapter of Andrej Ule's book *Znanost, družba, vrednote* (2006) [*Science, Society, Values*], I discuss the relationship between facts and values, as well as the role of different kinds of values in science.

Keywords: philosophy of science, cognitive science, values, Ule

Uvod

Filozofija znanosti je področje, v katerega me jo kot študentko filozofije uvedel prof. dr. Andrej Ule. Bilo nas je nekaj navdušencev, ki smo redno hodili na predavanja in debatirali, takrat predvsem o problemu redukcije in soizmerljivosti v znanosti. Pozneje sva z Andrejem postala kolega na oddelku, nekaj časa sem kot asistentka vodila vaje pri predmetu Logika, ki ga je predaval, nato pa sva skupaj z Urbanom Kordešem sodelovala pri oblikovanju magistrskega študija kognitivne znanosti in v raziskovalnem projektu o odločanju. Andrej je bil tudi pobudnik, da smo z Markom Uršičem pripravili knjigo *Mind in Nature* (Uršič, Markič, Ule, 2012), v kateri smo predstavili svoja razmišljanja

o duševnosti in njenem mestu v naravi. Andrej mi s svojo široko razgledanostjo po različnih področjih filozofije, ki vključujejo tudi odlično poznavanje problemov azijskih filozofij, vedno odpira nove horizonte in me spodbuja k novim premislekom. Andrej, hvala za vse spodbude in diskusije!

V tem prispevku bom razmišljala o znanosti in njenih značilnostih, vlogi filozofije v kognitivni znanosti in o vprašanju vrednostne vezanosti znanosti. Pri tem se bom navezala na Uletovo knjigo *Znanost, družba, vrednote* (Ule, 2006), predvsem na zadnje poglavje, v katerem razmišlja o vrednotah v znanosti.

Filozofija znanosti

Naj začnem z začetnim stavkom Uletove knjige: »Verjetno se vsi kdaj pa kdaj zavestno sprašujemo, kaj je to znanost in čemu služi, kaj je razlog njenega uspeha, pa tudi o tem, ali je napredek, ki ga dolgujemo znanosti, res napredek. Skratka, znanost ni neproblematična danost, ki bi jo bilo treba zgolj vzeti na znanje kot trdni sestavni del sodobnega človeškega sveta, temveč nas sili v premislek.« (Ule, 2006: 7) Tudi ta prispevek bo skušal podati en kamenček v mozaik premislekov o znanosti, s poudarkom na znanostih, ki raziskujejo duševne procese.

Otroci kot veliki radovedneži nenehno zastavljajo vprašanja, ki se začenjajo z vprašalnici kaj, zakaj in kako. Če sledimo otroški radovednosti, bi se lahko vprašali: kaj je znanost, zakaj jo uporabljamo in kako deluje. Znanstveniki in filozofi bi skozi različna obdobja in kulturne kontekste dajali različne odgovore. O tem je napisanih veliko zanimivih knjig, tudi Uletova, in bilo bi precej preambiciozno, če bi si domišljala, da lahko vse te različne pristope zaokrožim v enem kratkem članku. Vseeno pa bom poskusila, upoštevajoč razlike, ki se kažejo med različnimi pristopi, podati okvir, ki jemlje znanost kot tisto pomembno človekovo dejavnost, ki se je skozi stoletja sicer spreminjala, a hkrati jo odlikuje nekaj, kar jo dela posebno in jo razlikuje od drugih pristopov, kot sta na primer umetnost ali religija, pomaga pa tudi pri razmejevanju znanosti in psevdoznanosti. Zadeva je še toliko težja, ker le težko govorimo o znanosti v ednini. Kot ugotavlja Ule: »Če si že površno ogledamo zelo raznoliko početje sodobne znanosti, na primer, kaj vse šteje za znanstveno razlago in na kako različne načine dosega znanstveno razlago, potem se takoj zavemo težavnosti poenotenege govora o 'znanosti'. V resnici ne obstaja nobena enotna znanost, niti kot teorija, znanje, niti kot metoda. Pač pa imamo množico medsebojno povezanih, delno podobnih intelektualnih in eksperimentalnih dejavnosti in njihovih rezultatov (odkritij, teorij)« (*Ibid.*: 19–20). Ule se nasloni na filozofa Ludwiga Wittgensteina, ki se je »ukvarjal s takšnimi 'razmazanimi' pojmovnimi strukturami [...], ki v sebi skrivajo strukturo družinskih podobnosti (*Ibid.*: 21)«. Po njegovem prepričanju lahko tudi za znanost rečemo, da je »tipičen družinski pojem, ki ga ne moremo opredeliti z enotno definicijo, vendar lahko natančneje opredelimo tipične primere in ustrezne podobnosti med podskupinami znanosti« (*Ibid.*). A hkrati tudi nadaljuje, da »ti

primeri in strukture podobnosti razlikujejo znanost na primer od umetnosti, religije, tehnike in drugih prav tako 'družinskih' pojavov in pojmov (*Ibid.*)«. Sama bom zadevo poenostavila in se osredotočila na pojem znanosti kot *science*, ki izhaja iz angleške in ameriške tradicije razlikovanja med *science* in *arts*¹, in je po obsegu ožji kot tisti, ki ga analizira Ule. Ker pa se tudi Ule v večjem delu knjige osredotoča predvsem na področje, ki po njegovi klasifikaciji zajema teorijsko in empirično visoko strukturirane znanosti, kamor uvršča predvsem naravoslovne znanosti in del družbenih znanosti (ekonomija, del psihologije in sociologije) (*Ibid.*: 25), to ne povzroča kakšnih večjih težav.

Angela Potochnik, Matteo Colombo in Cory Wright v knjigi *Recipes for Science* opredelijo znanost (*science*) kot »vključujoč družbeni projekt razvijanja naravnih razlag naravnih pojavov« (Potochnik, Colombo in Wright, 2019: 27). »Te razlage so ovrednotene v luči empirične evidence in morajo biti predmet dodatne odprte kritike, testiranja, izboljševanja ali celo zavrnitve. Znanost pogosto, a ne vedno, uporablja matematiko, tako za formuliranje kot za vrednotenje svojih razlag.« (*Ibid.*: 27) Prvi del opredelitve se nanaša na metodološki naturalizem, idejo, da znanstvene teorije ne postulirajo nadnaravnih entitet. Tudi če nadnaravne entitete in pojavi obstajajo, jih ne vodijo naravni zakoni in jih ne moremo opazovati. Kot taki niso naravni pojavi in so nerelevantni za znanost. V skladu z metodološkim naturalizmom znanost tako po definiciji ne more spoznavati nadnaravnih entitet ali pojavov, kot so čudeži ali duhovi. To pa ne pomeni, da je znanost dokazala, da nadnaravnih entitet ali pojavov ni, so zgolj izven dometa znanstvenega raziskovanja (*Ibid.*: 22–23). V drugem delu opredelitve je poudarek na metodah. Uporaba znanstvenih metod omogoča spoznavanje sveta prek običajnih zmožnosti opazovanja in razmišljanja. Znanost je razvila načine, kako se zavarovati pred napakami, ki jih posamezniki lahko zagrešimo. Prej omenjeni avtorji so v svoji knjigi podali pregled najpomembnejših receptov za znanost. V njih na različne načine kot pomembne sestavine za produkcijo znanja nastopa vzorec, ki ga sestavljajo trije koraki: oblikovanje hipotez, razvijanje pričakovanj na podlagi teh hipotez in preverjanje pričakovanj z opazovanji (*Ibid.*: 39). S pomočjo teh korakov razvijajo in izboljšujejo teorije, zakone in modele, ki so nosilci znanstvenega spoznanja. V knjigi avtorji podrobneje predstavijo eksperimentalne metode, modeliranja, vzorce sklepanja, statistiko in verjetnost, statistično sklepanje in vzročno razmišljanje.

Gornja opredelitev znanosti je dovolj široka, da lahko zajame različne znanstvene prakse. Nakazana je tudi družbena komponenta, ko avtorji na začetku znanost opredelijo kot »vključujoč družbeni projekt«. Verjetno bi dandanes le redki zanikali, da znanstvena skupnost deluje znotraj družbenega konteksta in je lahko podvržena različnim pritiskom politike in kapitala. Več o tem, kakšna sta vloga in mesto vrednot v znanstvenem raziskovanju, pa v zadnjem delu prispevka.

1 Podobno je kanadski filozof športa Bernard Suits (2005), ko je opredeljeval pojem igre (*game*), dejansko izbral bolj določen pojem, kot ga je imel v mislih Wittgenstein, ko je pisal o pojmu igre (*Spiele*).

Filozofija v kognitivni znanosti

Kognitivna znanost² je relativno mlado interdisciplinarno področje, ki se ukvarja z raziskovanjem duševnih procesov, in kot temeljne discipline vključuje psihologijo, nevroznanost, umetno inteligenco, jezikoslovje, antropologijo in filozofijo. Raziskovanja duševnih procesov se loteva z različnimi znanstvenimi metodami in orodji, ki ustrezajo posamezni disciplini. Kakšna pa je pri tem vloga filozofije? V nasprotju z empiričnimi znanostmi, pri katerih je poudarek na opazovanju, zbiranju gradiva in klasifikaciji ter na izvajanju in interpretiranju eksperimentov, pristop filozofov temelji predvsem na razmišljanju. Številni kognitivni znanstveniki zato na filozofe gledajo kot na »filozofe iz naslanjača«, ki naj k napredku v kognitivni znanosti ne bi prispevali nič novega. Brook navaja naslednja tipična pomisleka:

Filozofi so v preteklosti postavili nekatere zanimive domneve o duševnosti, toda zdaj smo v stanju, da se dvignemo iz naslanjača in o njej delamo dejansko znanost. Filozofija, čeprav je lahko domiselna in zabavna, je odrinjena na smetišče zgodovine. Ostaja še nekaj dela za logiko in morda etiko, preostala področja filozofije pa je nadomestila znanost. (Brook, 2009: 219).

Vi filozofi me utrujate s svojim iskanjem velike slike. Kaj so raziskovalni rezultati? Kar v tem trenutku potrebujemo, je disciplinirano delo na specifičnih vprašanjih, ne pa velika slika v širokih potezah. Tudi tisti izmed vas, ki skušate biti interdisciplinarni in dovtetni za tisto, kar je zdaj znano, želite več, kot lahko kateri koli smrtnik trenutno prežveči.« (*Ibid.*)

Vendar je med tema dvema očitkoma tudi pomembna razlika. Prvi jemlje filozofijo kot tekmo znanosti, ki dela isto kot znanost, samo slabše. Standardno velja, da je delo znanstvenikov ustvarjanje novih hipotez, njihovo testiranje in interpretiranje rezultatov. Filozof znanosti Karel Popper je dve fazi v znanosti poimenoval kontekst odkrivanja in kontekst upravičenja (Popper, 1998). Če parafraziramo Popperja, ta očitek pretežnemu del filozofije pripisuje samo prvo fazo, odkrivanje, ne pa upravičenja. Drugi očitek filozofom vseeno priznava, da počnejo nekaj, kar delajo znanstveniki zelo redko, to je, da skušajo predstaviti celotno sliko in poiskati integracijski element področja. Hkrati pa izpostavlja prezgodnji poskus interpretacije in neučakano iskanje velike slike oziroma integracije.

Toda ali ti dve kritiki res kažeta na zgolj slabe strani filozofije? Filozofija je skozi zgodovino »preigrala« veliko število različnih predlogov, kako se lotiti raziskovanja duševnosti. S tem je odprla zelo širok prostor alternativ, ki lahko koristijo pri iskanju rešitev ter pomagajo pri razumevanju raziskovalnih rezultatov. Prav tako se kognitivna znanost kot interdisciplinarno področje ne more zadovoljiti z zgolj delnimi uvidi, čeprav so ti še tako zanimivi in koristni, ampak skuša spoznanja različnih

2 V tem razdelku se naslanjam na 1. in 6. poglavje knjige Kognitivna znanost (Markič, 2011).

disciplin povezati, da bi dobili bolj celostno sliko. Zato menim, da izziv integracije ni zgolj filozofska kaprica. Pri iskanju povezovalnega elementa v kognitivni znanosti je nujen premislek o metafizičnih, epistemoloških in metodoloških predpostavkah raziskovanja, pomembna pa je tudi refleksija družbenih okoliščin in vrednot, ki vplivajo na raziskovanje, kot tudi zavest o možnih posledicah in implikacijah za posameznika in družbo. To funkcijo pretežno opravljajo filozofi oziroma posamezni filozofsko razmišljujoči znanstveniki.

Tisti del filozofije, ki se aktivno vključuje v kognitivno znanost, bi po mojem mnenju le težko slabšalno označili za zgolj »filozofiranje v naslanjaču«, čeprav je res, da se metode filozofije precej razlikujejo od metod empiričnih znanosti. Van Gelder (1998) pravi, da najboljši način, kako lahko prepoznamo filozofe oziroma znanstvenike, ki razmišljajo filozofsko, ni toliko v samem predmetu diskusije, temveč v metodi. Če karikiramo – psihologi po navadi izvajajo in analizirajo eksperimente, nevroznanstveniki proučujejo možgane, računalničarji pišejo programe, lingvisti zbirajo in sistematizirajo jezikovne podatke, filozofovo glavno orodje pa je njegov lastni um. Thomas Nagel v uvodu v knjigo *Za kaj sploh gre?* zapiše: »Filozofira se preprosto z zastavljanjem vprašanj, izpeljevanjem, preskušanjem idej, izmišljanjem možnih argumentov proti njim in premišljanjem, kako naši koncepti v resnici delujejo« (1995: 6). Van Gelder meni, da filozofe, ki se vključujejo v kognitivno znanost, lahko prepoznamo po tem, da argumentirajo, se ukvarjajo s pojmovno analizo in v razprave vpeljujejo zgodovinsko analizo. Seveda tudi preostali kognitivni znanstveniki občasno uporabljajo navedene metode, a le filozofi so posebej specializirani za to (van Gelder, 1998: 118).

Vključevanje filozofije v področje kognitivne znanosti bi lahko glede na tematiko v grobem opredelili kot kognitivno/nevrofilozofijo in kot filozofijo kognitivne znanosti. Prva obsega tista področja, kjer se raziskovanja v kognitivni znanosti, v zadnjem času predvsem nevroznanosti, prekrivajo s filozofijo ter neposredno prispevajo k razumevanju pojavov in reševanju vprašanj, ki so bila prej izključno v domeni filozofije. Gre predvsem za vprašanja filozofije duha, na primer vprašanje svobodne volje in zavesti, kot tudi za nekatera vprašanja epistemologije, logike, filozofije jezika, estetike in etike. Raziskovanje samo lahko poteka iz dveh smeri: ali začena na empirični strani in nato trči ob filozofska vprašanja ali pa začne s filozofskimi vprašanji in potem potrebuje empirične ugotovitve za njihovo razreševanje. Le nekateri filozofi, ki imajo zelo specifičen pogled na problem duh-telo (stališče elimantivizma, npr. Paul Churchland, 1988), so prepričani, da bo znanost sama lahko odgovorila na vprašanja o duševnosti in nadomestila filozofijo. Izraz nevrofilozofija, ki ga je v knjigi *Neurophilosophy* prva uporabila Patricia Churchland (1986), tako nekateri razumejo kot dejansko odpravo filozofije, sama pa zagovarjam pristop (Markič, 2011), ki ga je predstavil Henrik Walter, ki pravi, da je nevrofilozofijo najbolje razumeti kot most med subjektivno izkušnjo, filozofskim teoretiziranjem in empiričnim raziskovanjem (2001: 125).

Filozofija kognitivne znanosti se ukvarja z vprašanji, ki so v splošnem v domeni filozofije in teorije znanosti, ter predstavlja metateorijo kognitivne znanosti. Filozofi kognitivne znanosti si tako zastavljajo vprašanja, ki so osredotočena na področje kognitivne znanosti, podobno kot se filozofi matematike ukvarjajo z matematiko, filozofi fizike s fiziko in filozofi biologije z biologijo. Zastavljajo si bolj splošna vprašanja, na primer vprašanja o naravi in ravneh razlage, redukciji v znanosti, realizmu, antirealizmu in konstruktivizmu, metodologiji interdisciplinarnega raziskovanja, prvoosebne in tretjeosebne raziskovanju ter možnostih njihovega povezovanja, kot tudi bolj specifična, na primer vprašanja o temeljnih teoretskih pojmi, kot so informacijski proces, računanje in reprezentacija. Pomemben del raziskovanja je tudi obravnava temeljnih predpostavk raziskovalnih programov (paradigem) in pristopov k modeliranju, kot so klasični simboli modeli, konekcionizem, dinamični sistemi in utelešena gornicija.

Filozofi znanosti in s tem tudi filozofi kognitivne znanosti se ukvarjajo s tradicionalnimi epistemološkimi vprašanji in pogosto iščejo odgovore, ki so normativni. Paul Thagard (2009) meni, da je prav normativnost, poleg splošnosti, tista značilnost filozofije, ki največ prispeva v skupno področje kognitivne znanosti. Filozofija se namreč ne ukvarja zgolj s tem, kako stvari so, ampak tudi s tem, kako bi morale biti. Ob upoštevanju rezultatov empiričnih raziskav skušajo filozofi razvijati tudi normativne teorije o tem, kako naj ljudje razmišljajo in se vedejo. Pomembno mesto tako zavzemajo epistemološke in etične razprave, spodbujene predvsem z novimi odkritji na področju nevroznanosti in umetne inteligence.

Predlagana razdelitev seveda ni absolutna in zdi se mi, da filozofska razprava pogosto hkrati posega na obe področji. Težko je razpravljati o teoretskih temeljih kognitivne znanosti in hkrati ignorirati enega od temeljnih problemov filozofije duha, namreč vprašanja o odnosu med duševnim in telesnim. Ker se empirični znanstveniki običajno osredotočajo na konkretna, dobro definirana vprašanja, se pogosto niti ne zavedajo, da je njihovo raziskovanje vpeto v širši raziskovalni pristop, ki temelji na določenih metafizičnih in epistemoloških predpostavkah ter tudi na vrednotah v družbi. Prav te predpostavke imajo potem pomembno vlogo v interpretacijah raziskovalnih dosežkov.

Kognitivna znanost je dejansko zelo posebno znanstveno področje, v katerem se najbolj neposredno soočajo naravoslovna znanost, družboslovje in humanistika. Razvoj znanosti v zadnjih stoletjih je precej spremenil spremenili človekov pogled na kozmologijo, biologijo in psihologijo ter, vsaj v zahodni kulturi, tudi naše vsakdanje razmišljanje o svetu. Z raziskovanji v kognitivni znanosti pa se nam obeta, da se bo morda radikalno spremenil tudi pogled na človeka in njegovo vpetost v družbo. Owen Flanagan (2002) množico prepričanj o nas samih, ki so oprta na domnevo, da smo duhovna bitja s svobodno voljo in lahko posledično živimo moralno in smiselno življenje, imenuje humanistična podoba. V evropski tradiciji ima podoba svoje korenine v religiji in filozofiji, pomembno sta tak pogled zaznamovala predvsem humanizem in renesansa (Uršič, 2004;

Škamperle, 1999). Kot primer naj navedem renesančnega misleca Pica della Mirandole, ki v knjigi *O človekovem dostojanstvu* pravi takole:

»Narava drugih bitij je določena in zamejena z zakoni, ki sem jih bil predpisal. Ti pa si jo boš določil sam po svoji svobodni presoji, katere oblasti sem te zaupal; nobena omejitev te ne bo utesnjevala in ovirala pri tem. V središče sveta sem te postavil, da bi se od tod lahko bolje razgledal po vsem, kar je na svetu. Nisem te ustvaril ne kot nebeško ne kot zemeljsko bitje, ne kot smrtnika in ne kot nesmrtnika, zato da bi si ti sam – častit in svoboden kipar svojega lastnega bitja – izklesal svojo podobo tako, kakor bo tebi najbolj všeč. Lahko se boš izrodil in postal nižje, brezumno bitje; lahko se boš po svoji volji prerodil in postal nekaj višjega, božanskega.« (1997: 7)

Po drugi strani pa današnja znanstvena podoba jemlje zavest, kognicijo in voljo kot naravne sposobnosti utelešenih bitij, ki živijo v naravnem in družbenem okolju. V skladu s tem pogledom ljudje za običajno življenje ne posedujemo nobenih dodatnih nadnaravnih sestavin. Ali sta ti dve podobi lahko kompatibilni? Flanagan (2002) je skeptičen glede tega. Nekateri znanstveniki (npr. Wegner, 2002) in znanstveno oziroma *scientistično* usmerjeni filozofi (npr. že omenjeni Churchland, 1988) menijo, da so pojmi, ki se nanašajo na duševna stanja, večinoma zgolj iluzije, brez dejanske reference. Po njihovem mnenju bodo nova odkritja v nevroznanosti vodila k opustitvi humanistične podobe. Njihov razmislek bi lahko povzeli takole: odločitve, izbire in dejanja so v splošnem razumljena kot svobodna. Toda če odkrijemo, da so posledica nevronske mehanizmov, potem ne morejo biti več svobodna in ne bodo mogla podpreti moralne odgovornosti. Naj kot primer navedem misel ameriške znanstvenice Marthe Farah:

Kako te znanstvene ugotovitve vplivajo na naše razumevanje moralne in pravne odgovornosti? Ljudi ne obsojamo zavoljo dejanj, ki so jih storili refleksno (tj. kot posledica dobesednih avtomatizmov), v stanjih, ko je zavedanje ali nadzor okrnjen (npr. pri hoji v snu ali pod hipnozo), ali pod prisilo (tj. s pištolo, uperjeno v glavo), ker v navedenih primerih ni videti, da bi bila ta dejanja posledica svobodne volje. Težava z nevroznanstvenimi opisi vedanja je v tem, da se zdi vsako dejanje, ki ga storimo, podobno »avtomatizmu« v sledečem pomembnem smislu: je posledica verige povsem fizičnih dogodkov, ki se jim ne moremo ogniti, tako kot se ne moremo ogniti zakonom fizike. (2005: 37–38)

Toda – ali se res moramo odpovedati našim intuicijam o tem, kaj pomeni biti človek, če pojmujeemo duševnost kot naravni pojav? Ali lahko podobi preoblikujemo tako, da bosta kompatibilni?

Menim, da so zgoraj navedene interpretacije znanstvenikov prehitre in da empirični rezultati raziskav sami po sebi ne implicirajo tako močnih sklepov (Markič, 2009; 2011). Če so zavest, kognicija, čustva in volja naravne sposobnosti utelešenih družbenih bitij, iz tega neposredno ne sledi, da ljudje niso moralno odgovorna bitja. So pa zanimive nekatere raziskave, ki kažejo, kako sprejemanje prepričanja, da ni svobodne volje,

spreminja človekovo moralno vedenje. Na primer, znana je raziskava, v kateri sta Vohs in Schooler (2008) ugotavljala, da so bili udeleženci poskusa, ki so jim povedali, da znanost zanika svobodno voljo, bolj nagnjeni h goljufanju pri različnih laboratorijskih nalogah. Tudi druge raziskave so pokazale, da prepričanje, da je svobodna volja iluzija, vodi v zmanjšanje prosocialnega vedenja (Schooler, 2010). Po drugi strani pa Schooler ugotavlja, da imajo taka stališča lahko tudi bolj pozitivne učinke, saj raziskave kažejo, da so se ljudje odločali za manj stroge kazni in so bili manj maščevalni (*Ibid.*).

Ti in podobni primeri kažejo, da je pri raziskovanju duševnih procesov nujno vključevanje človeka kot celote, kot družbenega bitja z različnimi prepričanji in vrednotami. Rezultati in interpretacije raziskav imajo povratni vpliv na človekovo delovanje in še bolj ostro odpirajo etična vprašanja v kognitivni znanosti, vprašanja človekovega dostojanstva pa tudi splošna vprašanja o vlogi vrednot v znanosti.

Vrednote v znanosti

V slovenskem prostoru se je z vprašanji vrednot v znanosti najbolj sistematično ukvarjal Ule. Med drugim se sprašuje, kakšno je razmerje med dejstvi in vrednotami v znanosti, v kolikšni meri je znanost vrednotno nevezana, kdaj pa iz znanosti vseeno ne moremo izločiti etičnih ali estetskih vrednot in sleherne normativnosti (Ule, 2006: 298–306). Kritično analizira pozitivistično tezo o vrednotni nevezanosti znanosti, ki iz znanosti izganja celotno vrednotenje, in zagovarja milejšo različico, ki ne sloni na tezi o načelni ločitvi dejstev in vrednot. »Dovolj je, če opozorimo, da tipične znanstvene razlage ne dopuščajo, da bi bili vrednote in vrednotenje konstitutivni sestavni del razlage, na primer bistveni del premis v razlagi ali bistvena sestavina razlagovalnih pravil, ki nastopajo v razlagi.« (*Ibid.*: 300). Kot ugotavlja, so za znanost nesporne in morda celo nujne epistemске vrednote, kot so »verodostojnost, natančnost v opisih, merjenju in napovedih, težnja h koherentnosti in enostavnosti teorij, iskanje čim bolj plodnih in sintetičnih hipotez« (*Ibid.*: 297), ter kognitivne vrednote: nepristranskost, nevtralnost in avtonomnost (navozujoč se na Lacey, 1999, v *Ibid.*: 297).

Te vrednote podpirajo zmožnost znanosti za samokorekcije. To od znanstvenikov zahteva odprtost za kritiko, pošteno in transparentno komunikacijo rezultatov in negotovosti ter sprejemanje in podpiranje različnih perspektiv. Vendar je ta, za znanost tako pomemben intersubjektivni proces, pogosto izpostavljen različnim izzivom in pritiskom družbe, ki lahko omajajo zaupanje v znanost. Na primer, znanstveniki za svoje raziskovanje dobivajo sredstva, od katerih je odvisna njihova nadaljnja raziskovalna pot. Količina sredstev je pogosto odvisna od števila objav v znanstvenih revijah in njihove odmevnosti. To lahko vodi do pristranosti objavljanja (*publication bias*), ko se znanstveniki bolj odločajo za objavo nepričakovanih in pozitivnih rezultatov, ki so bolj objavljeni, v najboljših revijah, kot pa za študije ponovitev poskusov. Problem je tudi v tem, da je poleg javnega

financiranja znanosti vedno bolj prisotno financiranje raziskovanj s strani različnih korporacij, predvsem na področju informacijskih znanosti, farmacije in agronomije. Dejstvo, da so znanstveniki plačani s strani zasebnih družb, lahko vodi do konflikta interesov in vpliva na samo zastavitev raziskave, izbiro metod in sporočanje raziskovalnih rezultatov (Potochnik, Colombo in Wright, 2019: 304–307).

Zagovorniki *močnega* programa v sociologiji znanosti, poznani kot edinburška šola (Bloor, 1991), so zato kritizirali pristop filozofije znanosti kot preveč teoretičen in vezan na uporabo formalnih metod. Sami so dajali poudarek predvsem na raziskovanju znanstvene umeščenosti v širši družbeni in zgodovinski kontekst. Ameriški antropolog Jonathan Marks takole utemeljuje, zakaj naj bi raziskovali znanost podobno kot kateri koli drug družbeni pojav: »Če lahko nekaj odkriješ samo, kadar si za to ideološko, tehnološko in intelektualno pripravljen, potem se zdi, da iz tega lahko sklepamo, da zanimivo vprašanje za razumevanje znanosti ni 'Kako je bilo dejstvo odkrito?', ampak 'Kaj je bilo potrebno za prepoznavanje in identificiranje dejstva?' Ker tak pogled kaže, da so dejstva aktivno proizvedena in ne pasivno razkrita, proizvodnja dejstev postane nekaj, kar lahko proučujemo, kot lahko proučujemo kateri koli družbeni ali kulturni proces.« (Marks, 2009: 3) Raziskovanja vpetosti znanosti v družbo lahko prav gotovo osvetljujejo določena ravnanja znanstvenikov in nam pomagajo razumeti tako prelomna kot tudi bolj dolgačasna obdobja znanosti. Vendar se strinjam z Uletom, ki je kritičen do ideje, da pri razlagi sprememb znanstvenih prepričanj, modelov in teorij ne igrajo vloge njihova pravilnost ali verjetnost, temveč vso težo nosijo psihološki, družbeni in zgodovinski pogoji (2006: 223).

Kako najti konsistentno ravnatežje med obema skrajnostma, med povsem vrednotno nevezano znanostjo in povsem družbeno relativizirano znanostjo, je seveda težko vprašanje. Kot ugotavlja Ule, lahko ločitev znanosti od vrednotenja, predvsem od etičnih presoj, hitro zapade v pasti instrumentalne racionalnosti, kar ima lahko hude posledice (npr. holokavst). Po drugi strani pa lahko vrednotno vezana znanost hitro zdrsne v ideologizacijo in pristranskost, zato naj bi bila vrednotna vezanost razumljena predvsem kot spraševanje o motivih raziskav in posledicah rezultatov, ne pa v razlagah dejstev ter formulacijah problemov in teorij (Ule, 2006: 306).

En tak zanimiv poskus je knjiga *A Tapestry of Values* Kevina Elliotta (2017). Avtor v njej izpostavi pet vprašanj, ki vznikajo, ko se ukvarjamo z znanostjo, in pri čemer nam naše vrednote pomagajo priti do rezultatov. Ta vprašanja se nanašajo na: (1) kaj na raziskujemo, (2) kako naj raziskujemo, (3) kaj bi radi dosegli, (4) kako naj se znanstveniki soočajo z negotovostjo in (5) kako naj znanstveniki sporočajo svoje rezultate. Odgovori na ta vprašanja jasno kažejo, da je znanstveno početje vpeto v vsakokratni družbeni kontekst, a hkrati ohranja epistemološko jedro znanstvenega raziskovanja.

Vprašanja o vrednotah in znanosti so še posebej pereča, ko gre za raziskovanje duševnih procesov, saj take raziskave še bolj neposredno vplivajo na našo samopodobo. Netransparentnost ozadnjih predpostavk in vrednot lahko pripelje do rezultatov, ki so

pristranski, čeprav dajejo vtis znanstvene nevtralnosti. Tako na primer kljub psihološkim in nevroznanstvenim raziskavam, ki naj bi kazale, da je občutek svobodnega odločanja iluzija (Wegner, 2002), taka interpretacija ni sama po sebi umevna, ampak temelji na specifičnem razumevanju pojmov in določenih filozofskih stališčih glede dveh temeljnih problemov filozofije, problema telo-duh in problema determinizma in svobodne volje. Zato menim, da je ena od pomembnih vlog filozofije v kognitivni znanosti v tem, da odpira argumentirano razpravo in opozarja na alternative, ki niso jasno vidne, če se preveč osredotočamo samo na aktualne rezultate znanstvenih raziskav. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da smo, kot poudarja Ule, »nujno zavezani konkretnim analizam znanstvenih postopkov ob ohranjanju etične občutljivosti, kjer se ne moremo razbremeniti svoje odgovornosti za svoje odločitve in postopke« (2006: 306).

Literatura

- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery*. Chicago in London: The University of Chicago Press
- Brook, A. (2009). »Introduction: Philosophy in and Philosophy of Cognitive Science«. *Topics in Cognitive Science* 1, str. 216–230.
- Elliott, K. (2017). *A Tapestry of Values*. Oxford in New York: Oxford University Press.
- Churchland, P. S. (1986). *Neurophilosophy*. Cambridge, MA in London: MIT Press.
- Churchland, P. M. (1988). *Matter and Consciousness*. Cambridge, MA in London: The MIT Press.
- Farah, M. (2005), »Neuroethics: the practical and the philosophical«. *Trends in Cognitive Sciences*, Vol. 9, No. 1., str. 34–40.
- Flanagan, O. (2002). *The Problem of the Soul: Two Visions of the Mind and How to Reconcile Them*. New York: Basic Books.
- Markič, O. (2009). »Neuroscience and the image of the mind«. V Žerovnik, E., Markič, O., Ule, A. (ur.). *Philosophical insights about modern science*. New York: Nova Science Publishers, 2009, str. 135–144.
- Markič, O. (2011). *Kognitivna znanost: Filozofska vprašanja*. Maribor: Aristej.
- Marks, J. (2009). *Why I am not a scientist: Anthropology and Modern Knowledge*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Nagel, T. (1995). *Za kaj sploh gre?* Ljubljana: Republiški izpitni center.
- Pico della Mirandola, F. (1997). *O človekovem dostojanstvu*. Ljubljana: Tretji dan, Družina.
- Popper, K. R. (1998). *Logika znanstvenega odkritja*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- Potochnik, A., Colombo, M., Wright, C. (2019). *Recipes for Science: An Introduction to Scientific methods and Reasoning*. New York and London: Routledge.
- Schooler, J. W. (2010). »What science tells us about free will«. V R. F. Baumeister, A. R. Mele, K. D. Vohs (ur.). *Free will and consciousness: How might they work?* Oxford: Oxford University Press, str. 191–218.
- Suits, B. (2005). *The Grasshopper: Games, Life, and Utopia*. Orchard Park, NY: Broadview Press Ltd..
- Škamperle, I. (1999). *Magična renesansa*. Ljubljana: Študentska založba, Claritas.

- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Uršič, M. (2004). *Štirje časi: Poletje, O rensenačni lepoti*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Uršič, M., Markič, O., Ule, A. (2012). *Mind in Nature: from Science to Philosophy*. New York: Nova Science Publishers.
- Thagard, P. (2009). »Why Cognitive Science Needs Philosophy and Vice Versa«. *Topics in Cognitive Science* 1, str. 237–254.
- van Gelder, T. (1998). »The roles of philosophy in cognitive science«. *Philosophical Psychology*, Vol. 11, No. 2, str. 117–135.
- Vohs, K. D., Schooler, J. (2008). »The value of believing in free will: Encouraging a belief in determinism increases cheating«. *Psychological Science*, 19, str. 49–54.
- Walter, H. (2001). *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*. Cambridge, Ma., London: MIT Press.
- Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA in London: The MIT Press.

Kako je logika mogoča?

Žiga Knap

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Kant se v svoji *Prolegomeni* sprašuje o možnosti metafizike (kot znanosti). Pri tem izhaja iz svoje klasifikacije sodb kot analitičnih in sintetičnih, ki so lahko aposteriorne ali apriorne. Glavni problem vidi v možnosti sintetičnih apriornih sodb. Sam je prepričan, da so take vrste sodb matematična sklepanja, denimo aritmetična resnica » $7 + 5 = 12$ «. V 18. stoletju status aksiomov še ni bil določen v modernem smislu, čeprav je K. F. Gauss že vedel, kakšen je status aksiomov v geometriji, a prav zaradi Kantovega vpliva ni objavil svojih raziskav (kar sta v 19. stoletju napravila Lobačevski in Bolyai). Tako v geometriji kot v aritmetiki so aksiomi svobodna konstrukcija človekovega duha in niso povezani z empirijo. S takim razumevanjem statusa aksiomov pa seveda brez osnov ostane Kantovo prepričanje o možnosti sintetičnih apriornih sodb tako v matematiki kot tudi nasploh (v metafiziki, ontologiji), saj je logika ključnega pomena pri izgradnji ontologije. In res, logika je izgradnja strukture »pravilnega« mišljenja, ki pa je »empirično« pridobljena na osnovi študija nekega objekta. Aristotel denimo svoje logične kategorije izpeljuje iz jezika, v moderni dobi pa je tak objekt matematika oziroma matematična logika, ki je primerna za presojanje na posameznih področjih matematike, kot so klasična matematika, intuicionistična matematika (Brouwer), konstruktivna matematika (A. A. Markov). Andrej Bauer šteje logiko za empirično znanost v opisanem smislu. Če torej parafraziram Kanta – ni vprašljiv obstoj logike, temveč to, kako je logika mogoča.

Ključne besede: logika, Kant, sintetične sodbe *a priori*, aksiomi, metafizika (kot znanost)

How is Logic Possible? – Abstract

In his *Prolegomena*, Kant asks of the possibility of metaphysics (as a science). He starts from his classification of judgements as analytic and synthetic, which can be *a posteriori* or *a priori*. He sees the main problem in the possibility of synthetic a priori judgements. Kant believes that there are such judgements, namely judgements in mathematics, one such being the truth of arithmetic " $7 + 5 = 12$." In the 18th century, the status of axioms was not yet determined in the modern sense, although K. F. Gauss already knew the status of axioms in geometry, but did not publish his research due to Kant's influence (Lobachevsky and Bolyai independently published their findings in the 19th century). In geometry as well as in arithmetic, axioms are a free construct of the human mind and are not rooted in the empirical. With such an understanding of axioms, Kant's belief that synthetic a priori judgements are possible becomes baseless in mathematics (as well as in metaphysics and ontology) since logic is of key importance in the construction of ontology. Indeed, logic is the construction of the structure

of “correct” thinking, which is obtained “empirically” based on the study of an object. For instance, Aristotle derives his logic categories from language, and in modern times this object is mathematics or mathematical logic, which is appropriate for making judgements in various field of mathematics, such as classical mathematics, intuitionistic mathematics (Brouwer), constructive mathematics (A. A. Markov). Andrej Bauer counts logic as an empirical science in the described sense. To paraphrase Kant, what is questionable is not the existence of logic, but its possibility.

Keywords: logic, Kant, synthetic judgements *a priori*, axioms, metaphysics (as a science)

Kant se v *Prolegomeni* ukvarja s problemom možnosti metafizike kot znanosti; kako je mogoče iz čistega uma izpeljati splošne sodbe, ki so veljavne. Zanima ga »spoznanje, ki se nam ponuja v imenu čistega uma«, kar postavlja kritično vprašanje, ali je metafizika sploh mogoča. *Prolegomena* je neke vrste priprava, ki naj pokaže, kaj je treba storiti, da se neka znanost po možnosti ustvari. Kantova metoda je v tem, da se opira na tisto, kar je že poznano in zanesljivo in ki nam omogoča dostop k virom, ki jih še ne poznamo. Glede metafizike ne moremo trditi, da je resnična znanost, so pa nekatere znanstvene discipline, ki vsebujejo sintetična spoznanja *a priori*, ki so resnična in dana, taka znanost je čista matematika. Kant meni, da imamo v primeru matematike nesporna sintetična spoznanja (sodbe) *a priori*, glede katerih se nam ni treba spraševati, kako so možna (ker obstojé), temveč samo: kako lahko iz načel, ki omogočajo ta spoznanja, izvedemo tudi možnost vseh drugih.

Pomembna za Kantovo izpeljavo je njegova klasifikacija sodb v sintetične in analitične. Sodbe so po vsebini, ne glede na logično obliko, ali pojasnjevalne – ne dodajajo ničesar k znanju – ali pa razširjevalne – povečajo naše znanje in spoznanje. Prve je Kant imenoval analitične, druge pa sintetične. Analitične sodbe v povedku ne povedo ničesar, kar ni v pojmu osebka že vsebovano in mišljeno. Njegov primer take sodbe je »Vsa telesa so razsežna« (Kant, 1999: 49). Primer sintetične sodbe je »Nekatera telesa so težka« (*Ibid.*), ki pa v povedku obsega nekaj, kar ni mišljeno že v splošnem pojmu telesa. Takšna sodba poveča znanje, pojmu nekaj doda, zato jo imenuje sintetična sodba.

Analitične sodbe temeljijo na načelu protislovja (protislovij se je treba izogibati), ki ga je kot najvišje logično načelo prvi formuliral Aristotel. In zato so analitične trditve apriorne sodbe, četudi morda vsebujejo empirične pojme.

Eksistenca sintetičnih sodb *a posteriori*, katerih izvor je empiričen, ni problematična. Kant pa je prepričan, da obstajajo tudi sintetične sodbe, ki so apriorno gotove, namreč tiste, ki izvirajo iz čistega razuma in uma. Do teh sodb (spoznanj) ne moremo priti zgolj z razčlenjevanjem samega pojma, torej samo z upoštevanjem načela protislovja.

Po Kantovem mnenju so torej sintetične vse izkustvene sodbe, kar je splošno sprejeto mnenje, novo pa je njegovo prepričanje, da so sintetične tudi vse matematične sodbe. S tem se ne strinjajo tisti, ki vidijo, da matematiki vse sklepe izpeljujejo po načelu protislovja, in so zato prepričani, da iz slednjega izhaja tudi spoznanje samih aksiomov.

Predvsem je treba pripomniti, da so prava matematična načela vedno apriorne sodbe, nikoli empirične, saj vključujejo nujnost, ki je ni mogoče izvesti iz izkustva. Čista matematika ne vsebuje ničesar empiričnega, temveč čista apriorna spoznanja.

Preden se lotimo obravnave Kantovega primera iz aritmetike, si na kratko oglejmo glavne značilnosti njegovega pojmovanja matematike. Svoje razumevanje matematike predstavi v *Prolegomeni* v »Prvem delu glavnega transcendentnega vprašanja«, namreč »Kako je mogoča čista matematika«. Matematika je za Kanta čisti umski proizvod, ki je sintetične narave. Sprašuje se, kako zmore človeški um priti do takšnega spoznanja popolnoma *a priori*. Uvideva, da ima vsako matematično spoznanje to posebnost, da svoj pojem najprej predstavi v zrenju (nem. *Anschauung*), in sicer v apriornem zrenju, namreč takšnem, ki ni empirično, ampak je čisto zrenje (nem. *reine Anschauung*). Tako pravi: »Zato so sodbe matematike vedno intuitivne.« (Kant, 1999: 68) Za naravo matematike to pomeni, da ji mora biti temelj čisto zrenje, v katerem mora prikazati ali skonstruirati svoje pojme *in concreto*, a vendar *a priori*. »Prostor in čas sta torej tisti obliki zrenja, ki ju matematika postavlja za temelj vsem svojim spoznavam in sodbam, ki nastopajo hkrati kot apodiktične in nujne.« (Kant, 1999: 71) Geometrija za osnovo postavlja čisto zrenje prostora, aritmetika ustvarja svoje pojme o številu s postopnim dodajanjem enic v času (Kant, 1999: 71).¹ Za Kanta sta obe predstavi – prostor in čas – le obliki zrenja. Pribije takole: »Čista matematika je kot sintetično spoznanje *a priori* mogoča le zato, ker se nanaša samo na predmete čutnosti. Empiričnemu zrenju teh /predmetov/ je temelj čisto zrenje (prostora in časa), in sicer *a priori*, a temelj je lahko zato, ker ni nič drugega kot zgolj oblika čutnosti, ki obstaja pred realnim pojavom predmeta in ga v resnici šele omogoča.« (Kant, 1999: 72)

Kant na primeru sodbe » $7 + 5 = 12$ « najprej pojasni, da ne drži, da je ta sodba analitična in da izhaja iz pojma vsote sedem in pet po načelu protislovja. Če pogledamo pogloblje, bomo videli, da pojem vsote sedem in pet vsebuje samo združitev obeh števil v eno, pri tem pa ni niti najmanj mišljeno to, katero je tisto edino število, ki združuje obe števili. »S sodbo ' $7 + 5 = 12$ ' človek torej svoj pojem resnično razširi; prvemu pojmu je dodan nov, ki v prvem nikakor ni zaobsežen. Z drugimi besedami, aritmetične sodbe so vedno sintetične.« (Kant, 1999: 52)

Kant je menil, da je treba poklicati na pomoč (nazorno) predstavo in pojmu pet dodajati točke ali črtice, kot si to zamišljajo v intuicionizmu² ali konstruktivizmu v matematiki. To je stoletje pred G. Peanom, ki je v 19. stoletju formuliral aksiome za konstrukcijo naravnih števil in, tudi na osnovi teh aksiomov, definicijo vsote, ki je tako fascinirala Kanta. In še nekaj se je zgodilo v stoletju po Kantu: pomen in status aksiomov sta postala določnejša. Lahko bi se zadovoljili z naslednjo ugotovitvijo, da Kant pač ni

1 Ta model konstruiranja je analogen modelu konstrukcije naravnih števil v intuicionistični in konstruktivistični matematiki.

2 Glej denimo Heyting, 1956.

poznal aksiomov naravnih števil in njihove aritmetike, je pa pravilno ocenil situacijo v primeru seštevanja naravnih števil. Vendar tu naletimo na nevarno čer, ki se skriva v sledečem razmisleku: za Kanta je nazorno seštevanje pet in sedem pomenilo poleg formalne sodbe, ki ji je pripisoval status sintetične sodbe *a priori*, tudi sodbo, ki je imela status resničnosti – zanj je torej to bila resnična sodba. Na ravni Peanovih aksiomov pa je seštevanje naravnih števil samo postopek, ki je v skladu z aksiomi, sam postopek pa je pravilen ali nepravilen ter nima nobenega neposrednega odnosa z resničnostjo in resnico in ne ontološke zaveze. Kakšen pa je status aksiomov v matematiki? Ti so svobodne konstrukcije človekovega duha, nekaj, kar si človek (matematik) izmisli, nikakor pa nimajo statusa resničnosti, nimajo ontološkega statusa, še posebno ne do zunanjega, tako imenovanega objektivnega sveta.

Narava aksiomov je bila v matematiki dognana šele v 19. stoletju z razvojem neevklidske geometrije, ki jo povezujemo z imeni N. Lobačevski (1792–1856) in J. Bolyai (1802–1860). Zanimivo je, da je pred njima naravo petega Evklidovega postulata in problem aksiomatike v geometriji razrešil že K. F. Gauss (1777–1855), ki pa svojih odkritij ni nikoli objavil, ker se je prav zaradi vpliva stališč I. Kanta bal »vpitja Beočanov« (Vidav, 1975: 115). Očitno je bilo Kantovo stališče o možnosti sintetičnih sodb *a priori* in s tem možnosti ustvarjanja metafizike (in mogoče tudi metafizike kot znanosti) vplivno v njegovem času, relevantno pa je še danes.

Najbrž lahko verjamemo, da Kant, Gauss, Lobačevski in Bolyai niso imeli težav z logiko v tem smislu, da bi uporabljali več logik; zanje je bila logika le ena in edina. Gotovo pa je G. Boole s svojo formalizacijo približal logiko aritmetiki oziroma matematičnemu modelu (jo je matematiziral) in lahko rečemo, da jo je s tem tudi poglobil ter zakoličil njene meje. Logika je v 19. stoletju postala abstraktnejša in manj povezana z nazornostjo. Znameniti Paschev aksiom, ki je bil formuliran v 19. stoletju, je bil »znan« že Evklidu. Trditev, da »če premica ne gre skozi nobeno oglišče trikotnika in seka eno stranico trikotnika, potem seka še eno stranico trikotnika«, torej Paschev aksiom, je v svoji knjigi na svoj način dokazal. In sicer je dokaz skonstruiral na osnovi nazorne slike in logičnega sklepanja ter je torej ta posledica logičnega sklepanja in nazorne slike. Če pa se odpovemo nazornosti, potem potrebujemo aksiom, ki ga je podal Pasch. Matematika se je do začetka 20. stoletja zadovoljila s tradicionalno (Aristotelovo) logiko, so se pa v sami matematiki zgodili nekateri premiki pod vplivom študija neevklidske geometrije in uvedbe teorije množic (G. Cantor). Poleg geometrije se je aksiomatski pristop v matematiki razširil še na druge matematične discipline (npr. G. Peano ga uporabi v teoriji števil in aritmetiki). Na prelomu stoletij je bil B. Russell prepričan, da je možno vso matematiko izpeljati iz logike oziroma logičnega sklepanja. Russell je razvil tudi formalizem za logiko, zaradi česar je ta dobila ime »matematična logika«, saj se jo lahko obravnava kot eno od matematičnih struktur, logika pa služi za opisovanje logičnih operacij pri izvajanju matematičnih dokazov. (Matematično) logiko kot eno od matematičnih struktur opredeljuje tudi N. Bourbaki. Je pa med obema

razumevanjema logike razlika. Russell verjame, da lahko iz logike izpeljemo vso matematiko, kar pomeni, da je vsa matematika posledica, je torej izpeljana iz logike, nasprotno pa N. Bourbaki vidi logiko le kot eno od mnogih matematičnih struktur, z enakim statusom, le da jo lahko apliciramo na vse druge matematične strukture kot metodo pri dokazovanju. Lahko bi dejali, da imamo opravka z matematičnimi strukturami in iz njih, torej izhajajoč iz objekta, pridemo do logike s konstruiranjem na empiričnem materialu, ta konstrukcija pa je spet ena od matematičnih struktur.³ Če je bila v 19. stoletju glavna novost v matematiki aksiomatski pristop v posameznih matematičnih disciplinah (strukturah), ki je bil v drugi polovici 19. stoletja dopolnjen z razvojem teorije množic, potem v 20. stoletju glavno novost predstavlja intenzivna razširitev algoritmov na vsa področja matematike, ki pa so prinesli tudi nekatere nove poglede na logiko. V sami matematiki so se pojavile različne logike. Pri tem se mi zdi pomembna okoliščina to, da je posamezna matematična teorija zadostno formalizirana in je zato logiko, ki se v njej uporablja, mogoče dovolj natančno razločiti od logike, ki se uporablja v kateri drugi matematični teoriji. Če študiramo dve »matematiki« – en tip pogojno označimo kot »tradicionalno« ali tudi kot »klasično«, drug tip pa kot »intuicionistično« (Brouwer) ali »konstruktivno« (A. Markov) –, kmalu uvidimo, da imata oba tipa različni logiki (odstopanje od tradicionalne Aristotelove logike v intuicionizmu in konstruktivizmu, saj ne velja »zakon izključenega tretjega«, drugače pa se interpretira tudi dvojna negacija). Naj poudarim, da je v obeh teh primerih izbrana logika posledica predmetnega področja, s katerim se ukvarjamo, torej je logika odvisna od predmeta, ki ga študiramo. Prepričan sem, da bi nekaj podobnega našli tudi na drugih področjih, ne le matematičnem, če so ta le zadosti formalizirana (fizika, pravo, teologija itd.).⁴ Ali lahko na osnovi tega dejstva oblikujemo zaključek, da je logika eksperimentalna znanost, kot nakazuje Andrej Bauer v svojem nastopnem predavanju »Matematični relativizem« (2014)? Morda pa lahko premišljevanje zaključimo s parafrazo Kantovega vprašanja: *Kako je logika mogoča?*

Literatura

- Bauer, A. (2014). »Matematični relativizem: nastopno predavanje ob izvolitvi v naziv rednega profesorja, 11. 11. 2014«. Fakulteta za matematiko in fiziko Univerze v Ljubljani. Povzetek dostopen na: <https://www.fmf.uni-lj.si/si/obvestila/31597/>. [Zadnji dostop: 5. 9. 2018]
- Heyting, A. (1956). *Intuitionism*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Kant, I. (1999). *Prolegomena*. Ljubljana: DZS.
- Rheinwald, R. (1984). *Der Formalismus und seine Grenzen. Untersuchungen zur neueren Philosophie der Mathematik*. Koenigstein. Ts: Verlag Anton Hain Maisenheim GmbH.

3 Več o tem v Rheinwald, 1984.

4 Zalta, 2018, predstavlja tak primer razvoja logike, in sicer znotraj splošne teorije o abstraktnih objektih.

Vidav, I. (1975). Števila in matematične teorije. Ljubljana: Mladinska knjiga.

Zalta, E. N. (2018). *Principia Logico-Metaphysica (Draft)*. Dostopno na: <http://mally.stanford.edu/principia.pdf>. [Zadnji dostop: 5. 9. 2018]

Mathematics and the World – The Concept of Experiment¹

Majda Trobok
University of Rijeka

Abstract

In the paper I discuss Ule's analysis of the relationship between mathematics and (natural) sciences, with emphasis on the context of discovery and the way we come to know about the basic concepts of mathematics and natural sciences. I argue that in such epistemic context, the analogy between mathematics and natural sciences holds thoroughly. I concentrate on just one possible epistemic path – the experiment – and analyze this concept by trying to show how and in which sense the experiments used in the natural sciences are analogous with some of the basic procedures in the mathematical practice.

Keywords: mathematics, natural sciences, epistemology, experiment

Matematika in svet – pojem poskusa – povzetek

V članku obravnavam Uletovo analizo odnosa med matematiko in (naravoslovnimi) znanostmi, pri čemer je poudarek na kontekstu odkrivanja in poti, ki privede do znanja o temeljnih pojmih matematike in naravoslovnih znanosti. Zagovarjam stališče, da v takih epistemskih kontekstih analogija med matematiko in naravoslovnimi znanosti popolnoma drži. Osredotočim se na eno možno epistemološko pot – poskus – in analiziram ta pojem ter skušam pokazati, kako in v kakšnem smislu so poskusi, uporabljeni v naravoslovnih znanostih, analogni nekaterim temeljnim postopkom v matematični praksi.

Ključne besede: matematika, naravoslovne znanosti, epistemologija, poskus

Introduction

Ule, in his article “How can we apply mathematics to the world?” (2002), analyzes in detail the relationship between mathematics and science. He focuses on various aspects of that relationship, and primarily on the problem of the applicability of mathematics as well as on “the transpositions of real objects, their properties and relations onto the new level of their abstract mathematical equivalencies” (*ibid*: 38).

1 Research for this paper was carried out under the project “Rationality: between Logically Ideal and Commonsensical in Everyday Reasoning.” The project is funded by the Croatian Science Foundation. IP-2016-06-2408.

In the paper² I will focus on the mathematics-natural sciences relationship (exclusively) from the epistemological perspective. If we look at this relationship through the prism of epistemology, the two domains turn out to be strongly analogous, the analogy being particularly noticeable in the context of discovery. The aim of this paper is, hence, to present a segment of the analogy between the possible epistemic routes of gaining mathematical knowledge and the truths of (natural) sciences.

When talking about the methodology of the epistemology of science and of mathematics, I support (Kitcher's) pragmatic naturalism,³ i.e. the view that we ought to look at the history in order to determine the epistemology since "epistemology without history is blind" (Kitcher, 2011: 523).

The underlying idea is that the epistemological route follows the historical one, and that "the epistemological order of mathematics broadly recapitulates the historical order" (Kitcher, 2011: 518). This is not to say that, in order to answer *every* epistemic question, we ought to look at the historical development (in our case, of mathematics and/or natural sciences). There are research areas in epistemology, e.g. those belonging to the context of justification, which are not related to any historical investigation. If, however, our goal is to analyze – given the context of discovery – the way(s) in which we come to grasp the basic concepts and truths in mathematics and the natural sciences, then it is reasonable to investigate the history of these disciplines, i.e. the way in which mathematicians and scientists have, as a matter of fact, come to acquire knowledge through the centuries

In the paper I shall defend the idea that one of the main modes of epistemic access to both mathematical and scientific reality (objects and properties) is the experiment.

The concept of experiment in science and mathematics

Since mathematics is generally taken to be *a priori*, in contrast with the predominantly empirical profile of scientific knowledge, it might seem as if we ought to look for the mathematics-science analogy elsewhere.

When describing the relationship between reality (described by the mathematical apparatus) and the world (having the empirical connotation), Ule aptly points out:

2 The paper was first presented at the Symposium in honor of Prof. Dr. Andrej Ule (2016). He taught me philosophy when I was an undergraduate mathematics student, and was later supervisor of my MA thesis and PhD dissertation on the philosophy of mathematics. Passionately interested in both mathematics and philosophy, Prof. Ule has always been an inspiring and thought-provoking interlocutor. On this occasion, I would like to express once again my gratitude for all his help throughout the years.

3 I would like to stress at this point that my underlying ontology is, contrary to Kitcher's, platonistic. However, the history-is-the-teacher-of-epistemology motto and the idea that we ought to look at the history of mathematics and (natural) sciences in order to determine the epistemic paths are not tied to any particular ontological theory, so the ontological difference is immaterial.

I propose that we must distinguish between *reality* and the *world*. The world, on the one hand, is that entity consisting of all causally-connected phenomena and facts, which can be described with the help of the same ontology employing predicative structures of language. Reality, on the other hand, is that “excess” which is not described (well) by our successful theories and which can be described ontologically neither as useful fiction nor by assigning it any standard ontological meaning. Quantum reality, for example, exists in a manner which is formally describable, at least partially in terms of a wave function (a function of state) and of corresponding equations. “Electrons” and other micro-particles form part of this reality and can be individuated as objects only partially and temporarily. Thus, one could say, along with realists, that an electron as a particle (or a wave) does not exist, but that rather a quantum reality exists, which behaves, under suitable conditions, in a manner befitting “electron-ness.” The very fact that it is possible to describe reality with the help of mathematics – even in cases when every language and (representational, conceptual) thought falls short – indicates that even mathematics itself is, in some sense, a part of reality, “outside” of the world. (Ule, 1996: 212–213)

Given that mathematics is usually taken to be an *a priori*, armchair activity – it might seem problematic to relate the mathematical domain to any experimental epistemic route. So, what is the idea of such a connection based on?

Before answering this question, let us have a closer look at what experiments amount to. I shall use the entry from the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* to provide a mainstream characterization of the role of experiment.

Experiment plays many roles in science. One of its important roles is to *test theories* and to provide the basis for scientific knowledge. It can also *call for a new theory*, either by showing that an accepted theory is incorrect, or by exhibiting a new phenomenon that is in need of explanation. Experiment can provide hints toward the structure or mathematical form of a theory and it can *provide evidence for the existence of the entities involved in our theories*. Finally, it may also have a life of its own, independent of theory. Scientists may investigate a phenomenon just because it looks interesting. Such experiments may provide evidence for a future theory to explain. /.../ a single experiment may play several of these roles at once. (Franklin, 2012; all emphases mine)

Generally, what we have learned during science classes at school is that experiments ought to be empirical, i.e. concrete. I suppose we all remember the (more or less) simple experiments done during the physics, chemistry or biology classes in high school. These could be the very simple static electricity experiments where we would rub a pen on a woolen sweater and then pick up small pieces of paper; or, in biology, a simple seed germination analysis in order to experience how seeds germinate and what is required. We might also remember experiments that were a bit more complex, such as building an electromagnet or, during chemistry experiments, performing the electrolysis. The underlying idea is that experiments are practical procedures.

Surprisingly, however, if we look at the way experiments have been perceived by *scientists* through history, there is no uniform picture. Furthermore, there is not even general agreement on experiments being *real-world, practical* methods for acquiring knowledge.

Galileo, in his *Two New Sciences* (1638/1914), mentions three kinds of experiments: real, imaginary and thought experiments. Real experiments are those explained in the book, which Galileo did actually perform. Those experiments that Galileo explained in the book, but did not actually perform, even though he could have, are the imaginary experiments. Thought experiments are those that Galileo could not have actually performed for either logical reasons or due to lack of equipment.

It is relevant to mention at this point that there is still no consensus regarding which experiments in his book are real and which are imaginary. Mach, in Chapter II of his *The Science of Mechanics* (1893/1960), talks about “the modern spirit” of Galileo in the sense that “the method he employs to ascertain this law⁴ is this. He makes certain assumptions. He does not, however, like Aristotle, rest there, but endeavors to ascertain by trial whether they are correct or not” (Mach, 1893/1960: 130). And while Koyré argues that the inclined-plane experiment in Galileo’s writing is totally worthless and generally doubts that Galileo had actually performed many of the experiments described in his *The Two New Sciences*, Settle indicates that the inclined-plane experiment was likely a real one.⁵

Even more interesting is the situation with thought experiments since such experiments, i.e. those that cannot be performed, played a major role in the development of scientific theories in the work of (not just) Galileo, but also Newton, Einstein, and Heisenberg.

After all, scientific experiments are usually defined as orderly procedures (or tests) with, as mentioned above, certain goals, but this certainly does not exclude the possibility of them being non-empirical. Nevertheless, what happens in experimental science might seem at first sight remote from the standard mathematical practice; if anything, given the fact that mathematical objects are abstract, i.e. they are not spatiotemporally located.

When talking about experiments in natural sciences, the main distinction is the one between confirmatory (or demonstrative) and exploratory (non-demonstrative) experiments. The former are those in which we test theories, while the latter are those in which the experimentation is not guided by hypotheses, but it is rather about searching. The goal here is to show that, no matter which of the two main sub-species of the experiment we prefer to concentrate on – either the confirmatory or the exploratory (non-demonstrative) one –, the analogy with the mathematical case holds throughout.

4 Mach refers to the law of falling bodies.

5 For further details, see MacLachlan (1973).

Confirmatory (demonstrative) experiments

If we look for the analogy with mathematics in the case of the confirmatory (or demonstrative) use of experiments, many mathematical proofs can be interpreted as confirmatory experiments. Examples are legion.

Let us mention the problem of doubling the cube, one of the three classical problems in ancient Greek mathematics.⁶ The problem of doubling the cube is also known as the problem of duplicating the cube or as the Delian problem. Even though it is almost certain that ancient Greek mathematicians were convinced that the ruler and compass construction was impossible, the proof of the impossibility was only discovered in the nineteenth century by Wantzel (Pierre Wantzel, French mathematician). He published the proof in 1837, while Gauss (Carl Friedrich Gauss, German mathematician) thought the problem had no solution, but provided no proof. It is no surprise that the Greeks did not find the proof, given that it requires knowledge of mathematics beyond anything they knew at the time. Some of the ancient Greek mathematicians that took most interest in the problem were Hippocrates, Archimedes, and Archytas. Apart from them, the Egyptians and Indians were also aware of the problem.

Another – this time “negative” – mathematical case would be that of Saccheri, whose aim was to prove the dependence of the 5th Euclidean postulate (hypothesis). While planning to prove the dependence of the 5th postulate on the other four, Saccheri presupposed it being independent. He hence presupposed the first four postulates being true while the 5th one false. Saccheri’s aim was to get the contradiction by using the *reductio ad absurdum*. Due to the actual independence of the 5th postulate, his goal resulted in the negative. He was not able to prove what he was aiming at, and at the same time was not aware of the discovery of a new, non-Euclidean, geometry.

Exploratory (non-demonstrative) experiments

Other mathematical results and proofs are analogous to the exploratory, non-demonstrative experiments. In such experiments, the experimentation is not guided by hypotheses.

A nice example in mathematics is the problem of determining prime numbers and their properties. Prime numbers have been of great interest to mathematicians, and have been studied thoroughly since the Pythagoreans. Euclid, in Book IX of his *Elements*, provided the proof that there are infinitely many prime numbers. The question that still remained was: which ones of the (infinite natural) numbers are prime? Even though the ancient Greek mathematician Eratosthenes found an algorithm for determining the primes – the sieve of Eratosthenes, the sieve was most efficient for finding the smaller primes, but not so much for bigger numbers.

⁶ The other two are that of squaring the circle and trisecting the angle.

In the seventeenth century, Fermat (Pierre Fermat, French mathematician) proved several theorems concerning the primes. One of them is part of the two-thousand year old hypothesis that a number n is prime if the number $2n-2$ is divisible by n . Other famous mathematicians who had great impact on prime number theory were Euler, Legendre and Gauss. Apparently, Gauss managed to calculate all the primes up to about three million. New claims concerning the primes and their density were proven by Chebyshev and Riemann in the nineteenth century. There are still many open questions regarding the primes (some of them hundreds of years old), such as the conjecture that there are infinitely many pairs of primes only two apart (e.g. 3 and 5, 5 and 7, 11 and 13, 17 and 19, 41 and 43 etc.).

Another equally interesting example in the history of mathematics is the problem of trisecting an arbitrary angle. The attempts to solve the problem can be seen as an exploratory experiment that has been going on for centuries.

The long-lasting process of finding the prime numbers can be compared with the 2,500-year long process in chemistry to determine what things are made of. Even though Democritus' idea was that all matter was made of tiny particles – *atoms*, the predominant view had been for centuries that of Aristotle (who accepted Empedocles' view) that everything which exists was made from just four “elements.” And it was only in the eighteenth century that Scheele (Karl Scheele, Swedish chemist) and Priestley (Joseph Priestley, English chemist) discovered oxygen, while Lavoisier (Antoine Laurent Lavoisier, French chemist) who was exploring the true nature of burning, compiled the list of the twenty-eight elements known at the time. With the help of electricity, Davy (Humphrey Davy, English chemist) discovered sodium, potassium, calcium, and magnesium. Later, in 1828, Wohler (Friedrich Wohler, German chemist) produced urea in his laboratory, and additional elements were discovered. Then in 1898, Marie and Pierre Curie (the Polish-born Marie and her French husband) discovered radium. In the following years (until 2010) more than twenty new elements were discovered.

Even though at first sight the analogy between the discovery of prime numbers and that of elements seems plausible, at the end of the day we still might find the proposed analogy between the experiments in (the natural) sciences and those in mathematics unsatisfactory. If nothing else, while in scientific experiments it is possible to directly interfere with objects, this is not possible in the case of mathematical experiments, since abstract objects are involved.

Therefore, if we take a crude example, such as feeding rats with crops grown on animal pasture and observe the effects of plant estrogen on animal reproduction, it is not clear what would such direct manipulation of objects be in the case of mathematical experiments. It looks as if this element is missing from the analogy to make it complete. Moreover, it is kind of implicit that experiments are about manipulations with spatio-temporally located objects, not abstract ones.

On the other hand, if experiments are allowed to be imaginary, as we have just seen to be the case, then it is clear that the concreteness of the objects of manipulations is not a required condition, nor is it a tacit one. In fact, it is difficult to see in what way we literally manipulate objects in imaginary experiments. I would say that we do not. Therefore, we can talk about experiments without presupposing any kind of direct manipulation of concrete objects.

The non-concrete objects which we “manipulate” during imaginary experiments are related to their spatiotemporal counterparts in a way that is analogous to the way in which representations of abstract objects – the subject of manipulations in mathematical experiments – are related to the abstract (mathematical) objects, i.e. their abstract counterparts. In the case of trisecting an arbitrary angle, we do manipulate the representation of an abstract geometrical entity.

All these examples suggest a strong analogy between the experiment in science and some of the central procedures in mathematics.

References

- Franklin, A. (2012). “Experiment in Physics.” In Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition). <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/physics-experiment/>.
- Galilei, G. (1638/1914). *Dialogues Concerning Two New Sciences* (trans. from the Italian and Latin by Crew and de Salvio). New York: A. Macmillan. [Original Italian title is *Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno a due nuove scienze*.]
- Kitcher, P. (2011). “Epistemology without history is blind.” *Erkenntnis*, 75 (3), pp. 505–524.
- Mach, E. (1893/1960). *The Science of Mechanics: A Critical and Historical Account of its Development* (trans. by McCormack, T. J.). Salle, Illinois: The Open Court publishing Co.
- MacLachlan, J. (1973). “A Test of an ‘Imaginary’ Experiment of Galileo’s.” *Isis*, 64 (3), pp. 374–379.
- Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2002). “Kako lahko apliciramo matematiko na svet.” *Filozofski vestnik*, 23 (1), pp. 25– 51.

Frege, Russell in Wittgenstein o ontološkem statusu in apriornosti logike

Maja Malec

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V pričujočem prispevku se navežujem na knjigo *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* (1982) Andreja Uleta, in sicer se osredotočim na njegovo oceno stališč Fregeja, Russlla in mladega Wittgensteina o ontološkem statusu in apriornosti logike. Ule meni, da je vsem trem spodletelo, ker niso upoštevali vloge, ki jo pri tem ima človek kot tvorec jezika. V tej oceni prepoznam zavračanje metafizike in jezikovni pristop k filozofskim vprašanjem, ki je bil včasih značilen za analitično filozofijo. Na kratko opišem, za kaj pri tem gre in pa kakšno vlogo so pri uveljavitvi tega pogleda odigrali obravnavani misleci. Zaključim s svojo oceno obravnavanih predlogov, pri čemer izhajam iz sodobnega, metafiziki bolj naklonjenega pojmovanja.

Gljučne besede: logika, ontologija, apriornost, Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein

Frege, Russell and Wittgenstein on Ontological Status and Apriority of Logic – Abstract

The starting point of this paper is Andrej Ule's book *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* [Basic Philosophical Questions of Contemporary Logic] from 1982. Specifically, I focus on his assessment of Frege, Russell and Wittgenstein's views on the ontological status of logic and its apriority. Ule claims that all three thinkers failed because they did not take into account the role a human being plays in this as the creator of language. In this assessment, I recognize the rejection of metaphysics and the linguistic approach to philosophical issues that were characteristic of analytic philosophy in the past. I shortly describe this position and the role that the discussed authors played in its development. I conclude with my own assessment of the proposed views based on the contemporary, metaphysics-friendly position.

Keywords: logic, ontology, apriority, Gottlob Frege, Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein

Uvod

Že precej časa je preteklo od izida knjige *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* (1982), v kateri Andrej Ule ugotavlja, na kakšen način so Gottlob Frege, Bertrand Russell in mladi Ludwig Wittgenstein v svojih filozofskih in logičnih delih reševali osrednje filozofske probleme sodobne formalne logike. Leta so bila knjigi mila, saj zaradi natančne in jasne analize tudi danes ponuja dober vpogled v razmišljanja omenjenih mislecev.

Nov premislek pa si v luči rehabilitacije metafizike znotraj analitične filozofije, do katere je prišlo v vmesnem času, zasluži Uletova ocena razmišljanj obravnavanih avtorjev o ontološkem statusu in apriornosti logike.

Ule zagovarja tezo, da je treba ti dve vprašanji obravnavati v kontekstu dialektičnega odnosa »človek–logika«, ki je »del širšega odnosa 'človek–jezik'« (Ule, 1982: 59), in ju zato ni mogoče enostavno in enostransko rešiti z vzpostavitvijo določene ontološke oziroma epistemološke teorije. Upoštevati je namreč treba tudi vlogo človeka kot »tvorca« jezika (*Ibid.*: 407), kar pa po njegovem mnenju ni uspelo nobenemu od obravnavanih mislecev. Frege je rešitev iskal v metafizičnem idealizmu smislov in pomenov, Russell pa v empiristični teoriji spoznanja (*Ibid.*: 25). Wittgenstein je v *Logično filozofskem traktatu* (1922) sicer priznal pomen človeka, ki je kot tvorec jezika »tiha točka nanašanja stavkov na svet« (Ule, 1982: 346), ni pa mu uspelo razviti dialektike tega odnosa in vidi v »dojetju protislovja zaključek teorije in misli« (*Ibid.*: 403) ter zato zapove molk o bistvenih stvareh, saj so te neizrekljive. Zapoved molka zadene tudi logiko, ki po Wittgensteinovem mnenju predstavlja neizrekljivo bistvo tako jezika kot tudi sveta.

Zdi se mi, da je Uletov sklep ta, da je glavna naloga sodobne filozofske logike ugotoviti, kako ustrezno reflektirati odnos med človekom in jezikom (in posledično logiko), ki je v svojem bistvu dialektičen in ga zato ni mogoče zvesti na izbrano ontološko ali epistemološko teorijo ter je v veliki meri določen z v začetku osemdesetih let prejšnjega stoletja med analitičnimi filozofi še zelo razširjenim zavračanjem metafizike in njenih »spekulativnih« metod. Pozitivistično popolno zanikanje metafizike se je sicer že izpelo, ne pa tudi prepričanje, da lahko odgovore na metafizična vprašanja priskrbi zgolj analiza misli in/ali jezika. Od tod pa vodi le majhen korak do ugotovitve, da ontološki status logike bistveno določata jezik in – kot njegov tvorec – človek.

Danes smo priča ponovnemu razcvetu metafizičnih razmišljanj, ki so največkrat nesramežljivo realistična, pogosto spekulativna in se večinoma požvižgajo na Kantovo kritiko racionalistične metafizike ter na pozneje zapovedano omejitev metafizike oziroma kar filozofije na raziskovanje jezika in/ali misli. V duhu našega časa je zato manj razumljivo, zakaj naj bi v razpravi o ontološkem statusu logike morali upoštevati tudi odnos med človekom in jezikom ter kaj je, denimo, narobe s Fregejevim stališčem, da so logične resnice neodvisne od človeka.

V nadaljevanju bom na kratko predstavila ta jezikovni oziroma pojmovni način, ki so ga analitični filozofi sprva radi uporabljali ne le pri obravnavi metafizičnih, temveč vseh filozofskih vprašanj, in kakšno vlogo so pri tem imeli Frege, Russell in Wittgenstein. Nato bom v grobem načrtala, kako se je skozi zgodovino analitične filozofije spreminjal odnos do metafizike, in na koncu podala svojo oceno obravnavanih predlogov, pri čemer bom izhajala iz sodobnega, metafiziki bolj naklonjenega pojmovanja.

Jezik kot osrednja tema analitične filozofije

Nobenega dvoma ne more biti, da so obravnavani misleci v veliki meri prispevali k temu, da so v prvi polovici dvajsetega stoletja analitični filozofi osrednje mesto namenili jeziku. Sodobna simbolna logika, ki so jo utemeljili v svojih delih, je neprimerno uspešnejša od aristotelske silogistike pri formalizaciji stavkov običajnega jezika in njihovi analizi ter jih vodi do zanimivih filozofskih ugotovitev.

Analiza je sicer ena od temeljnih metod filozofskega raziskovanja, a so jo skozi zgodovino filozofije razumeli in prakticirali zelo različno. Michael Beaney (2018) denimo izpostavi štiri glavne vidike in pokaže, da so ti večinoma hkrati prisotni v vseh zgodovinskih obdobjih, vendar pa enkrat prevladuje en, drugič pa drug vidik. V analitični filozofiji, kot sta jo osnovala Frege in Russell, je tako bistven transformativni oziroma interpretativni vidik: dane stavke se tako najprej prevede oziroma parafrizira v primerno obliko, potem pa se šele nadaljuje z razčlenitvijo v enostavnejše sestavine (dekompozicija) ali pa z zvajanjem na prva načela (regresija). Primerna, tj. prava, oblika stavkov pa je njihova logična oblika, ki jo s pomočjo predikatne logike izluščimo iz gramatikalne oblike.

Konkretno je Frege pokazal moč take logične analize jezika, ko je v *Osnovah aritmetike* (2001a) na vprašanje, kaj je število, odgovoril z analizo stavkov, v katerih nastopajo števniki, ter pokazal, da se ti ne nanašajo na predmete, temveč na pojme, še bolj nazoren primer uporabe logične analize pa je Russellova teorija določnih opisov, ki jo ta razvije v »O denotiranju« (1987). Tu pokaže, da nas izrazi, kot je denimo »današnji francoski kralj«, v resnici ne zavezujejo k sprejetju neobstoječih predmetov v našo ontologijo, kot se na prvi pogled zdi, saj analiza razkrije »pravo« logično strukturo stavka, v kateri problematičnih izrazov ni več.

Ti rezultati pa niso prispevali samo k večji priljubljenosti logične jezikovne analize kot filozofske metode, temveč tudi k povečanemu ukvarjanju s samim jezikom. Z vzpostavitvijo razlike med gramatikalno in logično obliko stavka je namreč, kot pravi Beaney, postal filozofsko zanimiv sam proces prevajanja in filozofi so postali bolj pozorni na samo jezikovno rabo ter na to, na kakšne načine nas lahko jezik zavaja, kar je nadalje vodilo k postavljanju »semantičnih, epistemoloških in metafizičnih vprašanj o odnosu med jezikom, logiko, mislijo in realnostjo, ki vse odtelej predstavljajo jedro analitične filozofije« (*Ibid.*: 6).

O težavah, ki jih povzroča običajni jezik, je veliko govoril že Frege. Funkcijska analiza stavka, v kateri sta pojma *subjekt* in *predikat* zamenjana z *argumentom* in *funkcijo*, ga je prepričala, da obstajata le dve vrsti entitet, namreč funkcije in predmeti, je imel pa velike težave, kako ju opredeliti in jasno razlikovati. Vzemimo stavek »Sokrat je smrten«; lastno ime »Sokrat« tu predstavlja argument, »x« je smrten« pa funkcijo, kjer »x« naznačuje mesto, ki ga zasede argument, tj. »Sokrat«, in jo tako dopolni v stavek. Pomen nenasičenega dela stavka je torej funkcija, pomen imena, ki zapolni prazno mesto, pa je predmet. Razlika med funkcijami in predmeti se tako kaže v razliki med nenasičenimi in nasičenimi izrazi,

a več od tega nam Frege ne more povedati. V spisu »Funkcija in pojem« tako na vprašanje, kaj imenujemo predmet, odgovori, da šolska definicija pač ni možna, saj ga zaradi njegove enostavnosti ni mogoče logično razčleniti. Edino, kar nam preostane, je, da »nakažemo, kaj smo s tem menili. Tu lahko na kratko rečemo le: predmet je vse, kar ni funkcija, torej vse, česar izraz nima v sebi nobenega praznega mesta.« (2001b: 132)

Fregejeva definicija predmeta je torej negativna – je tisto, kar ni funkcija. Kot vidimo, sicer pravi, da ne gre za pravo definicijo, tj. šolsko definicijo, kot se izrazi. V spisu »O pojmu in predmetu« (2001c), v katerem je govora o razliki med predmetom in pojmom, ki je posebne vrste funkcija (njena vrednost je vedno resničnostna vrednost), pa pravi, da gre za opredelitev, ki sploh »ni mišljena kot prava definicija« (*Ibid.*: 167). Težava, s katero se tu srečujemo, je v tem, da nam običajni jezik ne omogoča, da bi izrazili »logično enostavno« – kar predmet in funkcija (pojem) kot temeljni entiteti nedvomno sta –, saj zanj nima ustreznega izraza. Odkrijemo ga namreč šele z logično analizo, izrazimo pa ga lahko le v jeziku logike. Pravi tako:

Logično enostavno /.../ je pridobljeno šele z znanstvenim delom. Če odkrijemo nekaj, kar je enostavno ali mora vsaj do nadaljnjega veljati za enostavno, bo treba za to skovati neko ime, kajti jezik izvorno ne bo vseboval natančno ustreznega izraza. Definicija ob vpeljavi imena za logično enostavno ni možna. Torej ne preostane drugega, kot da bralca ali poslušalca z namigi navedemo k temu, da pod besedami razume to, kar je mišljeno. (*Ibid.*: 168)

Nadalje pravi, da je pojem lahko le predikativen, saj je pomen slovničnega predikata, medtem ko lastnega imena, torej imena predmeta, nikoli ne moremo rabiti na ta način. Pri tem razlikovanju med predmeti in funkcijami oziroma pojmi pa trčimo ob nepremostljivo težavo, ko hočemo kar koli povedati o pojmih, ker uporabimo izraz, ki lahko označuje le predmet in ne pojma. Denimo če rečemo »Pojem je predikativen«, dobesedno trdimo, da ima neki predmet, katerega ime je »pojem«, to lastnost, da je predikativen, in ne, da je po svoji naravi pojem predikativen, kar smo hoteli povedati. Kako lahko potem sploh kar koli povemo o njih?

Frege poskuša to težavo, ko gre za govor o posameznih pojmih, rešiti tako, da sam pojem piše v kurzivi in pred njega postavi besedo pojem, denimo »pojem človek«, in tako dobi lastno ime predmeta, ki zastopa pojem, o katerem bi radi govorili. A na koncu le mora priznati, da njegovo izražanje, »vzeto povsem dobesedno, zaradi neke jezikovne nujnosti včasih zgreši misel, saj je imenovan predmet, čeprav je mišljen pojem«, in da se mora v takih primerih pač zanesti na dobrohotnost bralca, »ki je pripravljen dodati zrno soli« (Frege, 2001c: 179–180).

Russell je v nasprotju s Fregejem analizo razumel eliminativistično: določni opisi so z analizo, s katero izluščimo logično formo stavka, odstranjeni, zato ni potrebe, da bi imeli nek pomen. S svojo teorijo opisov je nazorno pokazal, kako nas običajni jezik vara, torej sili, da sprejmemo obstoj predmetov, na katere se domnevno nanašajo določni opisi, a o njih ni ne duha ne sluha v logičnem jeziku. Russell je tako prepoznal

redukcionistično vrednost analize in njen pomen pri razbijanju iluzij jezika, ki tvorijo jedro tako naivnih vsakdanjih prepričanj kot tudi filozofskih spekulacij in ki nam podajajo napačno sliko sveta. Zato je prepričan, da je logična analiza osrednja metoda, s katero naj bi se filozofi lotevali problemov. V knjigi *Moj filozofski razvoj* (1979b) denimo pravi: »Od tedaj, ko sem zavrnil Kantovo in Heglovo filozofijo, sem iskal rešitev filozofskih problemov z analizo; kljub nekaterim nasprotnim modernim težnjam sem še zdaj trdno prepričan, da je napredek mogoč samo z analizo.« (*Ibid.*: 134)

Frege in Russell sta bila torej mnenja, da je običajen jezik v številnih pogledih neustrezen in ga je, vsaj za znanstvene namene, treba nadomestiti z idealnim logičnim jezikom. Nasprotno pa Wittgenstein meni, da ni nič narobe z običajnim jezikom, tj. da so stavki »takšni, kakršni so, dejansko, logično popolnoma urejeni« (Wittgenstein, 1976: 5.5563), temveč vidi težavo v tem, da površinska gramatična oblika običajnih stavkov zakriva njihovo globinsko logično obliko in da pogosto ista beseda lahko označuje na različne načine in različne stvari, kar pa na prvi pogled ni jasno razvidno. Do pravilne logične oblike stavkov, ki jo zakriva površinska gramatična oblika, se prebijemo s pomočjo logične analize, ki pri Wittgensteinu postane univerzalno uporabna, saj zajame celoten jezik. Wittgenstein potemtakem vidi rešitev v izdelavi idealnega zapisa, kjer stoji vsak znak za natanko en simbol, medtem ko sta Frege in Russell poskušala izdelati idealni logični jezik.

Wittgenstein pri tem izhaja tudi iz uvida, da je nujno ločevati med tem, kar z jezikom povemo, in tem, kar z jezikom pokažemo. Z jezikom lahko prikažemo dejstva v svetu, opišemo stanja stvari, noben stavek pa ne more govoriti o samem sebi ali o nekem drugem stavku – to je neizrekljivo in se kaže zgolj v logični obliki stavkov. Jezik se preprosto ne more nanašati sam nase, ne moremo govoriti o logični strukturi samega stavka in pa kako ta odslikava logično strukturo stvarnosti, vse to se v samem jeziku zgolj kaže. Zato pa se je Fregejev poskus redukcije aritmetike na logiko končal v antinomiji in zato mu nikakor ni uspelo zadovoljivo označiti pojma; zato je bil Russell prisiljen govoriti o logiki kot celoti in jeziku kot celoti navkljub svoji teoriji tipov, ki tak govor prepoveduje, in zato mu ni uspelo povsem odstraniti matematičnih razredov ter drugih nelogičnih predpostavk, denimo predpostavke o nepraznosti univerzuma, in tako matematiko izpeljati iz logike.

Wittgensteinovo pojmovanje odnosa med jezikom, svetom in logiko je torej sledeče: to, kar se na jeziku zgolj kaže in česar ni mogoče izreči, so njegove logične poteze, in ker je stavek »slika stvarnosti« (Wittgenstein, 1976: 4.01), so to tudi logične poteze sveta. Logika je tako bistvo jezika in zrcalo, v katerem se odslikava bistvo sveta; logična analiza pa nas načeloma pripelje do končnih elementov stavka in posledično tudi do narave samega sveta. Iz tega pa tudi sledi drugačno razumevanje logike in filozofije. Namreč, ker se vse to le kaže, ne da pa se izreči, je logika brez vsake vsebine, pa tudi filozofija sama je obsojena zgolj na kazanje in zato ni možna kot disciplina, temveč zgolj kot dejavnost, tj. kot logična analiza jezika. Wittgenstein v *Traktatu* v tezi 4.112 (1976) pravi:

Cilj filozofije je logična pojasnitev misli. Filozofija ni nauk, temveč dejavnost. Filozofsko delo sestoji bistveno iz pojasnjevanj.

Rezultat filozofije niso »filozofski stavki«, temveč razjasnjevanje stavkov.

Filozofija bi morala misli, ki so sicer nekako motne in nejasne, razjasniti in jih ostro razmejiti.

In ker filozofija ne »producira« filozofskih stavkov, temveč pojasnjuje stavke nasploh oziroma, kot malce pozneje natančneje pojasni Wittgenstein, omeji, kaj je in česa ni mogoče misliti v znanosti (4.1113), je dejansko »kritika jezika« (4.0031). Zaradi nerazumevanja prave narave filozofije in logike jezika, je po Wittgensteinovem mnenju zgodovina filozofije polna nesmislov in t. i. »najgloblji problemi pravzaprav niso *nikakršni* problemi« (4.003).

Če je torej Frege v logični analizi jezika prepoznal metodo, s pomočjo katere lahko elegantno rešimo določene filozofske probleme (kaj je število, kaj je narobe z ontološkim argumentom), Russell pa osrednjo filozofsko metodo, s pomočjo katere lahko iz ontologije odstranimo problematične entitete, jo je Wittgenstein dobesedno izenačil s filozofijo. Zato lahko rečemo, da so vsi trije prispevali k temu, da je v analitični filozofiji v prvi polovici prejšnjega stoletja prišlo do »lingvističnega obrata« in je jezik postal osrednja tema filozofije, ni pa tako samoumevno, da so tudi oni sami sprejemali to tezo.

Lingvistični obrat in položaj metafizike v analitični filozofiji

Izraz »lingvistični obrat« je sicer dokaj širok pojem, ki lahko pomeni različne stvari. Michael Dummett, denimo, prepozna prvi očiten primer lingvističnega obrata pri Fregeju, ko ta v *Osnovah aritmetike* (2001a: § 62) na kantovsko vprašanje, kako nam »je dano neko število, če o njem ne moremo imeti nobene predstave ali zora«, odgovori tako, da opredeli smisel stavka, v katerem nastopa števnik. Kot pravi Dummett, je Frege na epistemološko vprašanje – in s tem tudi na predhodno ontološko – odgovoril z jezikovno raziskavo (Dummett, 1993: 5).

Dummett v lingvističnem obratu sicer vidi začetek analitične filozofije, za katero naj bi bilo značilno, da sprejema dve stališči: prvič, da je misel mogoče filozofsko razložiti s pomočjo jezika, in drugič, da je to edini način, prek katerega pridobimo vseobsegajočo razlago misli (*Ibid.*: 4). Takšna določitev analitične filozofije je nedvomno preozka in je bila upravičeno kritizirana,¹ a vprašljiva je tudi izbira Fregeja za začetnika lingvističnega obrata, saj je ta, kot priznava sam Dummett, v svojih drugih delih in v korespondenci večkrat poudaril, da so misli, in ne stavki, ki jih izražajo, tema, s katero se ukvarja (*Ibid.*: 5). Četudi zavrnamo Dummettovo tezo, da je Frege analizo jezika priznaval za edino metodo, s katero je mogoče proučevati misli, čeprav morda jezik ponuja le njihov popačen odsev, pa je to teza, ki je bila spočetka dokaj razširjena med analitičnimi filozofi. Pozneje so nekateri

1 Glej denimo Williamson (2007).

zagovarjali tezo o metodološki prioriteti misli in neposredno analizo pojmov, ki so njeni temeljni gradniki. Bolj od tega, ali začeti proučevanje na pojmovni ali na jezikovni ravni – tako misli kot stavki naj bi v bistvu imeli isto logično strukturo –, je pomembna predpostavka, ki je skupna obema tezama: naloga filozofije naj bi bila, da analizira misel/jezik, to pa je tudi edini način, na katerega v filozofiji posredno pridobimo znanje o samem svetu in njegovi naravi. Dobro ilustracijo tega pogleda zopet najdemo pri Dummettu, tokrat v navezi s pojmi: »Največ, kar nam lahko da filozofija, je jasen pregled nad pojmi, s pomočjo katerih razmišljamo o svetu, saj tako vzpostavimo dobro razumevanje, kako si svet predstavljamo v naših mislih. Zaradi tega in v tem smislu filozofija govori o svetu.« (Dummett, 1991: 1)

Dummett pa tudi številni drugi filozofi takšno mnenje izoblikujejo kot odgovor na dvom, da lahko kar koli bistvenega o svetu izvemo na podlagi »apriornega sklepanja« (Ibid.: 1) oziroma razmišljanja v naslanjaču, kot je to moderno reči danes. Tu je relevanten kritik seveda Kant, znotraj analitične filozofije pa predvsem predstavniki logičnega pozitivizma oziroma empirizma. To gibanje je bilo močno v tridesetih in štiridesetih letih prejšnjega stoletja, nanj pa je močno vplival prav Wittgenstein s *Traktatom*, ki so ga pozitivisti sicer interpretirali nekoliko po svoje.

Wittgensteinovo stališče je lažje kot Fregejevo povezati z lingvističnim obratom.² Kot sem že omenila, v *Traktatu* trdi, da je filozofija pravzaprav kritika jezika in da so filozofski problemi posledica našega nerazumevanja jezika, tega mnenja pa je ostal tudi v poznejšem obdobju, le da je logično analizo nadomestila gramatična, ki razkrije, da so navidezno nujni stavki o svetu pravzaprav gramatična pravila o pomenu, rabi vsebovanih besed. V *Filozofskih raziskavah* (2014: § 109) denimo pojasni, da filozofski problemi

/.../ seveda niso empirični, temveč se jih rešuje s pomočjo uvida v delovanje našega jezika, in to tako, da je to delovanje spoznano; v *nasprotju* z nagnjenjem, da bi ga razumeli narobe. Problemi se ne rešujejo z nabiranjem novih izkušenj, temveč s sestavljanjem že dolgo znanega. Filozofija je boj proti začaranju našega razuma s sredstvi našega jezika.

Takšno je bilo tudi stališče pozitivistov: naloga filozofije je predvsem razreševanje nesporazumov, ki so posledica napačne rabe jezika. Če je namreč raziskovanje sveta s pomočjo empiričnih metod rezervirano za znanost, filozofiji ostane le proučevanje jezika, saj lahko le, ko gre za analitične resnice, upravičeno uporabimo apriorno metodo, nikakor pa ne za odkrivanje sintetičnih resnic. Verifikacionizem, ki sicer ni bil vsesplošno sprejet in je zelo hitro zašel v težave, denimo trdi, da mora vsak smiselni stavek vsebovati metodo svoje verifikacije. Če gre za analitičen stavek, potem je mogoče njegovo resničnost pokazati tako, da ga s pomočjo definicij in semantičnih

2 Izraz »lingvistični obrat« je postal priljubljen po tem, ko je Richard Rorty leta 1967 tako poimenoval antologijo o filozofski metodi v analitični filozofiji (Rorty, 1992), izraz pa naj bi prvi uporabil Gustav Bergmann (1954). Slednji ga sicer uporabi zgolj kot oznako za logične pozitiviste.

pravil prevedemo v logičen stavek, če pa gre za sintetičen stavek, potem je njegovo resničnost mogoče pokazati zgolj z uporabo empiričnih metod. Metafizični stavki, ki so filozofski stavki *par excellence* in izražajo resnice o bistveni oziroma nujni naravi sveta, pa niso ne analitični ne empirično preverljivi, zato so bili proglašeni za nesmiselne; metafizika pa je nezaželena in zaničevana.

Logični pozitivisti so najbolj radikalen primer zavračanja metafizike, a kot smo videli, ji pozneje tudi analitični filozofi niso bili najbolj naklonjeni. Dummett jo, zaradi omenjenih težav z utemeljitvijo metode spoznavanja, omeji na analizo jezika in misli, torej na ugotavljanje, kaj mi pravimo oziroma mislimo, da je stvar, predmet, funkcija, bistvo itd. To je dokaj podobno Strawsonovi »opisni metafiziki«, katere cilj je sistematična določitev najsplošnejših kategoričnih oziroma strukturnih potez pojmovne sheme, na kateri temeljita naš govor in razmišljanje o svetu (Strawson, 1996). Strawson, ki je izšel iz tradicije v povojnem obdobju priljubljene filozofije običajnega jezika – tudi ta je bila sovražna do metafizike –, velja skupaj s Quinom za najbolj zaslužnega za rehabilitacijo metafizike, do česar je prišlo v šestdesetih letih prejšnjega stoletja. Gre sicer za dokaj omejeno razumevanje metafizike, saj ostaja znotraj začrtanega okvira jezika oziroma misli. Nekaj podobnega lahko rečemo za Quina, ki je izšel iz logičnega pozitivizma in se je osredotočil na ontološke zaveze, ki so povezane s sprejetjem določenega diskurza (Quine, 1963). Tudi on ostaja znotraj konteksta jezika in najbolj eksotične entitete, ki jih sprejme v svojo ontologijo, so množice z neškodljivimi ekstenzionalnimi kriteriji identitete, ker njihov obstoj zahteva matematični diskurz.³

To sta le dva tipična primera, lahko pa bi omenili vsaj še Carnapov pristop. Nasploš jim je vsem skupno to, da metafiziko in njena vprašanja na tak ali drugačen način omejijo in tako napravijo za bolj sprejemljive. Toda ko je v analitični filozofiji spet postalo sprejemljivo ukvarjanje z metafizičnimi vprašanji, ni trajalo dolgo, da so nekateri opustili tudi omenjene omejitve, in metafizika je skupaj s svojimi značilnimi spekulativnimi metodami zasedla mesto, ki ji v filozofiji tradicionalno pripada.

Pri tem pa sta, zanimivo, imeli pomembno vlogo modalna logika in vpeljava pojma možnih svetov. Tako je razvoj sodobne stavčne in predikatne logike, ki je omogočil lažjo logično analizo stavkov, do neke mere prispeval k zavračanju metafizike, razvoj semantike možnih svetov za modalne logične sisteme pa k njeni ponovni uveljavitvi. Pojem možnih svetov namreč ponuja ploden okvir za razmišljanje o metafizičnih temah, prav tako pa ni nepomembno, da nas že uporaba možnih svetov v sami logiki postavi pred vprašanje o njihovem ontološkem statusu.⁴ Seveda je en izmed možnih odgovorov ta, da je možni svet množica konsistentnih stavkov, a so

3 Ta razvoj denimo v uvodu *Oxfordskega priročnika o metafiziki* (2005) na kratko opišeta njegova urednika Loux in Zimmerman.

4 Značilen zbornik o statusu možnih svetov je Loux (1979).

možni še drugi odgovori, ki sveta ne obravnavajo kot jezikovno entiteto, temveč kot fizično entiteto, podobno našemu svetu – možna kombinacija točk prostora-časa –, ali pa kot abstraktno entiteto – množica propozicij ali pa možnih individuov, način, kako bi svet lahko bil itd.

Vendar – ali ni veliko bolj sprejemljiva teza, da je realnost v veliki meri neodvisna od duha in da naša pojmovna/jezikovna shema tvori le njen manjši del? In če sprejmemo tezo, da nujno in možno nista zgolj lastnosti stavkov, temveč potezi same realnosti (sveta, individuov), zakaj bi se omejili zgolj na raziskovanje našega jezika in misli? Morda res ne znamo še povsem zadovoljivo pojasniti, kako se lahko z našimi omejenimi spoznavnimi zmožnostmi dokoplujemo do vedenja o nujnosti, možnosti, abstraktnih entitetah, o Fregejevih logičnih objektih, ki naseljujejo »tretje kraljestvo«. In najbrž res veliko več vemo o empiričnih metodah spoznavanja, pa o analiziranju jezika, ampak ali je to zadosten razlog, da večji del realnosti odpišemo ali da ga arbitrarno reduciramo na to, kar je lažje raziskovati? To je tako, kot če bi ključke iskali pod lučjo, ker vemo, da jih bomo tam v temi, kjer smo jih zares izgubili, težko našli. Najbrž to drži, a pod lučjo jih gotovo ne bomo. Lažje je zagovarjati tezo, da je raziskava naše pojmovne sheme relevantna za razumevanje realnosti, ker se slednja na nek način odraža v prvi, a potem je treba še razložiti, za kak odnos med njima gre in kako to vemo, kar pa tudi ni preprosto.

Nasploh, ni prav, kot ugotavlja Williamson, da zaradi metodoloških razlogov izključimo težavne, izmuzljive entitete (2007: 17). In sodobna analitična metafizika tega ne počne – odkriti hoče temeljno naravo sveta in zato obravnava nujnost in možnost, substance in esence, prostor in čas, vzročnost in zakone narave itd. Pogosto so predlagane teorije realistične. Glavno orodje metafizikov so spet apriorna spekulacija, intuicije, razmišljanje v naslanjaču, miselni poskusi, protidejstveno razmišljanje, ne smemo pa pozabiti niti na logiko in izkustvo.

Frege, Russell in mladi Wittgenstein danes

Kaj lahko danes rečemo o odnosu logike in metafizike (ontologije) in upravičenju logičnega vedenja pri obravnavanih mislecih? In kakšno vlogo imata pri tem jezik in človek? Tema je zelo obširna in kompleksna, upoštevati pa je treba tudi sam miselni razvoj obravnavanih avtorjev. Celo pri Wittgensteinu, pri katerem je obravnavano le zgodnje obdobje, so očitne razlike med pripravljalnimi zapiski in *Filozofsko logičnim traktatom*, Russell pa je sploh težava zase, saj je v svoji dolgi karieri zagovarjal zelo različna stališča. Zato bom tu le zelo na kratko naštel, kar se mi zdi najbolj pomembno in značilno za vsakega avtorja, natančnejšo argumentacijo pa bom morala prihraniti za kako drugo priložnost.

Kot ugotavlja Beaney v »Logic and Metaphysics in Early Analytic Philosophy« (2012), metafizična pojmovanja določajo njihove filozofije in svoje logične poglede

podpirajo z metafizičnimi predpostavkami, prav tako pa iz njih izpeljujejo metafizične sklepe. Tudi Wittgenstein, ki se je, kot smo videli, eksplicitno izrekel proti metafiziki.⁵

Pri Fregeju logika zaseda osrednje mesto. Njegov življenjski projekt je bil pokazati, da je aritmetiko mogoče zvesti na logiko. Pri tem sta ga vodili tako potreba po formalizaciji aritmetike kot tudi potreba po odstranitvi kakršnega koli dvoma v naše vedenje o aritmetiki.⁶ Vse aritmetične resnice naj bi bilo mogoče s pomočjo pravil sklepanja izpeljati zgolj iz osnovnih aksiomov njegovega logičnega sistema in iz logično definiranih aritmetičnih pojmov. Sami logični aksiomi (splošni logični zakoni), definicije in pravila sklepanja pa so očitni in tako zagotavljajo trdnost apriornega aritmetičnega in logičnega vedenja (ki je kanonično izpeljano iz osnovnih logičnih aksiomov).

Tako aritmetične oziroma matematične resnice nasploh kot tudi logične resnice, pa govorijo o objektivno obstoječih matematičnih in logičnih objektih: ekstenzijah in številnih, funkcijah in pojmi, mislih in smislih, resničnostnih vrednostih – resnici in neresnici itd. Te entitete se ne nahajajo v prostoru in času, so vzročno inertne, njihovo bistvo in obstoj pa sta neodvisna od tega, ali jih kdo slučajno misli. Ne nahajajo se niti v zunanjem svetu niti v našem duhu, temveč, kot pravi Frege, v »tretjem kraljestvu«:

Kar pripada temu kraljestvu, ima z idejami skupno to, da jih ni mogoče zaznavati s čutili, s stvarmi pa to, da je lahko vsebina človekove zavesti, ne da bi bil ta njegov lastnik. Tako, denimo, je misel, ki jo izrazimo s Pitagorovim izrekom, resnična brezčasno in neodvisno od tega, ali jo kdo ima za resnično ali ne. Ne potrebuje lastnika. In ni resnična zgolj od takrat, ko je odkrita; prav tako kot je bil planet, še preden ga je kdor koli ugledal, v interakciji z drugimi planeti. (Frege, 1997: 337)

Ko torej Frege govori o mislih, jih ne razume subjektivistično, tj. kot naše misli, temveč kot neodvisne entitete, ki jih s pomočjo mišljenja le dojamemo oziroma mislimo, ne pa ustvarimo. Frege gre tu še korak dlje – ne samo da je »tretje kraljestvo«, kateremu pripada logika, neodvisno od fizičnega sveta in od naše duševnosti, temveč je tisto, kar zagotavlja njun obstoj. Istovetnost entitet zunanjega sveta in naših duševnih entitet je namreč odvisna od funkcij/pojmov »tretjega kraljestva«. In tako je logika pravzaprav del vsake znanosti.

Na to se navezuje tudi njegovo univerzalistično pojmovanje logike, ki se precej razlikuje od danes prevladujočega shematičnega razumevanja logike. O tem govori Goldfarb v »Frege's Conception of Logic« (2001), ki kot primer shematičnega razumevanja vzame Quinovo formulacijo (26–27). Predmet logike so logične lastnosti stavkov in logične relacije med njimi, ki jih določa logična oblika teh stavkov – gre torej za to, kar je skupno različnim stavkom in kar je iz njih mogoče abstrahirati: za sheme, sestavljene iz

5 Wittgensteinov odnos do metafizike – o metafiziki v *Traktatu* in njeni preobrazbi v gramatična pravila o rabi besed v našem jeziku v poznejšem obdobju – odlično predstavi Hacker v »Metaphysics: From Ineffability to Normativity« (2017).

6 Glej npr. Frege, 2001a: §1–§4.

logičnih znakov (kvantifikatorji in resničnostno-funkcijski vezniki) in shematičnih črk (predikatne, stavčne in funkcijske črke). Sheme ničesar ne trdijo in niso ne resnične ne neresnične, jih je pa mogoče interpretirati, tako da kantifikatorjem določimo univerzum diskurza, predikatne črke zamenjamo s predikati ali pripisom ekstenzij čez univerzum, stavčne črke pa s stavki ali pripisom resničnostnih vrednosti. Po definiciji je shema veljavna, če in samo če je resnična za vsako interpretacijo; in shema je logična konsekvenca druge, če za vsako interpretacijo, v kateri je resnična druga, velja, da je resnična tudi prva. Logični zakoni se tako nanašajo na sheme ter njihove formalne lastnosti in relacije, logika pa zato nima konkretne vsebine, saj se ukvarja s »praznimi oblikami«.

Pri Fregeju se logika ne tiče logičnih formul, ki jih je treba interpretirati in jim pripisati univerzum diskurza. Naloga logike je v tem, da izrazi in demonstrira logične zakone, ki so resnične splošne propozicije. In logični zakoni so prav tako opisni, kot so zakoni drugih znanosti, od teh se razlikujejo le v tem, da so bolj splošni in lahko zato nastopajo v vsakem diskurzu, ne glede na temo. Izražajo torej resnico o vsem in so, skratka, univerzalne resnice. Poudariti je treba, da se ne tičejo diskurza, temveč samega sveta, in sicer jih Frege najprej razume kot resnice, ki se tičejo objektivnih in neodvisnih misli, tj. brezčasnih relacij med njimi, posredno pa tudi vsega drugega – fizičnega sveta in človeške duševnosti. Zato pa Dummett povsem zgreši, ko pravi, da ni mogoče reči, da se realnost podreja nekemu zakonu logike, temveč da se mu podreja ali pa ga krši zgolj naše mišljenje o realnosti, in se pri tem sklicuje na Fregeja (Dummett, 1991: 2).

Logika je torej neodvisna od jezika in od človeka, tj. od dejanske rabe jezika in dejanskega miselnega procesa, zato tudi ni naloga logike, da »raziskuje duševnost in zavestne vsebine posameznih ljudi« (Frege, 1997: 342). Nadalje, Fregeju se bi zdelo povsem nesmiselno današnje govorjenje o logikah, saj je logika ena sama.

Kot ugotavlja Burge, Frege ne pove veliko o tem, kako spoznamo te očitne osnovne logične zakone. Preprosto predpostavlja, da za njihovo spoznanje zadošča razum (Burge, 2005: 299). Pri tem je pomembno upoštevati, da je naše mišljenje, kot tudi vsa realnost, utemeljeno v »tretjem kraljestvu« – pojmi so namreč tisti, ki zagotavljajo istovetnost vseh entitet, in logični zakoni so prav tako normativni, namreč nakazujejo, kako bi morali misliti. Poleg tega mišljenje in sojenje, brez upoštevanja vsaj nekaj najbolj osnovnih logičnih zakonov, sploh ne bila mogoča (*Ibid.*: 315). To seveda ne pomeni, da smo ljudje nezmotljivi in da ne bi mogli nekoč ugotoviti, da smo se zmotili, ko smo nekaj razumeli kot očiten logičen zakon, ampak pove nekaj o naših (omejenih) spoznavnih zmožnostih, z ničemer pa ne ogrozi metafizične nujnosti »pravih« logičnih zakonov.

Za Fregeja, ki je bil velik nasprotnik psihologizma, je razlika med miselno vsebino in dejanskim aktom mišljenja zelo pomembna, kaže pa se v ostri ločnici med metafiziko in epistemologijo, namreč med tem, kaj Frege pove o naravi misli pa tudi o sodbi, in tem, kar pove o spoznavnih metodah, o načinih, na katere odkrivamo metafizične resnice. Pri obravnavi slednjega se osredotoči na jezik in postopke sojenja. Dummett pa tudi

številni drugi interpreti, denimo Ricketts, Sluga in že omenjeni Goldfarb, ki ne upoštevajo te ločnice, vidijo v tem dokaz, da Frege, ko govori o mislih, številih itd., v resnici govori o našem jeziku in kognitivnih praksah, in da dejansko ni platonist glede logičnih objektov. Še posebno ker menijo, da ni pokazal, kako je mogoče spoznanje osnovnih logičnih zakonov. Mislim, da je Burge zelo prepričljiv v svojem dokazovanju, da Frege na številnih mestih zagovarja objektivni, neodvisen obstoj logičnih objektov, nikjer pa ne najdemo nedvoumno izraženih kvalifikacij, ki bi podpirale njihovo idealistično reinterpretacijo (Burge, 2005: 303–306). Frege res ne pove veliko o spoznavanju osnovnih logičnih resnic, razen tega, da so očitne, da jih odkrijemo s pomočjo razuma, da pri tem nismo nezmotljivi, a da so logični zakoni tudi normativni in vsaj minimalno določajo naše razmišljanje, kar pomeni, da smo jih vsaj do določene mere zmožni spoznati. Nam pa podaja grobe obrise sprejemljive teorije. Pri tem bi ponovno opozorila, da predlagana jezikovna interpretacija ni povsem brez težav. Umestitev logike v jezik/mišljenje pomeni njeno odvisnost od človekovih jezikovnih oziroma kognitivnih praks ter zatorej oteži razlago univerzalnosti in nujnosti logičnih resnic.

Russell je svojo samostojno filozofsko pot začel z zavračanjem filozofij Kanta in Hegla, pri čemer ga je motil predvsem monizem (Russell, 1979b: 131–132). Kot odgovor je izdelal teorijo logičnega atomizma, ki njegovo delo zaznamuje med letoma 1910 in 1925, in je mešanica logičnih in metafizičnih naukov. Sam o njej pravi, da je »nekakšna logična doktrina, in na tej podlagi nekakšna metafizika« (Russell, 1979a: 19). Russell torej ni sovražen do metafizike, prav tako pa ne predvideva, da je enostavno utemeljena v logiki, tj. da jo je moč razbrati iz izrazov logično transparentnega jezika. Linsky tako opozarja na odlomek, v katerem Russell opiše določeni definiciji kot »začasni, ker izhajata iz kompleksnosti stavka, ki ga definirata psihološko, in prehajata h kompleksnosti dejstva, medtem ko je povsem jasno, da je treba pri pravilnem, pravem postopku izhajati iz kompleksnega dejstva« (*Ibid.*: 38). Zdi se, da Russell pravi, da je pri logični analizi stavka treba izhajati iz pravilne metafizične analize dejstva, in ne obratno. Zato Linsky meni, da je Russell dobil navdih za logični atomizem iz logične analize jezika, a da pri tem ne gre za enostavno preslikavo jezikovnih lastnosti na svet, temveč za odkrivanje logičnih kategorij v samem svetu (Linsky, 2003: 371–372). O tem, kako točno ta odnos med svetom, logiko in jezikom deluje, kaj več drugič, je pa očitno, da ne gre za enostavno primarnost jezika. To je razvidno tudi iz Russellovega pojmovanja logike, ki je, prav tako kot pri Fregeju, univerzalistično, le da logični zakoni ne opisujejo brezčasnih odnosov med mislimi, temveč splošna dejstva sveta. Tako denimo pravi: »V skladu z realističnim stališčem, ki bi ga rad vnesel v vse proučevanje metafizike, bi vedno želel raziskovati dejansko dejstvo ali množico dejstev in zdi se mi, da to velja tako za logiko kot za zoologijo.« (Russell, 1979: 59) Ali še bolj eksplicitno: »[K]ajti logika se prav tako kot zoologija ukvarja z dejanskim svetom, le da z njegovi mi bolj abstraktnimi in splošnimi potezami.« (Russell, 1920: 169)

Težava Russellovega logičnega atomizma pa je, tu se strinjam z Uletom, v tem, da jo poveže z empiristično teorijo spoznanja. Kot sam priznava, je »vedno želel odkriti, v kolikšni meri in s kakšno stopnjo gotovosti ali dvoma lahko rečemo, da kaj vemo« (Russell, 1979b: 131). Garant za gotovost vidi v tem, da smo z dejstvom v neposrednem stiku, da ga neposredno »poznamo«, kar ga hitro pripelje do empiričnega spoznavanja, a ima zato težave s spoznavanjem negativnih in splošnih dejstev ter pa nujnih resnic.

Čeprav Wittgenstein kritizira metafiziko in trdi, da so metafizične resnice neizrekljive, pa je *Logično filozofski traktat* dejansko poln metafizičnih trditev. *Traktat* je pravzaprav en velik paradoks, saj vsak stavek poskuša povedati to, česar ni mogoče izreči, temveč le pokazati; in čeprav naj bi bili metafizični stavki nesmiselni, nam kljub temu uspejo precej povedati.

Sam metafizični sistem, ki ga najdemo v *Traktatu*, izhaja iz pogojev logike in jezikovne reprezentacije; tako je denimo utemeljen obstoj enostavnih predmetov kot substance sveta in dejstev, ki sestavljajo svet. Torej – rečemo lahko, da sta v filozofiji zgodnjega Wittgensteina najprej logika in jezik, sledita pa jima metafizika in ontologija, in ne obratno, čeprav sta jezik in realnost tako tesno in nujno prepletene, da bi bilo mogoče zagovarjati tudi primarnost sveta, ali pa vztrajati pri njuni enakovrednosti/enotnosti.

Wittgensteinovo pojmovanje logike se razlikuje od Fregejevega in Russellovega, torej ni univerzalistično. Logični zakoni so tautologije, ki ne pravijo ničesar, so brez vsebine, brez smisla, kažejo pa logične poteze sveta. Njihova značilnost torej ni splošnost, temveč veljavnost. In ker logika ničesar ne pravi, ni znanost, temveč kalkil. Kakšna je pri tem vloga človeka, je spet težko reči, saj je to odvisno od interpretacije transcendentnega solipsizma in enigmatičnih pripomb o metafizičnem subjektu (Wittgenstein, 1976: 5.6–5.641).

Traktat je nedvomno mojstrovina, a mojstrovina, ki končno zapove, da moramo o vsem, kar je bistveno, molčati. Če je bilo avtorju samemu še dovoljeno, da spleza po metafizični lestvi do spoznanja – no, pa še bralcem njegovega dela –, bi se morali po tem, ko je bilo to opravljeno, torej ko smo priplezali na vrh, vsi zaviti v molk. To se seveda ni zgodilo. Filozofi še vedno veselo filozofiramo in razvijamo tudi polnokrvne metafizične teze. Očitno nas *Traktat* ni prepričal. Sam Wittgenstein je, kot vemo, za precej časa umolknil, potem pa se je lotil razstavljanja svojega dela, kot da bi šlo za pokvarjeno uro, in iz njega sestavil povsem nov in drugačen sistem. In v njem tudi metafizične resnice dobijo povsem novo vlogo – izkaže se, da le navidezno govorijo o svetu in so pravzaprav gramatikalne propozicije. Kot pravi Hacker, izkaže se, da so »dejansko reprezentacijske norme, tj. pravila rabe besed, zamaskirana v opise« (2017: 217). Skratka, metafizika se na koncu le zlije z jezikom in metafizična nujnost postane prozaična zaveza pravilom jezikovne rabe, ki so celo drugačna v različnih jezikovnih igrah.

Za konec pa še povzetek ocene obravnavanih predlogov. S perspektive sodobne metafizike, ki daje prednost realističnim obravnavam pojavov in je zaljubljena v metafizično, tj. substancialno nujnost, se zdi Wittgensteinov predlog še najbolj tuj; Russellova metafizika, ki jo bistveno določajo epistemološki premisleki, nam je že bližja, a proti njej

govori poudarek na empiricizmu, ki je prešibak, da bi ustrezal metafizični nujnosti; in tako nam je najbližje Fregejev platonistični predlog. Kot da se je metafizika vrnila na začetek; no, če že ne na začetek, potem pa gotovo v zlate čase tradicionalne metafizike, ko Kant še ni zasnoval svoje kritike.

Literatura

- Beaney, M. (2012). »Logic and Metaphysics in Early Analytic Philosophy«. V Haaparanta, L. in Koskinen, H. J. (ur.), *Categories of Being: Essays on Metaphysics and Logic*, New York: Oxford University Press, str. 257–292.
- Beaney, M. (2018). »Analysis«. V Zalta, E. N. (ur.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Dostopno na: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/analysis/> [23. 9. 2018].
- Bergmann, G. (1954). »Logical Positivism, Language, and the Reconstruction of Metaphysics«. V Bergman, G., *The Metaphysics of Logical Positivism*, New York, London in Toronto: Longmans, Green and Co., str. 33–77.
- Burge, T. (2005). »Frege on Knowing the Third Realm«. V Burge, T., *Truth, Thought, Reason: Essays on Frege*, New York: Oxford University Press, str. 299–316.
- Dummett, M. (1991). *The Logical Basis of Metaphysics*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Frege, G. (1997). »Thought«. V Beaney, M. (ur.), *The Frege Reader*, Oxford: Blackwell, str. 325–345.
- Frege, G. (2001a). *Osnove aritmetike: Logično matematična raziskava o pojmu števila*. Prevedla Borut Cerkovnik in Zdravko Kobe. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Ljubljana: Krtina, str. 7–118.
- Frege, G. (2001b). »Funkcija in pojem«. Prevedel Jure Simoniti. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Ljubljana: Krtina, str. 121–142.
- Frege, G. (2001c). »O pojmu in predmetu«. Prevedla Lucija Ana Simoniti. V Frege, G., *Osnove aritmetike in drugi spisi*, Ljubljana: Krtina, str. 167–180.
- Goldfarb, W. (2001). »Frege's Conception of Logic«. V Floyd, J. in Shieh, S. (ur.), *Future Passes: The Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, New York: Oxford University Press, str. 25–41.
- Hacker, P. M. S. (2017). »Metaphysics: From Ineffability to Normativity«. V Glock, H.-J. in Hyman, J. (ur.), *A Companion to Wittgenstein*, Wiley Blackwell, str. 209–227.
- Linsky, B. (2003). »The Metaphysics of Logical Atomism«. V Griffin, N. (ed.), *The Cambridge Companion to Bertrand Russell*, Cambridge: Cambridge University Press, str. 371–391.
- Loux, M. J. (ur.) (1979). *The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality*. Ithaca in London: Cornell University Press.
- Loux, M. J. in Zimmerman, D. W. (ur.) (2005). »Introduction«. V *The Oxford Handbook of Metaphysics*, New York: Oxford University Press, str. 1–7.
- Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

- Quine, W. v. O. (1963). »On What There Is«. V Quine, W. v. O., *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*, druga popravljena izdaja, New York in Evanston: Harper & Row, Publ. Inc., str. 1–19. Članek je bil prvič objavljen v nekoliko drugačni obliki leta 1948 v *The Review of Metaphysics*.
- Rorty, R. M. (ur.) (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. Chicago in London: The University of Chicago Press. Prvič izšlo leta 1967.
- Russell, B. A. W. (1920). *Introduction to Mathematical Philosophy*. Second Edition. London: George Allen & Unwin, Ltd.
- Russell, B. A. W. (1979a). *Filozofija logičnega atomizma*. Prevedel Frane Jerman. V Russell, B. A. W., *Filozofija logičnega atomizma; Moj filozofski razvoj*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 15–126.
- Russell, B. A. W. (1979b). *Moj filozofski razvoj*. Prevedel Frane Jerman. V Russell, B. A. W., *Filozofija logičnega atomizma; Moj filozofski razvoj*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 125–355.
- Russell, B. A. W. (1987). »O denotaciji«. Prevedel Boštjan Kuljič. *Problemi, razprave*, 25 (2): str. 99–107.
- Strawson, P. F. (1996). *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London in New York: Routledge. Prva izdaja leta 1959.
- Williamson, T. (2007). »The Linguistic Turn and the Conceptual Turn«. V Williamson, T., *The Philosophy of Philosophy*, Oxford: Blackwell Publishing, str. 10–22.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Prevedla Erna Strniša. Ljubljana: Krtina.

Kompleksno mišljenje in znanstvene teorije

Andrej Ule

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Zoran Primorac

Fakultet prirodoslovno-matematičkih znanosti, Sveučilište u Mostaru

Povzetek

Sestavek predstavlja pregled najinih premislekov in analizo vloge kompleksnega in pojmovnega mišljenja v razvoju mišljenja, predvsem v znanstvenem mišljenju. Na tem projektu sva sodelovala v obdobju med letoma 2005 in 2010, o tej temi pa sva objavila več znanstvenih sestavkov. Pri sami definiciji kompleksnega in pojmovnega mišljenja sva uporabljala teorijo Vigotskega o genezi pojmovnega mišljenja in deloma ugotovitve genetske epistemologije o razvoju znanstvenega mišljenja. Najine raziskave so pokazale, da je kompleksno mišljenje v znanstvenem mišljenju stalno prisotno in v določeni meri obstaja tudi v pojmovnih strukturah dobro izgrajenih znanstvenih teorij.

Ključne besede: kompleks, pojmovno mišljenje, razvoj mišljenja, znanstveno mišljenje, metafora, analogija

Complex Thought and Scientific Theories – Abstract

The article is an overview of our reflections on and analysis of the role of complex and conceptual thought in the development of thinking, primarily in scientific thought. The authors collaborated on this project in 2005–2010 and published several scientific papers on this topic. In defining the complex and conceptual thought we used the Vygotsky's theory on the genesis of conceptual thought and partly on the findings of genetic epistemology concerning the development of scientific thinking. Our research shows that complex thought is permanently present in scientific thought and it exists to a certain degree even in conceptual structures of well-formulated scientific theories.

Keywords: complex, conceptual thought, development of thinking, scientific thought, metaphor, analogy

Uvod

V najinem proučevanju bova, vsaj v načelu, privzela stališča Vigotskega, ki predpostavlja stopnjevitost v ontogenezi človeškega mišljenja, pri čemer je kompleksno mišljenje zadnja faza pred pojavom pojmovnega mišljenja. Naj v kratkih potezah prikaževa njegove predpostavke.

Kot sva dejala, Vigotski predpostavlja stopnjeviti razvoj mišljenja od prvotnega sinkretizma predstav skozi uporabo kompleksov do pojmovnega mišljenja. Po Vigotskem je pri tem najpomembnejše dejstvo, da zgradba kompleksov ne temelji na abstraktni in logični, ampak na konkretni in stvarni povezavi posameznih elementov, iz katerih kompleks sestoji. Kompleks se gradi na stvarnih povezavah med elementi, ki jih odkriva neposredna izkušnja (Vigotski, 1996: 108–109).

Iz njegove razvojne oz. genetske psihologije izhaja, da ima tudi samo kompleksno mišljenje določene razvojne faze. Prvo vrsto kompleksov imenuje »asociativni«, ker slo-nijo na kakršni koli asociacijski povezavi s poljubno lastnostjo, ki jo otrok opaža na predmetih, ki v eksperimentu predstavljajo jedro prihodnjega kompleksa.

Drugo fazo v razvoju kompleksnega mišljenja predstavlja spajanje predmetov in konkretnih predstav v posebne skupine, ki po svojem sestavu spominjajo na to, kar običajno poimenujemo »zbirke« (Ibid.: 110). To je druga vrsta kompleksov. Način mišljenja v asociativnih kompleksih se od asociacijskega kompleksa razlikuje večinoma v tem, da se v zbirko ne vključujejo ponovni primerki predmetov z istimi lastnostmi. V kompleksu – zbirki poleg asociacije po podobnosti deluje tudi asociacija po kontrastu.

Po fazi kompleksa – zbirke po Vigotskem nastopi t. i. verižni kompleks. Verižni kompleks se oblikuje po načelu dinamičnega, začasnega spajanja posamičnih členkov v enovito verigo prenosa pomena skozi posamezne člene te verige. Tudi ta vrsta kompleksa temelji na asociacijski povezavi posameznih konkretnih elementov, vendar ta povezava na splošno ne povezuje nujno posameznih členov z verigo. Ta kompleks predstavlja tipično obliko kompleksnega mišljenja in bo imela poseben pomen za najino analizo. Ena od njenih pomembnih značilnosti je način povezovanja posameznega člena s predhodnim in naslednjim, ki so lahko povsem različni med seboj, to pa v končni instanci onemogoča prenos pomena vzdolž verige (Ibid.: 112).

Vigotski zaključuje razvoj mišljenja v kompleksih še z zadnjim načinom oz. vrsto kompleksov, ki ima zanj izjemno velik pomen tako v eksperimentalnem kot tudi v vsakdanjem mišljenju otroka. Vigotski zadnjo vrsto kompleksov imenuje »pseudopojmi«: »To vrsto kompleksa imenujemo pseudopojem zato, ker posploševanje, ki nastopa v mišljenju otroka, na zunaj spominja na pojem, ki ga v svoji intelektualni dejavnosti uporablja odrasel človek, vendar pa po svojem bistvu, po svoji duševni naravi predstavlja nekaj povsem drugega kot pojem v pravem smislu besede.« (Ibid.).

Za Vigotskega imajo pseudopojmi poseben pomen in predstavljajo določen člen, ki povezuje klico prihodnjega pojma, ki omogoča otroku neopaženo prehajanje iz mišljenja v kompleksih k pojmovnemu mišljenju. S tem se po Vigotskem končuje proces prehoda na višjo, pojmovno raven. Ne bova dalje zahajala v analizo mišljenja, ki nam jo ponuja Vigotski, ker je to za naju relativno postranska stvar. Za naju je zanimivo dejstvo, da se v človeškem mišljenju, ne glede na to, ali gre za ontogenezo ali filogenezo, javljajo procesi mišljenja, ki so funkcionalno različni.

Čeprav tu govoriva o razvojni psihologiji pri otrocih, to nikakor ne pomeni, da ti procesi, ki so značilni za predpojmovno fazo, niso prisotni tudi pri odraslem človeku, tj. v mišljenju, ki je dominantno pojmovno. To je za naju pomembno dejstvo, ki ga je zaslutil že Vigotski (*Ibid.*: 129).

Morava pa pripomniti, da čeprav Vigotski govori o razvoju človeškega mišljenja, ki od sinkretizma skozi komplekse prihaja do pojmovnega mišljenja, to nikakor ne pomeni, da je proces prehoda iz mišljenja v kompleksnih k pojmovnemu mišljenju spontan. Od tod izhaja, da lahko sklepamo, da ne glede na to, ali sprejemamo razvoj mišljenja, kot ga predlaga Vigotski, v človeškem mišljenju obstaja mišljenje v pojmih in mišljenje v kompleksih.

Drugo dejstvo, ki ga bova izpostavila, je, da ti dve obliki mišljenja nista vzporedni in ločeni med seboj. Pojmovna struktura se gradi na kompleksni ravni, kar ima za posledico, da bo pojmovna raven slonela na kompleksni ravni, čeprav bo v stalnem antagonizmu in v procesu preseganja kompleksne ravni (*Ibid.*: 209).

Ne bova se več ukvarjala s teorijo genetske psihologije Vigotskega, ker to ni bil najin cilj, temveč naju zanima vprašanje, ali je teza o obstoju predpojmovnega kompleksnega mišljenja sprejemljiva. Najino raziskovanje odnosa med kompleksnim mišljenjem in znanstvenimi pojmovnimi strukturami se začneja z analizo metafor in analogij kot bistvenih oblik mišljenja v gradnji znanstvenih teorij.

Metafore, analogije in kompleksno mišljenje

V sestavku »Mjesto i uloga metafora i analogija u kompleksnom i pojmovnom mišljenju« (Ule, Primorac, 2006) je bil eden od najinih ciljev pokazati, kako je oblikovanje metafor in analogij odvisno od delovanja kompleksnega mišljenja, a te oblike mišljenja imajo pomembno mesto v oblikovanju znanstvenih teorij. Fleksibilnost kompleksnega mišljenja omogoča večpomenskost in prenos pomenov, ki ga poznajo analogije in še posebno metafore. A tu morava takoj opozoriti, da imata uporaba tērmina »metafora« in »analogija« ter odnos metafor nasproti pojmovnega mišljenja v znanstvenem mišljenju različen pomen kot pri dominantno kompleksnem mišljenju, kot je to na primer pri otrocih. To razliko je poudaril tudi sam Vigotski v sklopu razvojne psihologije otrok (Vigotski, 1996: 82).

Po Thomasu Kuhnu je uporaba metafor in analogij bistvena za znanost oz. znanstvene paradigme. Neko paradigmo lahko na novih primerih uporabimo šele tedaj, ko so ti primeri dovolj podobni določenim paradigmatiskim primerom, ki jih lahko razložimo na nek idealtipski način s pomočjo nove paradigmatске teorije. Nova teorija uvede spremembe v osnovne modele, analogije in metafore, s pomočjo katerih se uvede mreža podobnosti in nepodobnosti med fenomeni, ki so lahko (ali niso) primeri uspešne znanstvene razlage (Kuhn, 2000: 30, 31). Ta Kuhnov sklep je še posebno pomemben, k temu se bova vrnila pozneje.

Na sledi teh razmišljanj je najino delo predstavljalo poskus analize metafore in analogije. Osnovni vprašanji, ki se nam pri tem zastavita, sta: kako je metafora možna in od kod izvirata metaforično in analoško mišljenje? Očitno je, da se upirata eksaktnemu pojmovnemu mišljenju in izdelani pojmovni strukturi, zato moramo iskati izvore v drugem polju. Najina predpostavka je bila, da so metafore pa tudi analogije v prvi vrsti izraz delovanja kompleksnega mišljenja ali mišljenja v kompleksih.

Prav tako sva upoštevala, da se kompleksno mišljenje v odnosu do pojmovnega mišljenja vede drugače kot do samega sebe, kar pomeni, da moramo razlikovati delovanje svobodno tekočega kompleksnega mišljenja od njegove vloge v pojmovni strukturi. Najino nadaljnje raziskovanje vloge kompleksnega mišljenja v pojmovni strukturi je pokazalo, da kompleks v pojmovni strukturi in nasproti nje ostaja nekako »ukročen«, nekaj podobnega pa se dogaja tudi z metaforo. Hutten, denimo, ugotavlja: »Dejstva in fantazija živijo druga od drugih, pogosto so dejstva bolj neobičajna od fikcij /.../. Fantazija, prosta in iracionalna, mora biti najprej obvladana; a ko je enkrat ukročena, lahko postane disciplinirana fantazija znanstvenika, mi pa lahko priznamo, da je znanost kreativna.« (Hutten, 1962: 197, 198). Z Goodmanom se nam zastavlja vprašanje: »Ali je tedaj metafora enostavno mlado dejstvo, dejstvo pa preprosto stara metafora?« (Goodman, 1976: 68).

Tako lahko sklepamo, da metafore, analogije in modeli predstavljajo različne izraze odnosa med kompleksnim mišljenjem in pojmovnimi strukturami v človeškem kognitivnem prizadevanju. Preprosto rečeno – metafore so tipični izrazi kompleksnega mišljenja, ne glede na to, ali delujejo znotraj kompleksnega mišljenja kot dominantnega ali kot pomožna sestavina znotraj pojmovnih struktur. Tudi analogije predstavljajo posebno strukturiranje kompleksnega mišljenja, ki pa je usmerjeno k ustvarjanju pojmovne strukture, oz. mesto analogije je med kompleksnim in pojmovnim mišljenjem. In končno, modeli pripadajo pojmovni strukturi, vendar imajo preostanke lastnosti kompleksnega mišljenja, kot je denimo preslikavanje in prenašanje pomenov.

Ta najin razmislek naju je utrdil v domnevi, da so metafore in analogije pravzaprav izraz kompleksnega mišljenja in da imajo povsem drug pomen v dominantno kompleksnem kot v pojmovnem mišljenju. V dominantno kompleksnem mišljenju se metafore in analogije ne bodo posebej izdvajale, ker so pač sestavni deli tega načina mišljenja, ki posebej ne razmejuje posebnih funkcij kompleksov. V primeru pojmovnega strukturiranja se metafore in analogije jasno naznačujejo kot posebne oblike mišljenja z določenimi lastnostmi, tj. z lastnostmi kompleksnega mišljenja v nasprotju s pojmovnim mišljenjem, a ne pridobijo tiste natančnosti, ki odlikuje pojmovno mišljenje. Če sprejmemo genezo, ki predpostavlja, da se pojmovno mišljenje gradi na osnovi kompleksnega mišljenja kot neomejenega mentalnega polja, potem se uporaba metafor in analogij izkaže za nekaj nujnega.

Prisotnost kompleksov v gradnji znanstvenih teorij je očitna in to izhaja iz njihove vloge v nastanku znanstvenih teorij, še posebno vloge metafore kot prepoznavno drugačne oblike mišljenja od pojmovnega oz. kompleksnega mišljenja. Vprašanji, ki se nam

na tem mestu zastavljata, sta – ali se kompleksi pojavljajo tudi v sklopu same znanstvene pojmovne strukture in kakšna je tu njihova vloga?

Vloga kompleksov v znanstveni pojmovni strukturi

Odgovor na to vprašanje sva poiskala v analizi znanstvenih teorij, tj. pojmovnih struktur v fazi zasnutka, kot je bila denimo Galilejeva fizika, in v analizi pojmovno izgotovljenih teorij, kot sta bili na primer Aristotelova fizika in Newtonova klasična mehanika.

Vloga kompleksov v ustvarjanju in delovanju nedovršenih teorij

Že v dosedANJI analizi sva pokazala, kako je kompleksno mišljenje skozi metafore in analogije prisotno v izgradnji novih znanstvenih teorij, vendar se zastavljajo vprašanja: ali v ustvarjanju znanstvenih teorij, ki presegajo kompleksno mišljenje in prehajajo v območje pojmovno-logičnega delovanja, prihaja do popolnega presejanja, in če ne, kakšna je vloga preostanka kompleksov in kakšen je njihov odnos do nove mišljenjske strukture?

Kot odgovor na ta vprašanja sva uporabila Galilejeva dela. Menila sva, da je primereno analizirati njegovo fiziko, saj po eni strani predstavlja poskus oblikovanja znanstvene teorije, po drugi pa njegov koncept znanstvene teorije ni mogel doseči tiste ravni abstrakcije, ki so jo dosegli njegovi nasledniki, še posebno Isaac Newton. Galileju manjkata denimo matematično korektna formulacija in sistematizacija fizikalne teorije, kakršni najdemo pri Newtonu. Po drugi strani pa Galilej tudi ni predstavil pojmovno tako zaključene zgradbe fizike, kot jo najdemo denimo v Aristotelovi *Fiziki*. Galileju je šlo predvsem za to, da čim bolj koherentno obrani kopernikansko teorijo o gibanju planetov pred očitki sholastičnih aristotelijancev, ni pa razvil celostne teorije fizikalnih gibanj. V sestavku »Pojava i uloga kompleksa u nekim tvrdnjama Galilea Galilea« (Ule, Primorac, 2005) sva poskušala najti odgovor na prej zastavljena vprašanja.

Pri analizi nisva upoštevala celotnega Galilejevega dela, ampak le tiste njegove dele, ki se so nama zdeli bistveni elementi njegove teorije. Analizirala sva tiste dele, ki so predstavljali največji odklon od Aristotelove in srednjeveške fizike, in to je tisto, čemur danes pravimo »kinematika«. Pravzaprav sva proučevala Galilejeve konkretne rešitve posebej izpostavljenih primerov mehanskega gibanja, kot so prosti pad, vztrajnost, horizontalni met itd. Z njimi sva poskušala razložiti način delovanja in konstrukcijo Galilejeve pojmovne strukture.

Izkazalo se je, da Galilej še nima popolne pojmovne strukture, lahko pa rečemo, da se zato njegova teorijska zasnova še giblje na kompleksni ravni mišljenja. Galilej se je zavedal pomanjkljivosti svoje teorijske zasnove, tj. nepopolnosti njene pojmovne strukture. V takšni situaciji je mogoče pričakovati močan vpliv kompleksnega mišljenja, kar vodi do določenega nihanja med kompleksno in pojmovno ravnjo mišljenja. Naslanjanje na matematično strukturo in znanstveni poskus sta Galileja vendar privela do oblikovanja presenetljivo stabilne teorijske strukture.

V nadaljevanju navajava nekaj primerov.

Vloga matematičnih struktur

Lahko bi podali naslednjo razlago: zaradi razvojne poti in manka konstituirane pojmovne strukture fizikalne teorije, so se Galileju matematične strukture javljale kot edine zanesljive oblike teorijske strukture, a po drugi strani mu je prav kompleksno mišljenje omogočalo prenose pomenov iz spontanih (naivnih) fizikalnih pojmov (npr. prostor, čas, hitrost itd.) na geometrijske ali matematične bitnosti. Zaradi tega so se v Galilejevem razpravljanju lahko pojavile nekatere logične napake, kot je bila denimo njegova identifikacija povečanja poti in hitrosti (ta identifikacija namreč velja le za enakomerno in premo gibanje, ne pa na splošno). To je tipičen primer enostavne analogije, katere izvor je v kompleksnem mišljenju in njegovi sposobnosti prenosa pomenov.¹ Jasno je, da zgolj uvedba matematične formulacije fizikalnih zakonov ne rešuje pojmovnih problemov kompleksnega mišljenja, ampak probleme fiktivno premešča na novo raven. To dejstvo je zelo pomembno, ker bo vloga matematičnih struktur igrala odločilno vlogo pri razvoju fizikalnih teorij, vzporedno s tem pa tudi pri možnosti prikrivanja nepopolnih znanstvenih pojmov.

Konkretnost gibanja

Galilejevo izvajanje ter analiza razstavljanja in sestavljanja gibanj nista dovolj splošna. Galilej je obravnaval zgolj polparabolično gibanje s horizontalno gibalno količino, nikoli pa ni denimo obravnaval poševnega meta teles; preprosto je predpostavil, da tudi v tej smeri obstaja vztrajnost. To lahko razložimo s tem, da Galilej v tem primeru uporablja metodo razstavljanja gibanj, kar je na višji pojmovni ravni kot uporaba metafor ali analogij, ker predpostavlja definicijo hitrosti kot vektorske količine, a Galilej še ni poznal tega pojma. Lahko podamo še eno razlago, zakaj Galilej ne obravnava sestavljanja gibanj tudi v drugih smereh. Kot sva že dejala, ostaja pri Galileju horizontalni met v sklopu kompleksa – zbirke naravnega gibanja, ker je sestavljeno iz enakomernega gibanja v horizontalni smeri (»vztrajnostno gibanje«) in naravno pospešenega gibanja (kot je denimo prosti pad), ki je vedno pravokotno umerjeno glede na tla. Vsaka druga smer sestavljenih gibanj, kot je denimo poševni met, po Galileju presega to enostavno kombinacijo, oz. ni zajeta v kompleks – zbirko naravnega gibanja, in je zato za Galileja zunaj dosega možne pojmovne analize.

Nebesna mehanika

Galilej je bil velik zagovornik Kopernika in je zato branil stališče, da je Sonce središče vesolja, okoli Sonca pa krožijo vsi planeti. Kar je zanimivo, je dejstvo, da je Galilej vedel za Keplerjevo rešitev, po kateri so poti planetov elipse in ne krožnice. Za zgodovinarje znanosti je še bolj presenetljiva Galilejeva popolna eliminacija možnosti te ideje. Galilej se nikjer v svojem delu

1 V tem kontekstu moramo razumeti tudi znano Galilejevo trditev, da je knjiga narave napisana v matematičnem jeziku, vendar ta trditev ni uporabljena kot metafora, temveč – ob pomoči kompleksnega mišljenja – kot identiteta.

ni spustil v analizo Keplerja in zato ni presenetljivo, da je Einstein v predgovoru k delu *Dialog o dveh glavnih sestavov sveta* ugotavljal: »Dejstvo, da to, kar je bil odločilni napredek, ki ga je dosegel Kepler, pri Galileju ni pustil nobene sledi, groteskno ilustrira dejstvo, da ustvarjalni duhovi pogosto niso niti malo dovezetni.« (Einstein, 1967: xv)²

Nama se vendarle zdi, da ne gre za dovezetnost, temveč za nekaj drugega, bistveno bolj strukturnega. Za to sta dva argumenta. Prvi je v dejstvu, da se pri Galileju oblikuje kompleks-zbirka »naravnega gibanja« ali »stanja«, ki pripada telesu kot takšnemu. K temu naravnemu gibanju spadajo mirovanje, enakomerno premo gibanje po horizontali, enakomerno pospešeno gibanje pri prostem padu pa tudi enakomerno krožno gibanje planetov. Od tod izhaja drugi argument, kajti naravna gibanja po sebi ne potrebujejo nobene zunanje sile ali učinkovanja. Keplerjevo pojmovanje elips je terjalo uvedbo sile težnosti.³ Niti Galilej niti noben njegov pristaš ni sprejemal »magijskih privlak«, temveč so iskali rešitve le v lastnosti vztrajnostnega gibanja kot »nenehnega gibanja«.⁴

Definicije fizikalnih pojmov

Kompleksno mišljenje omogoča ustvarjanje zbirk prihodnjih pojmov in to pomaga Galileju, da, čeprav nima znanstvenih pojmov, ustvari nekakšno teorijsko osnovo za svoje eksperimentalno raziskovanje. Zato ne preseneča, da se pri branju Galileja srečujemo z več izrazi, ki označujejo isto količino, in z enim izrazom, ki ima več pomenov. To bova prikazala na osnovi problema, ki so ga imeli prevajalci *Dveh novih znanosti* v angleščino. Pogosto so bili prisiljeni v oklepajih ponuditi italijanski izraz, da ne bi nastala prevelika zmeda, denimo:

momentum – momento, impeto, celeritas momenta, velocita ed impeto, velocita e forza, impetum e percorsa, impetus seu momento;

speed – velocita, grado di velocita, momentum celeritatis, impeto, accelerazione;

speed or momentum – la quantita del impeto;

initial speed – impeto e violenza;

force – forza, impeto, resistenza, vigore;

entire force – momento totale;

component of the force – momento parziale.⁵

2 Ta citat navede tudi Erwin Panofsky, ki ob tem ugotavlja tudi: »Zdi se, da je on [Galilej] [probleme glede kroženja planetov], tako se zdi, izključil iz uma na način, ki bi mu lahko dejali postopek avtomatske izključitve tega, kar je bilo v nesoglasju z načeli, ki so vladala enako njegovi misli kot tudi njegovi domišljiji.« (Panofsky, 1954: 24)

3 Seveda tudi Kepler ni bil pripravljen na to abstrakcijo, zato je rešitev iskal tako ob pomoči kompleksnega mišljenja skozi magijsko oz. magnetno delovanje kot tudi ob pomoči pojmovanja Sonca kot božanstva, ki deluje na planete.

4 Za ilustracijo lahko navedeva Koyréjev razmislek, ki je na sledi enakemu zaključku. Po Koyréju je bil Galilejev odgovor na vprašanje, kaj sili planete k temu, da se gibljejo v krogu, tale: »Po drugi strani zato, ker je, zavračajoč aristotelsko pojmovanje gibanja, Galilej prišel do pojmovanja gibanja-stanja in do odkritja načela vztrajnosti, ki ga je razširil tudi na krožno gibanje, ali točneje, iz katerega ni izključil tega gibanja – zato Galilej torej ni imel potrebe, da se o tem sprašuje in se je po dolgem razmišljanju o problemu *a quo moventur projecta?* zadovoljil z odgovorom, ki ga je dobil – *a nihilo*.« (Koyré, 1981: 128)

5 Ta popis dodatno dokazuje, da Galilej ni prečistil pojma sile; silo pojmuje kot nekakšen impetus.

Eksperiment

Gledano s sodobnega gledišča, Galilejevi eksperimenti sploh niso konsistentni. Preprosto rečeno – ne moremo meriti, kar ni jasno definirano. Vendar če želimo podati natančno definicijo tega, kar naj merimo, potem moramo imeti izgrajeno pojmovno strukturo, in tu vstopamo v začarani krog. Kako naj namreč pridemo do znanstvene pojmovne strukture brez eksperimentalnih rezultatov, te pa zopet ne moremo pridobiti brez prve? Prav tu pomembno vlogo igra kompleksno mišljenje, ki se pojavlja kot določen katalizator v nastanku teorije. Kompleksno mišljenje nima moči abstrakcije, ki bi omogočala natančno definicijo, vendar s svojo fleksibilnostjo ustvarja kompleks – zbirko, psevdopojme itd., ki do neke mere omogočajo skladno interpretacijo, eksperimentalno raziskovanje ter uvrščanje doseženih rezultatov v psevdoteorijo. Takšno mišljenje »zakrpa« logične praznine in omogoča primerjavo pravkar pridobljenih pojmov ter njihovo začetno logično urejanje.

Lahko torej ugotovimo, da nova postavitev fizike, ki jo je začel Galilej, ni mogla biti prosta kompleksnega mišljenja. Vendar je to mišljenje postavljeno na višjo raven, tako da je možna organizacija, ki vsebuje pomembne zametke dejanskih znanstvenih pojmov in dejanske znanstvene teorije. Ta organizacija je bila predpostavka nadaljnjemu razvoju fizike in nastanku dominantno pojmovne organizacije, kot je bila Newtonova fizika.

Kompleksi imajo torej pomembno vlogo pri nastanku in delovanju še nedokončane znanstvene teorije ali teorije, ki je še v razvoju. Pri tem je z ene strani nastajajoča pojmovna struktura v stalnem antagonizmu s kompleksnim mišljenjem in njegovo svobodnejšo formo, po drugi strani pa je preseganje kompleksnega mišljenja postopno, kajti nova teorija za svoje delovanje in dozorevanje uporablja prav razne komplekse. S tem lahko znanstveniki, ki začnejo uporabljati in dalje razvijati to teorijo, postopoma dosežejo popolno pojmovno strukturiranje teorije, tj. zrelo znanstveno teorijo, morda primerno za novo znanstveno paradigmo.

Pri tem se nam upravičeno zastavlja vprašanje: ali zrele znanstvene teorije, tj. ustrezne teorijske pojmovne strukture, res povsem izločijo komplekse, in če ne, kakšna je potemtaka njihova vloga? Odgovor na ti vprašanji sva poiskala v analizi Aristotelove in Newtonove fizikalne teorije. Obe »fiziki« se večinoma nanašata na isto objektivno stvarnost, v tem primeru na fizikalno gibanje, natančneje na mehaniko. Oba avtorja karakterizira dokaj izgrajena pojmovna struktura, čeprav imata povsem različna metodološka pristopa. Tako denimo Aristotel v svojem opisu fizikalnega gibanja uporablja filozofsko-fenomenološki pristop brez matematičnih opisov, medtem ko Newton uporablja aksiomatski sestav, v katerem glavno vlogo igra logično-matematična formulacija zakonov gibanja. Pogojno rečeno – en pristop je ontološki, drugi pa epistemološki. Vendar to, kar se nama je zdelo ključno, je dejstvo, da pri obeh teorijah nastopata dozoreli in samoohranjajoči se pojmovni strukturi z visoko stopnjo abstrakcije, ki se jasno dvigata nad raven kompleksnega mišljenja. Analiza bi torej morala pokazati, ali v takšnih »urejenih« teorijskih sestavih obstajajo sledi kompleksnega mišljenja oz. kompleksov.

Vloga kompleksov v znanstveni pojmovni strukturi

Za primerjalno analizo sva izbrala Aristotelovo *Fiziko* in Newtonovo mehaniko v njegovem delu *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. Aristotelova *Fizika* je bila prvi poskus znanstvene opredelitve nekaterih osrednjih teorijskih pojmov, ki so bili pomembni za ves nadaljnji razvoj znanosti, še posebno fizike, Newtonovi *Principia* pa predstavljajo prvi pojmovno in formalno zaključen prikaz mehanike kot temelja celotne fizike. Za Aristotela so bili temeljni fizikalni pojmi pojmi gibanja, mesta, prostora, časa ipd. Analiza pojmovnega sestava Aristotelove *Fizike* se obenem navezuje na najino širšo primerjavo kompleksnega in pojmovnega mišljenja pri Galileju, Newtonu in Einsteinu, vendar se v tem sestavku (na kratko) omejujeva na Aristotela in Newtona.

Aristotelova *Fizika* je zanimiva še zaradi enega dejstva, namreč zato, ker pripada tistim pojmovnim strukturam, ki jim lahko rečemo »pojasnitvene«, kajti Aristotel konsistentno razlikuje predmet matematike od predmeta fizike: medtem ko se prva ukvarja, recimo temu, z abstrakcijami, ločenimi od empirične stvarnosti, tj. s samo pojmovno strukturo, se druga ukvarja s kompleksnejšo abstrakcijo od naravnih gibanj (Aristotel to razliko nazorno pojasnjuje razliko med zakrivljenostjo in zavistostjo). Takšna pojmovna organizacija, očiščena matematičnih struktur in usmerjena k empiričnim danostim, predstavlja plodna tla za prepoznavanje in vlogo kompleksov.

Ko analiziramo pojmovno strukturo Aristotelove *Fizike*, lahko tudi v njej opazimo obstoj kompleksov. Eden od po najinem mnenju temeljnih »pojmov«, kot je denimo pojem mesta, predstavlja psevdopojem, natančneje kompleks – zbirko. Poudariti morava, da ima »mesto« v Aristotelovi *Fiziki* izjemno pomemben položaj. Je namreč ključen za njegovo razlago gibanja, kakor pravi tudi sam: »Predvsem moramo razumeti, da se o mestu ne bi moglo niti misliti, če ne bi obstajalo posebno gibanje, namreč ono v odnosu na neko mesto.« (Aristotel, 1992: 211a)

Empirični pojem mesta oz. lokalitete je osnovni izvor kompleksov v Aristotelovi *Fiziki*. Iz neposredne izkušnje izhajajo, da vse, kar obstaja v fizičnem svetu, mora biti nekje, a ne more biti istočasno na dveh mestih. To izkustvo je tako osnovno, da ga Aristotel postavlja na raven kategorije, čeprav imamo lahko tudi kategorije za diskutabilne pojmovne strukture.

Prepletenost Aristotelovega pojmovanja »mesta« in neposrednega čutnega izkustva lahko nazorno prikažemo na naslednjem primeru zbirke raznih Aristotelovih definicij »mesta«:

- A_1 – mesto je to, kar vsebuje to, od česar je mesto;
- A_2 – neposredno mesto neke stvari ni ne manjše ne večje od stvari;
- B_1 – stvar se lahko loči od danega mesta in ga zapusti;
- B_2 – mesto ni del stvari.

Definicija A_1 izhaja iz neposredne izkušnje, da je mesto tisto, kar vsebuje to, od česar je mesto, izjava A_2 pa izhaja iz logične strukture kot posledica osnovnega pojma Aristotelove fizike, ki je pojem zveznosti. Če bi bila stvar torej večja od svojega mesta, potem bi

obstajale stvari ali deli stvari, ki se ne bi nahajali nikjer. Po drugi strani – če bi bilo mesto večje od stvari, potem bi iz tega izhajal obstoj praznine, kar nasprotuje Aristotelovi zahtevi po zveznosti substance. To pomeni, da sta stvar in njeno mesto nujno kompatibilna. Po drugi strani tudi definicija B_1 izhaja iz izkušnje. Iz empirične ugotovitve, da nekaj, kar se nekje nahaja, lahko to mesto zapusti, izhaja možnost razdvojitve stvari od danega mesta, kjer se nahaja. Ta možnost je nujna za opis gibanja. Od tod izhaja izjava B_2 . Gre za kompleks – zbirko »mesta«, ki jo Aristotel nujno potrebuje zaradi svoje teorijske strukture fizike, pri čemer ima »mesto« središčni pomena za razlago gibanja. Ker pa je »gibanje« relacijski pojav (gibanje terja odnos med mestom, ki ga stvar zapusti, in mestom, v katerega prihaja), je možnost razdvojitve stvari od njenega (aktualnega) mesta nujna. V nasprotnem primeru bi imeli le nekakšno hipno »fotografijo« sveta.

Dejstvo, da nekateri osnovni »pojmi« v Aristotelovi fiziki, kot je denimo »pojem mesta«, kažejo vse značilnosti kompleksov (npr. nedefiniranost, ki je lastnost zbirke spontanih (psevdo)pojmov, in tesna povezanost s konkretnostjo in čutno danostjo). Dejstvo, da ima pri Aristotelu navedeni kompleks ključno vlogo v njegovi teorijsko-pojmovni strukturi, ima namreč vlogo osnovnega »regulatorja« te strukture, mu pomaga pri definiciji gibanja in omogoča oddvajanje stanja mirovanja od gibanja. Pri tem mehanično gibanje predstavlja neko vrsto absolutne spremembe ipd. To je zelo pomembno za Aristotelovo pojmovanje fizike. V končni instanci omogoča delitev gibanj na naravna in prisilna, čemur ustreza tudi podobna delitev celotnega sveta.

Zanimivo je, da na podobno situacijo, namreč na pojav kompleksov kot nadomestek za izdelan temeljni pojem, naletimo tudi pri Newtonu. V sestavku *Gravitacija kao kompleks u pojmovnoj strukturi Newtonove fizike* (Ule, Primorac, 2007) sva namreč prišla do podobne ugotovitve, vendar je ta situacija pri Newtonu vendarle drugačna, saj je pri njem govora o drugače (in bolje) zasnovani pojmovni strukturi kot pri Aristotelu.

V tem sestavku sva ugotavljala, podobno kot v prejšnjih primerih, da pojmovna struktura nove teorije kompleksov ne iztisne povsem, oz. da kompleksno mišljenje v nastali pojmovni strukturi pridobi neko novo vlogo. Pri Newtonu se to najbolj izrazito kaže pri njegovi uvedbi pojma težnosti. Newtonova razlaga pojava težnosti ima namreč vse značilnosti kompleksa, ne pa logično strogo urejenega pojma.

Sam »pojem sile« je tudi sicer eden od najtežavnejših pojmov celotne filozofije narave in znanosti. Večina filozofov in znanstvenikov, ki so proučevali zgodovinski razvoj tega pojma, se strinja s tem, da naivni in antropomorfní pojem sile izhaja iz predfilozofske in predznanstvene izkušnje. Mirno lahko rečemo, da se antropomorfní pomen »pojma sile« povezuje z mišičnim naporom, ki ga občutimo pri dviganju kakega bremena ali pri premagovanju kakih ovir. Ta naivni pomen se nato iz žive narave prenaša na neživo ter se ga razume kot notranje, vrojeno načelo fizičnih predmetov.

Opozoriti morava na še eno zanimivo dejstvo, ki je prišlo do izraza še posebno pri Newtonu, namreč da je enkrat izoblikovana pojmovna struktura Newtonu nalagala

rešitve pojmovnega določanja sile težnosti, vendar tega ni mogel doseči. Namesto tega se v njegovi teoriji pojavlja kompleks – zbirka oz. psevdopojem, ki onemogoča koherentno delovanje pojmovne strukture. Newton se je tega dejstva zavedal in se je zato izogibal poskusom dokončnega reševanja tega problema. Predvsem ta problem je privedel do njegove znamenite izjave »*Hypotheses non fingo*«, ki pravzaprav predstavlja zavedanje, da se njegov pojem univerzalne težnosti v njegovi pojmovni strukturi pojavlja kot sumljiva rešitev. Vendar delovanje nepopolne pojmovne strukture in potreba po izpopolnitvi še neizdelane pojmovne strukture presegata kontekst subjektivnih domnev, zato se Newtonu vsiljuje kompleks – zbirka univerzalne težnosti kot neizogibna domneva. Da to drži, kaže tudi nadaljnje zgodovinsko oblikovanje pojma težnosti, pri čemer so Newtonovi nasledniki in učenci brez njegove opreznosti sprejemali katero od možnih razlag težnosti, tj. kompleksa težnosti (gl. Koyré, 1981: 141–145; Yammer, 1957: 123).

Čeprav se Newton v določeni meri zaveda svoje nemoči v poskusu opredelitve sile težnosti, je pri reševanju svojih teoretskih problemov prav tako prisiljen uporabiti pojmovno neizgrajene predstavne komplekse. Njegovo razmišljanje kaže celoten razpon odnosov med pravkar izoblikovano novo pojmovno strukturo in še ne prevladanim kompleksnim mišljenjem. Tako lahko pridemo še do nekaterih splošnejših ugotovitev, denimo da je v Newtonovem miselnem delu prisoten stalen boj med nastajajočo novo pojmovno strukturo mehanike in kompleksnim mišljenjem. Newton denimo razpravlja o etru, pri čemer uporablja pojmovno strukturo svoje fizike, v kateri mora vsak materialni agens izzvati ustrezen odpor pri tistih materialnih predmetih, s katerimi je v fizični interakciji. To izključuje naivno predstavo o etru kot vseobsežnem finem fluidu, ki zajema vse fizične stvari in na katerega stvari nič ne vplivajo. Zato je Newton po nekaj poskusih fizikalno korektnega formuliranja pojma etra zavrnil hipotezo o etru kot sredstvu za razlago sile težnosti. Pojem oz. predstava o etru je primerek kompleksa, ki je Newton ni potreboval več. Po drugi strani pa Newtonov na novo uvedeni pojem univerzalne sile težnosti nima tiste prostosti in svojevoljnosti, kot je poznajo kompleksi v dominantno kompleksnem mišljenju, temveč je omejen z zahtevami nove teorijsko-pojmovne strukture Newtonove mehanike. Newton si je zato pomagal z uvedbo n-materialnega agensa, kot je denimo božje hipno delovanje na vse stvari. Newton temu delovanju pripisuje lastnost, da ne izziva odpora pri gibanju planetov. Ta zahteva sicer izhaja iz njegove pojmovne strukture, vendar uporablja povsem metaforično in analoško koncepcijo sile težnosti, pri čemer uporabi analogijo med božjim pomikanjem nebesnih teles in človekovim premikanjem svojih udov. Prav ta analogija kot izraz kompleksnega mišljenja je Newtonu konec koncev omogočila prenos pomena iz fizičnega delovanja na matematično bitnost in domnevo, da gre le za »matematično silo« (Koyré, 1981: 141).

Dosedanja analiza je pokazala, kako pojmovna struktura, tj. znanstvena teorija, lahko sloni na ravni kompleksnega mišljenja, vendar jo presega ob formulaciji stroge znanstveno-logične oblike, a ta postopek očitno nikoli ni popoln. Ni treba, da ima

kompleksno mišljenje vedno retrogradni učinek na znanstveno mišljenje, saj lahko omogoča tudi dokaj koherentno delovanje pojmovne strukture, in sicer toliko časa, dokler ne nastopijo ustrezni teoretski pojmi oz. dokler se ne razvije ustrezna reorganizacija pojmovne strukture. Nova reorganizacija bo verjetno prizadela osnovne pojme prvotne teorije, ki so v osnovi še kompleksni in ne dejanski pojmi. Tak primer kaže denimo usoda »pojma« mesta v nadaljnjem preoblikovanju aristotelske fizike ali usoda »pojma« sile težnosti v nadaljnjem preoblikovanju newtonske fizike. Vse to kaže na še eno lastnost razmerja med kompleksnim in pojmovnim mišljenjem v pojmovnih formulacijah novih znanstvenih teorij, to pa je odvisnost pojmovnega strukturiranja teorije od kompleksne ravni mišljenja. To dejstvo nalaga nekatere začetne pogoje ustvarjanju nove pojmovne strukture, namreč odvisnost te strukture od neke splošnejše organizacije mišljenja, ki je v osnovi (še) na kompleksni ravni. Najina analiza je pokazala veliko podobnost med temi začetnimi pogoji za pojmovno organizacijo, ki ji lahko rečemo »znanstvena paradigma« in kompleksni oz. natančneje kompleksni – zbirke.

Paradigma in kompleksno mišljenje

V sestavku »Paradigma i kompleksno mišljenje« (Ule, Primorac, 2008; 2009) sva analizirala delo Thomasa Kuhna in poskušala odkriti možno povezavo med idejo kompleksnega mišljenja in Kuhnovo teorijo znanstvenih paradigem ter znanstvenih revolucij. Ta analiza je pokazala, da tudi Kuhnov pojem znanstvene paradigme predstavlja neke vrste »meta-kompleks«, ki ima ustrezno vlogo v ustvarjanju novih znanstvenih teorij.

Vendar obstaja še ena dimenzija, ki sva jo analizirala, to pa je Kuhnov odnos do pojma znanstvene paradigme in vprašanje, kako ta njegov pojem deluje v njegovi teoriji znanstvenih revolucij. Kuhn nikakor ni predpostavljal, da je paradigma splošni kompleks, temveč je poskušal podati definicijo, a pri tem so se pojavile določene nejasnosti. Pokazalo se je, da Kuhn pravzaprav ne more podati stroge definicije paradigme, ker ta ne pripada pojmovni strukturi. Problem definicije paradigme oz. raznih paradigem izhaja, kot smo videli, iz dejstva, da spada h kompleksom in da je vsak poskus jasne definicije že vnaprej obsojen na propad.

Kuhn ne more podati jasne definicije, namesto tega pa podaja razne interpretacije, ki se oblikujejo v dveh različnih smereh. Po eni strani s »paradigmo« označuje celotno strukturo prepričanj, vrednotenj, tehnik itd., ki si jih medsebojno delijo člani določene znanstvene skupnosti, po drugi strani pa tako označuje določeno vrsto sestavin v tej strukturi, namreč tiste rešitve znanstvenih ugank, ki jih, uporabljene kot vzorčni primeri (modeli) reševanja znanstvenih ugank, lahko zamenjajo eksplicitna pravila za reševanje znanstvenih vprašanj normalne znanosti (Kuhn sicer jasno razlikuje med »problemi«, ki jih vzorčno razrešujejo paradigmatični modeli, in »vprašanji«, ki se jih rešuje po določenih postopkih v okviru dane znanstvene paradigme) (Kuhn, 2002: 315). Različni opredelitvi

paradigme sta posledici različne vloge kompleksnega mišljenja, namreč kot splošnega kompleksa, ki ima svojo sociološko-teorijsko dimenzijo, in delov kompleksa, ki imajo svojo vlogo stabilizatorja pojmovne strukture.

V Kuhnovi teoriji znanstvenih revolucij koncept znanstvene paradigme predstavlja neke vrste »meta-kompleks«, ki nikoli ne postane znanstveno izdelan pojem. To ima ustrezne posledice za Kuhново teorijo. Uporaba koncepta paradigme kot kompleksa – zbirke denimo omogoča prenašanje pomenov, posebno v Kuhnovi primerjavi učinka uvedbe nove paradigme z učinkom gestalta v percepciji (Kuhn, 2002: 114, 121, 159). Od tod izhaja, da po spremembi paradigme, torej tudi temeljne znanstvene teorije, sledi temeljita sprememba oz. znanstvena revolucija. To pomeni, da se sprememba lahko zgodi le pri takšnih teorijah, ki so jasno strukturirane, tj. sistematične in medsebojno jasno razlikovane, kar končno vodi do t. i. ne-soizmerljivosti »stare« in »nove« teorije. To razumevanje znanstvene revolucije ima ustrezne posledice za druge Kuhnovе koncepte, kot so »znanstvena revolucija«, »ne-soizmerljivost«, »normalna« oz. »izjemna znanost«. Ker splošni kompleks nima jasnih meja, njegova raba dopušča terminološke, formalne in pojmovne zmede v poskusih jasnejšega opredeljevanja.

Po eni strani ne-soizmerljivost različnih teorij, po drugi strani pa izmenjava sistematičnih teorij in revolucionarna zamenjava paradigem narekujeta še eno posledico: monopolni položaj določene znanstvene teorije nad drugimi. Tak monopolni položaj ene teorije nad drugimi je precej sporen in so ga Kuhnovi kritiki (denimo K. Popper, I. Lakatos, P. Feyerabend, S. Toulmin) močno kritizirali (glej Lakatos, Musgrave, 1970). Gledano metodološko se zdi, da je največja pomanjkljivost Kuhnovеga pojmovanja razvoja znanosti prav njegova teza o teoretsko-konceptualnem monopolu vladajoče paradigme. To izključuje možnost sočasnega obstoja vsaj dveh, a morda treh in več paradigem. Nič ne preprečuje tega, da bi se lahko t. i. »normalna znanost« zasnovala na več kot eni znanstveni paradigmi, in to ne le v različnih časovnih obdobjih, ampak tudi istočasno.

Kuhnovi prikazi svoje teorije po izidu njegove druge izdaje dela *Struktura znanstvenih revolucij* leta 1970 so bili bistveno različni. V njih je zagovarjal tezo, da se lahko zgodi, da nek popoln korpus znanstvene teorije (npr. Newtonova fizika) ni enovit, koherenten logični sistem, ki ga moramo v celoti sprejeti ali zavreči, ampak je prej nekaj, kjer se lahko temeljite spremembe dogajajo le delno in postopno (o tem glej Kuhn, 2000). Dokler se spremembo alternativnih paradigem razume kot zamenjavo povsem »koherentnih struktur«, pojmov in términov, se nam vsiljuje klasična razlika med revolucionarnimi in normalnimi fazami znanstvenih sprememb, vključno z njihovimi paradoksalnimi posledicami (denimo domnevne trenutne gestaltistične preobrazbe iz nasprotnikov v zagovornike nove paradigme ali »dogmatično« vztrajanje pri »stari« ali »novi« paradigmi). Takoj ko opustimo to predpostavko, nam ni treba braniti niti kakega »gladko povezanega« prikaza razvoja in pojmovne strukture naravoslovnih znanosti niti strogo »revolucionarnega« prikaza sprememb zaporednih znanstvenih paradigem.

Smeri nadaljnjega raziskovanja

Vsekakor bi bilo treba izvesti tudi analizo Einsteinove teorije (posebne in splošne) relativnosti in primerjati njeno miselno-konceptualno izgrajenost z miselno-konceptualno izgrajenostjo Newtonove fizike, s poudarkom na vlogi kompleksov v obeh teorijah. Takšna primerjava bi nam lahko dala odgovor na sledeča vprašanja: kdaj in kako se v preobrazbah znanosti miselni kompleksi zamenjajo s koncepti ali pojmi, ali se pri tem ustvarjajo novi kompleksi in zakaj? Takšna analiza bi morda lahko razložila pojav nastajanja in ustvarjanja kompleksov oz. psevdopojmov v Newtonovi in Einsteinovi teoriji, pri čemer se obe teoriji nanašata na razlago iste fizične stvarnosti.

Domnevava pa, da nam pojmovno-konceptualna analiza kvantne mehanike in pojmovnih struktur raznih teorij, ki razlagajo kvantne pojave, lahko ponudi drugačen pristop k razumevanju vloge mišljenja v kompleksih. Razlog za slednje je v odnosu »kvantnih« teorij do fizične stvarnosti in v različni vlogi empiričnih pojmov v »kvantni« in »nekvantni« fiziki. Kot vemo, se osnovno kompleksno mišljenje v svojem razvoju naslanja neposredno na čutno izkušnjo. Tudi pojmovna struktura, ki preseže kompleksno raven mišljenja, se naslanja na čutno izkušnjo, vendar pa kvantna mehanika, kot je znano, ni v neposrednem stiku s čutno izkušnjo, na katero pa se posredno sicer nanaša (denimo prek izračunavanja verjetnosti za nastop čutno opazljivih pojavov določene vrste v danih situacijah eksperimentalnega opazovanja učinkov kvantnih pojavov). Ta analiza bi morala odgovoriti na vrsto vprašanj, kot sta denimo sledeči: v kakšni obliki se v razlagah in razumevanju kvantnih pojavov izkazujejo miselni kompleksi, in če se, kakšna je njihova vloga? Prav tako je znano dejstvo, da ne obstaja enoličen opis kvantnomehanskih pojavov, temveč obstaja več podobnih ali celo nasprotnih si teorij. Treba bi bilo razložiti vzroke za takšno stanje.

Naslednji pomemben korak bi bila analiza razmerja med kompleksnim mišljenjem in njegovo »poljubnostjo«. A znano je tudi to, da obstajata tako individualna geneza in odkrivanje logično-matematičnih struktur kot tudi filogeneza teh struktur in zelo verjetno je, da je imelo kompleksno mišljenje v tej filogenezi določeno vlogo. Pri tem moramo odgovoriti na več vprašanj, kot je denimo: kako je mogoče, da stroge miselno-pojmovne forme, ki so sicer izšle iz polja kompleksnega mišljenja, v svoji filogenezi pozneje obstajajo strogo ločene od svojega izvora, oz. ali so res tako samozadostne, kot se nam zdijo?

Literatura

- Aristotel (1992). *Fizika*. Prevedel Tomislav Ladan. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Einstein, A. (1967). »Foreword«. V Galilei, G., *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*, Berkeley: University of California Press: vi-xx.
- Galilei, G. (1967). *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems*. Berkeley: University of California Press.
- Goodman, N. (1976). *Languages of Art*. Indianapolis: Hackett.

- Hutten, E. (1962). *The Language of Modern Physics*. London: George Allen and Unwin.
- Koyré, A. (1981). *Naučna revolucija*. Beograd: Nolit.
- Kuhn, T. (2000). »What are Scientific Revolutions?«. V Kuhn, T., *The Road Since Structure*, Chicago: The University of Chicago Press, str. 13–32.
- Kuhn, T. (2002). *Struktura znanstvenih revolucija*. Zagreb: Jesenski i Turk.
- Lakatos, I. in Musgrave, A. E. (ur.) (1970). *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panofsky, E. (1954). *Galileo as a Critic of the Arts*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Ule, A. in Primorac, Z. (2005). »Pojava i uloga kompleksa u nekim tvrdnjama Galilea Galileija«. *Prolegomena*, 4 (1), str. 3–28.
- Ule, A. in Primorac, Z. (2006). »Mjesto i uloga metafora i analogija u kompleksnom i pojmovnom mišljenju«. *Prolegomena*, 5 (1), str. 29–51.
- Ule, A. in Primorac, Z. (2007). »Gravitacija kao kompleks u pojmovnoj strukturi Newtonove fizike«. *Mostariensia, Časopis za humanističke znanosti*, 25, str. 3–28.
- Ule, A. in Primorac, Z. (2008). »Paradigma i kompleksno mišljenje 1«. *Hum Časopis Filozofskog fakulteta*, 4, str. 164–188.
- Ule, A. in Primorac, Z. (2009). »Paradigma i kompleksno mišljenje 2«. *Hum Časopis Filozofskog fakulteta*, 5, str. 125–144.
- Vigotski, L. S. (1996). *Sabrana dijela, 2: Problemi opšte psihologije*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Yammer, M. (1957). *Concepts of Force*. London: Oxford University Press.

Ule o sledenju pravilom

Borut Cerkovnik

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Ena od stalnic Uletove filozofske poti je obravnava filozofije Ludwiga Wittgensteina, še posebno pa njegovega pojmovanja sledenja pravilom, ki ga postavlja v središče Wittgensteinove misli. Članek obravnava Uletova stališča in argumente na to temo iz njegovih spisov ter jih kritično ovrednoti.

Ključne besede: sledenje pravilom, Wittgenstein, Kripke, Ule

Ule on Rule-Following – Abstract

One of Andrej Ule's constant interests has been Ludwig Wittgenstein's philosophy, especially the conception of rule-following, which he places at the heart of Wittgenstein's thought. The article is a critical evaluation of Ule's views and arguments on this topic.

Keywords: rule-following, Wittgenstein, Kripke, Ule

V članku se bom največ nanašal na tri Uletova dela, ki eksplicitno obravnavajo pojem sledenja pravilom (včasih bo ta izraz uporabljen tudi v ednini, še posebno takrat, ko bo govora o sledenju specifičnemu pravilu.) To so knjiga *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* (Ule, 1990) – ki poleg njegove »Zelene knjige« (Ule, 1982) po mojem mnenju predstavlja kanon slovenskega branja pomembnih klasikov analitične filozofije –, njena nemška »različica« *Operationen und Regeln bei Wittgenstein* (Ule, 1997)¹ in članek iz *Analize* »Gotovost v sledenju pravilom zavrača skepticizem« (Ule, 1999). Zdi se, da Ule karte na mizo zares vrže šele v zadnjem navedenem pisu in se odpre šele v tistih, ki sledijo njegovi eksplicitni obravnavi Wittgensteina: v sedmem poglavju »Wittgenstein, Thought and Machines« knjige *Circles of Analysis* (Ule, 2008) in v *Analizi* v članku »Wittgensteinska kritika zamisli o mislečih strojih« (Ule, 2017).

Izraz pravila, razumevanje pravila in sledenje pravilu

Morda bi naslov tega članka bolje povzel svojo vsebino, če bi se glasil »Ule o pravilih in sledenju pravilom«, saj gre pri tako imenovanih *rule-following considerations* ravno za

1 Zato bom v tem članku precej besedila povzel iz moje recenzije te Uletove knjige (Cerkovnik, 1998).

obravnavo *odnosa med pravilom in njegovo aplikacijo*. Preveč pa bi bilo, če bi njegovo vsebino skrčili samo na Wittgensteinovo razumevanje pravil in sledenja pravilom, saj Ule svojo interpretacijo Wittgensteina izgradi na kritiki Kripkejeve interpretacije² navedenih (Wittgensteinovih) pojmov.³ V knjigi *Filozofija Ludwiga Wittgensteina* uvede pojem sledenja pravilom na sledeči način: »Sledenje pravilom je zanj (za Wittgensteina, op. a.) osnovna človekova sposobnost, ki omogoča uporabo jezika in tudi intencionalnost človeškega mišljenja in delovanja.« (Ule, 1990: 12)

Pri tem se lahko najprej vprašamo, ali je sledenje pravilom res neka sposobnost ali pa obstaja neka sposobnost, ki sama še ni sledenje pravilom, kakor topljivost kuhinjske soli ni že tudi njeno topljenje v vodi, ali pa krhkost kristalnega kozarca njegovo razbitje, če ga potopimo v vročo vodo. Gotovo ni, ker je ta sposobnost, čeprav je »zgolj« praktična, Wittgenstein jo opredeljuje kot *razumevanje*, nekaj, kar je »predhodno« oziroma hkratno sledenju določenemu pravilu. Je nekaj, kar je – čeprav se izkazuje samo skozi *praktično* sledenje pravilu – nujni pogoj aplikacije pravila:

Slovnica besede »vedeti« je očitno zelo sorodna slovnici besede »moči«, »biti sposoben«. Toda tudi zelo sorodna slovnici besede »razumeti«. (Obvladati' neko tehniko.) (FR, § 150)⁴

No, obstaja pa tudi *ta* uporaba besede »vedeti«: rečemo »Zdaj pa to vem!« – in prav tako »Zdaj pa to lahko!« in »Zdaj pa to razumem!«. (FR, § 151a)

Na ta način lahko pritegnemo Soamesu (2003: 33), ki pravi, da Wittgenstein v paragrafih 143 prek 155 in 179 do paragrafa 202 *Filozofskih raziskav* in dalje razpravlja o razumevanju ter sledenju pravilu, kjer po Soamesu argumentira, da »razumevanje oziroma sledenje pravilom ni neko notranje psihološko stanje, ampak neko dispozicijsko stanje, ki vključuje to, da nekdo uporabi besedo oziroma pravilo«, in Rylu (2009: 229), ki pravi, da je poznavanje nekega pravila [*knowing a rule*] védenje-kako [*knowing how*], ki »je realizirano v izvršitvah, ki so v skladu s tem pravilom, ne pa v tem, da je to pravilo teoretično navedeno«. Sledenje pravilu torej ne more samo biti sposobnost, ampak se izvrši v dejanju samem, v katerem pa se izrazi tudi razumevanje tega pravila – naša sposobnost, da mu sledimo. Pravilo bi lahko po analogiji s Peircovo opredelitvijo znaka kot trojnosti čutno zaznavnega znaka kot takega oziroma reprezentamna, objekta in interpretanta (Peirce, 2004: 9–32), razumeli kot nedeljivo trojnost *izraza pravila, sledenja pravilu in razumevanja pravila*.

Vsaka uporaba (*Verwendung*) pravila je hkrati tudi njegova aplikacija (*Anwendung*) in njegova v času razprostrta raba (*Gebrauch*) oziroma pomen. Kot izraz pravila lahko nastopa sam *znak*, na primer za seštevanje, *ukaz* (»Sledenje pravilu je analogno izvrševanju ukaza«

2 Res pa je, da je podobno stališče, kar na nekaterih mestih poudari tudi Ule, že prej razvil Fogelin (1976 in 1987).

3 Jasno je, da spada Uletovo razumevanje Wittgensteina v *locus classicus*, katerega glavna predstavnik sta Baker in Hacker (1984 in 1985).

4 Na ta način navajam iz svojega prevoda *Filozofskih raziskav*. Prevod je narejen po Wittgensteinu (2009).

(FR, § 206)), *tabela* («Ta tabela je torej neko pravilo, po katerem se ravna pri izvrševanju ukazov» (FR, § 86)), *kažipot* («Pravilo stoji tukaj kot kažipot» (FR, § 85)) ... Če na tem mestu anticipiram zaključek tega članka: to, do česar je prišel Peirce šele na koncu svojega ukvarjanja z znaki – da namreč do pomena ne moremo priti z nenehnim kroženjem med znakom, njegovo aplikacijo in interpretacijo, saj nas to požene samo v neskončni progres, ampak je pomen znaka v tem, kar Peirce za razliko od končnega imenuje ultimativni interpretant, ki pa je navada (*habit*)⁵ –, je že od vsega začetka v jedru razumevanja znakov Wittgensteinovih zrelih filozofskih raziskovanj, saj »se nekdo po kažipotu usmerja samo do te mere, kolikor obstaja neka stalna raba, neka navada« (FR, § 198).

Z Uletom se zato ne strinjam v tem, da sledenje pravilom »omogoča uporabo jezika in tudi intencionalnost človeškega mišljenja in delovanja«, ampak se v (upo)rabi (jezikovnih) znakov dogaja sledenje pravilom in izkazuje intencionalnost človeškega mišljenja in delovanja, saj je sledenje pravilom vedno delovanje zaradi določenih razlogov, ki pa so prav pravila sama.

Pravila od *Traktata*⁶ do *Filozofskih raziskav*

V svojem raziskovanju filozofije zrelega Wittgensteina Ule prehodi pot od pojma operacije, ki ga je Wittgenstein razvil v *Logično filozofskem traktatu* (Wittgenstein, 1976), do pojma pravil iz Wittgensteinovega poznega obdobja, ki obvladujejo jezikovne igre. Osnovna ideja, ki jo zastopa Ule, je, da gre kljub razlikam pri prehodu od operacij do pravil za kontinuiteto razvoja pojma. Enostavno povedano: pojem pravil Wittgensteinove pozne filozofije je nastal – če pri tem uporabim priljubljeno Uletovo sintagmo – z »mehčanjem« pojma operacije iz *Traktata*, ne da bi bilo pri tem izgubljeno tisto bistveno operacije. To bistveno pa se med drugim kaže predvsem v »načelni razliki med operacijami in vsemi čisto vzročnimi procesi« (Ule, 1997: 14).

Menim – tega vprašanja se bomo dotaknili še pozneje –, da je morda le treba poudariti, da so operacije že nek izraz uporabe pravil, tako da Wittgenstein od *Traktata* do *Raziskav* dejansko razvije uniformna (logična) *pravila*, po katerih se vršijo operacije, v gramatikalna *pravila*, ki v njegovi pozni filozofiji splošneje – pa vendar ne uniformno kot v *Traktatu* – določajo načine artikulacije jezika. Uletu se zdi pomembna še neka druga značilnost pravil, ki se po njegovem mnenju – v dejstvu, da mi tvorimo slike dejstev – kaže že v *Traktatu*: pravila so pogoj možnosti smiselnega jezika in smiselnega delovanja, zato Wittgenstein v svoji pozni filozofiji jezik razume kot socialno dejavnost, pravila pa kot tista, ki obvladujejo tako jezikovne igre kot oblike življenja, in zato predstavljajo bistvo človeške družbe. Podrobnejši prikaz te svoje teze, s katero zaključuje

5 K temu glej poglavje »The Development of Peirce's Semiotic« v Short (2007: 27–59).

6 Gre seveda za *Logično filozofski traktat* (Wittgenstein, 1976). Nanj se kdaj nanašam tudi tako, da navajam številko teze iz njega.

navedeno knjigo, pa Ule izdela v članku »Gotovost v sledenju pravilom zavrača skepticizem« (1999), v katerem pokaže, da je izvorni Wittgensteinov paradoks sledenja pravilu paradoks gotovosti – paradoks neutemeljene nedvornosti v sledenju pravilu.

Jedro Uletove knjige *Operacije in pravila pri Wittgensteinu* tvorijo tri poglavja: Operacije v *Traktatu*, Sledenje pravilom v sintaktičnih sistemih, Kripke-Wittgensteinov paradoks sledenja pravilom. V prvem od navedenih poglavij Ule natančno opredeli pojem operacije, ki je za *Traktat* osrednjega pomena. Izpostavi njen nedejstven značaj in tri elemente, ki so vsebovani v njem: baza operacije, poljuben člen zaporedja form in rezultat uporabe operacije na poljubnem členu tega zaporedja. Ugotavlja, da je že v *Traktatu* implicirana težava, ki je bistvenega pomena tudi za Wittgensteinovo pozno filozofijo: »Kako je neko pravilo (oz. neka operacija) sploh lahko določeno?« (Ule, 1997: 21) To je osrednje vprašanje, na katerega poskuša odgovoriti Ule. Res je, da težava eksplicitne določitve pravil, ki ji vladajo, velja tudi za operacijo *N*, s katero je Wittgenstein v *Traktatu* izrazil splošno formo stavkov kot resničnostno funkcijo elementarnih stavkov. To je tudi razlog za različne interpretacije operacije *N* in ugovore proti njej, ki jih Ule podrobno obravnava. Vendar je bil Wittgenstein v času *Traktata* mnenja, da lahko navedeno težavo odpravimo z ustreznim zapisom, v katerem se eksaktno kažejo pravila skupaj s svojimi aplikacijami, zato tam tudi raba izraza »in tako dalje«, ki je za Uleta »abstraktno jedro operacij nasploh oz. abstraktno jedro sintaktičnih pravil« (Ule, 1990: 48), sploh ni problematizirana.

Čeprav je karakter operacij – in s tem tudi operacije *N* – idealen, pa po Uletovem mnenju operacije niso goli znaki za splošno formo rezultatov operacije, ampak so »operacije dejanska delovanja z znaki« (Ule, 1997: 39). Karakter operacije se namreč kaže v njeni aplikaciji. Čeprav moramo ta delovanja operacije v *Traktatu* razumeti zgolj v sintaktičnem in ne »pragmatičnem« smislu, pa gre pri aplikacijah operacij – kar Ule eksplicitno poudarja – vendar za »delovanja po pravilih«, v čemer pa vidi zametek socialnega karakterja jezika, ki ga je Wittgenstein izpostavil v pozni filozofiji. To »socialnost« pa naj bi v svoji zgodnji filozofiji »zakril« z *voljo* solipsističnega subjekta.

Sedaj prihajamo do odločilnega vprašanja za kontinuiteto Wittgensteinove misli. Ule predpostavlja, da je Wittgenstein svoj pojem pravil razvil iz pojma operacije, vendar se obotavlja, ko naj bi zatrdil, da je *pojem pravila* temeljni pojem že v *Traktatu*: »Ker je pojem logičnih operacij v *Traktatu* vendarle Wittgensteinov temeljni pojem, je pomembneje poudariti to, da so pravila izraz operacij, kot to, da operacije odsevajo formo pravil.« (Ule, 1997: 41) Ule se tukaj naslanja predvsem na interpretacijo tezo 5.512 v *Traktatu*, v kateri Wittgenstein pravi, da se logična operacija negacije zrcali v določenih skupnih znakovnih pravilih. Vendar to še ne dokazuje tega, kar pravi Ule, da Wittgenstein v *Traktatu* marsikdaj pojmuje »pravila kot sintaktični izraz operacij« (Ule, 1997: 40). Menim, da je ravno obratno, kar navsezadnje tudi podpira osnovno sporočilo Uletove knjige – da so namreč operacije sintaktični izrazi (znakovnih) pravil. Evidenco za to nam ponuja že sam *Traktat*. V tezi 5.47 Wittgenstein »izrazi željo«, da bi podal eno in edino splošno formo stavka. V podtezah te teze (5.471–5.476)

pa opredeljuje pogoje, ki bi jim moral izraz splošne forme stavka zadostiti. Zadnji pogoj – preden v tezi 5.5 prvič v *Traktatu* opredeli splošno formo stavka kot resničnostno funkcijo elementarnih stavkov, resničnostne funkcije pa so tvorjene s postopno uporabo operacije *N* na elementarnih stavkih – je, »da tu (pri izrazu splošne forme stavka, op. a.) ne gre za neko število osnovnih pojmov, ki morajo biti označeni, temveč za izraz nekega pravila« (*Traktat*, 5.476). Prva kurziva je Wittgensteinova, druga je moja.

Lahko bi dejali, da je Wittgensteinu v *Traktatu* šlo prej za opredelitev izraza forme stavkov (operacije) v nekem znakovnem jeziku, kot pa za (logično) formo samo, ki pa vendar ostaja temelj – čeprav neekspliciran – njegove zgodnje misli. Osnovna linija kontinuitete Wittgensteinove misli, s čimer bi se najbrž strinjal tudi Ule, po mojem mnenju poteka tako: logična forma – življenjska forma; sintaktična pravila – pravila; operacija – sledenje pravilu/pravilom; jezik (kot uniformirana celota) – jezik (kot celota jezikovnih iger).

Wittgenstein na številnih mestih – tako v *Traktatu* kot pozneje – govori o načinu: način, kako so predmeti povezani v stanjih stvari (*Traktat* 2.032), način, kako se drug na drugega nanašajo elementi slike (*Traktat* 2.14), način označevanja, za katerega je pomembno samo to, da je možen način označevanja (*Traktat* 3.3421), način, kako lahko resničnostne funkcije katerega koli števila elementarnih stavkov zapišemo v shemi (*Traktat* 5.101), način sklepanja, ki ga lahko razberem iz dveh stavkov, kadar en sledi iz drugega (*Traktat* 5.132), način izražanja, v katerem notranje relacije med stavki izrazimo tako, da prikažemo nek stavek kot rezultat neke operacije, ki ga proizvede iz drugih stavkov (baz operacije) (*Traktat* 5.21), »Resničnostna operacija je način, kako iz elementarnih stavkov nastane resničnostna funkcija« (*Traktat* 5.3), »Smisel stavka je metoda njegovega preverjanja« (način verifikacije kot vzpostavitev smisla stavka). Če v navedenih opredelitvah zamenjamo način s *pravilom*, potem – grobo rečeno – »z eno potezo« naredimo prehod od zgodnjega Wittgensteina, ki je na vse kriplje poskušal najti znotrajjezikovni izraz – način, kako – pravil, k poznemu Wittgensteinu, ki je v temelj funkcioniranja jezika postavil pravila, ki jim ne moremo najti operacijskega izraza, npr.: pravilo, po katerem se drug na drugega nanašajo elementi slike, pravilo sklepanja, kadar en stavek sledi iz drugega, pravilo, kako iz elementarnih stavkov nastane resničnostna funkcija, pravilo preverjanja smisla stavka, šahovsko pravilo, pravilo jezikovne igre itd.

Nakazan razvoj pojmov Ule v svoji knjigi podrobno zasleduje. Opiše, kako je Wittgenstein došel do ideje o množstvu sintaktičnih sistemov. To je bilo mogoče samo z zavrnitvijo ene od osnovnih postavk *Traktata* – da so elementarni stavki logično neodvisni. Izključevanje barv – pa tudi nekatera druga apriorna izključevanja, predvsem stopenj različnih vrst – je »prisililo« Wittgensteina, da je elementarne stavke začel motriti v luči notranjih relacij v okviru določenega sintaktičnega sistema. Idejo sintaktičnih sistemov, v okviru katerih se oblikujejo pogoji stavčnega smisla, pa Ule poveže z idejo »identifikacije stavčnega smisla z metodo njegovega preverjanja« (Ule, 1997: 58). Metoda preverjanja ni, kot poudarja Ule, neka »empirična« hipoteza o resničnostnih pogojih stavka, kakor

so menili člani *Dunajskega kroga*, s katerimi je bil Wittgenstein v začetku tridesetih let v intenzivni interakciji, ampak »del logične gramatike stavka, ki je podana s pomočjo gramatičnih (ali sintaktičnih) stavkov (ki so apriorni)« (Ule, 1997: 60). Sintaktične sisteme je Wittgenstein v tem svojem »vmesnem obdobju« motril kot igre s trdnimi pravili, navedeni gramatični stavki pa naj bi – podobno kot operacija *N* v *Traktatu* logično formo stavkov – izražali ta (od posameznega sistema odvisna) pravila.

To, da sledenja pravilom ni mogoče izraziti v sintaktičnih sistemih, je tema tretjega poglavja Uletove knjige, na začetku katerega se sprašuje, ali »lahko pojem operacije iz *Traktata* sploh apliciramo na Wittgensteinova dela po njem« (Ule, 1997: 65). Odgovarja, da ne, ker pravila obstajajo »v aplikaciji in skozi aplikacijo« (Ule, 1997: 70). S tem Ule pravzaprav ugotavlja, da je Wittgenstein v *Traktatu* operacije pojmoval kot izraz pravil(a), da je – čeprav mu je enoten logični sistem razpadel na mnogotere gramatične sisteme – še nekaj časa menil, da je za ta gramatična pravila vendarle (vedno?) mogoče najti jezikovni izraz, da pa je končno ugotovil, da za to, da uporabimo nek izraz (pravila), spet potrebujemo neko (novo) pravilo, zato – ker bi navedeno očitno vodilo v neskončni progres – smisla pravila ne moremo iskati v kakšnem jezikovnem izrazu, ampak v njegovi aplikaciji. Ta pa vendar ostane neizrekljiva in se »izraža« v sledenju pravilom. Takšno stališče o pravilih je, tako Ule, Wittgenstein zastopal v obdobju *Filozofskih raziskav*, vendar je tam – namesto trdnih pravil, ki določajo znakovni račun⁷ oziroma operiranje s simboli znotraj mnogoterih jezikovnih sistemov – vpeljal pojem (tudi neeksaktnih) pravil, ki obvladujejo jezikovne igre.

Za Uleta ostaja samo še eno vprašanje: »Kako je v nekem jeziku (znakovnem računu, sistemu itd.) sledenje pravilom sploh mogoče? Kako sploh 'obstaja' sledenje pravilom kot sledenje delovanjem?« (Ule, 1997: 81) Po njegovem mnenju namreč v *Filozofskih raziskavah* pojem pravila vedno bolj predstavlja samo nek nesamostojni del našega jezikovnega prikazovanja sledenja pravilom. Poudari, da je Wittgenstein prišel do tega, da lahko sledenje pravilom izrazimo samo s sledenjem nekim drugim pravilom in da vsako sledenje pravilom »končno temelji v nekem ,neutemeljenem' delovanju po pravilih, ne pa v razlagi nekega pravila« (Ule, 1997: 85). Toda navedena veriga »pogojevanja«, ki se konča v nekem »neutemeljenem« delovanju, ni vzročna; pravilo, ki je bolj temeljno, ni vzrok za pravilo, ki temelji na njem, ampak razlog za to, čemu smo uporabili ravno to pravilo.⁸ Razlog za delovanje po pravilih to delovanje upraviči. V temelju vsakega delovanja po pravilih torej po Uletu ostane neko »neupravičeno« sledenje pravilom brez razloga. Ule ob tem navede § 219 *Filozofskih raziskav* (»Ko sledim pravilu, ne izbiram. Slepo sledim pravilu.«) in se glede neupravičenosti sklicuje na § 289, kjer Wittgenstein pravi, da »uporaba kake besede brez upravičenosti ne pomeni, da jo uporabimo napačno«.

7 To je po mojem mnenju tudi najbolj ustrezen prevod nemškega izraza »Kalkül«.

8 V poglavju »Wittgenstein o ,razlogih' in ,vzrokih' dejanj« (Ule, 1990) je razlika med vzroki in razlogi obravnavana podrobno. Med poznavalci Wittgensteinovega dela je dobro poznana, zavzema pa tudi pomembno mesto v analitičnih in psiholoških teorijah o človekovem namernem delovanju.

Sam bi bil pri uporabi zadnjega navedka bolj pazljiv od Uleta, saj se ta navedek nanaša na naše zasebno upravičenje izraza občutkov, ne pa nasploh na javno rabo jezika. Kar se tiče javne rabe jezika, pa je Wittgenstein na številnih mestih, kjer razvija svoje zavračanje tega, da ima razumevanje pravila in s tem sledenje pravilu svoj izvor v kakšnem našem fiziološkem ali psihološkem stanju oziroma v kakršni koli interpretaciji (FR, §§ 141-202 in tudi že prej), glede utemeljitve sledenja pravilu jasen:

- Ko obravnava stališče, da za kazanje na obliko (barvo itd.) oziroma menjenje tega, četudi bi obstajali, »značilni doživljaji« niso relevantni:

Včasih usmerimo pozornost na obliko tako, da jo prerišemo, včasih tako, da mežikamo, da ne bi razločno videli barve itd. itd. Hočem reči: To in podobno se dogaja, *medtem ko* 'je pozornost usmerjena na to in to'. Toda ni samo to tisto, kar nam dopušča reči, da nekdo usmerja svojo pozornost na obliko, barvo itd. Kakor šahovska poteza ne sestoji samo v tem, da se neka figura na deski premakne tako in tako, – pa tudi ne v mislih in občutkih, ki spremljajo potezo tistega, ki jo povleče; temveč v **okolishčinah**, ki jih imenujemo: »igrati šahovsko partijo«, »reševati šahovski problem« in podobno. (FR, § 33)

Vendar pa obstaja nekaj, kar lahko, nemara za kazanje na obliko, imenujemo »značilni doživljaji«. Na primer: sledenje konturi s prstom ali s pogledom pri kazanju. – Kakor pa se *to* ne dogaja v vseh primerih, v katerih 'menim obliko', tako se v vseh teh primerih ne dogaja nikakršen drugačen značilni proces. – Pa četudi bi se kakšen takšen ponavljal v vseh, bi bilo to, ali bi rekli »Pokazal je na obliko in ne na barvo«, vendarle **odvisno od okoliščin** – tj. od tega, kar se dogaja pred in po kazanju. (FR, § 35)

- Ko pravi (FR, § 85), da če pravilo razumemo kot kažipot, zanj lahko najdemo različne interpretacije, tako da kažipot »včasih pušča dvom, včasih ne«: »Kažipot je v redu – če, v **normalnih razmerah**, izpolnjuje svoj smoter« (FR, § 87).
- Ko zavrača stališče, da bi razumevanje nekega sistema izenačili s kakšnim fiziološkim stanjem ali z obstojem nekega psihičnega procesa (na primer, da mi na misel pride formula, ali da to formulo izgovorim oziroma napišem), in se sprašuje, ali »sedaj razmem« oziroma »sedaj lahko nadaljujem«, opisuje nek proces, »ki obstaja za ali poleg izgovarjanja formule«:

Če mora kaj stati 'za izgovarjanjem formule', potem so to **določene okoliščine**, ki me upravičujejo, da rečem, da bi lahko nadaljeval, – ko mi pride na misel formula. ... – to, kar ga za nas upravičuje, da v takšnem primeru reče, da razume, da ve, kako naprej, pa so **okoliščine**, v katerih je imel nek takšen doživljaj. (FR, § 154 in 155)

In tako tudi besedo 'branje' uporabljamo za neko družino primerov. In v **različnih okoliščinah** apliciramo različne kriterije za to, da nekdo bere. (FR, § 167)

Besede »Sedaj znam dalje« so bile pravilno aplicirane, ko mu je prišla na misel ta formula: namreč v **določenih okoliščinah**. Denimo ko se je učil algebre, se je takšnih formul posluževal že prej. – To pa ne pomeni, da je navedena izjava samo neka

okrajšava za opis **vseh okoliščin**, ki tvorijo prizorišče naše jezikovne igre. – Pomisli na to, kako se učimo uporabljati sledeče izraze: »sedaj znam dalje«, »sedaj lahko nadaljujem« idr.; v kateri družini jezikovnih iger se učimo njihove rabe. (FR, § 179)⁹

Menim, da je iz navedenega jasno, da so *okoliščine* tiste, ki določajo razumevanje pravila. V vsakokratni praksi torej sovpadajo aplikacija pravila, razumevanje pravila in pravilo samo. Tvegal bi trditev, da je pri v čas razprostrti rabi odločilna stičnost med posameznimi uporabami, kar tvori rabo kot vrsto »nad« njenimi posameznimi primerki. Za takšno rabo tako torej ni nujno, da je določena s kakšnimi nujnimi in zadostnimi pogoji, ampak tvori družino uporab. Stičnost teh uporab pa je zagotovljena z istostjo življenjske oblike ljudi. V tem je tudi smisel Wittgensteinove trditve iz slavnega § 201 *Filozofskih raziskav*, »da obstaja *dojemanje* pravila, ki *ni tolmačenje*, temveč se, od primera do primera aplikacije, izraža v tem, kar imenujemo ‚slediti pravilu‘ in ‚ravnati v nasprotju z njim‘« (FR, § 201).

Antikripke

Ravno status tega »slepega sledenja« pravilu pa je predmet Uletove razprave v poglavju o Kripke-Wittgensteinovem paradoksu, ki so mu dali celo lastno ime – *Kripkensteinov paradoks*. Ule podrobno analizira Kripkejevo argumentacijo iz *Wittgenstein on Rules and Private Language* in pokaže, da njegova interpretacija ne ustreza pojmu sledenja pravilom, kakor ga je Wittgenstein razvil v *Filozofskih raziskavah*. Lahko bi rekli, da Wittgensteinu sledi v kritiki interpretacijskega pogleda, ko trdi, da »nič od tega, kar je bilo nekoč v moji duševnosti ali kar sem v vedênju pokazal navzven« (Kripke, 2011: 81), ne pove, kateremu pravilu sem sledil. Ne sledi pa mu v pozitivnem odgovoru glede sledenja pravilom. Kripke namreč izpelje nekakšen »humovski skepticizem«, ki je v tem, da posameznik *ne more vedeti*, kateremu pravilu sledi. Za to, da sploh sledi kakšnemu pravilu, je po Kripkejevem mnenju potrebno medsebojno strinjanje članov skupnosti, ki uporablja ta pravila in posameznika *induktivno* usmerja k »pravilnemu« družbeno sprejemljivemu sledenju pravilom. Wittgenstein, tako Ule, pa nasprotno meni, da posameznik vedno ve – čeprav mu tega ni treba utemeljevati oziroma to utemeljuje skozi prakso delovanja –, kateremu pravilu sledi, kajti sledenje določenemu pravilu ni hipotetično »dejstvo«:

Kripke domneva, da ljudje s pomočjo medsebojne kritike drug drugemu induciramo nekakšen vtis o pravilnem sledenju pravilu, ki pa je, načeloma gledano, vedno odprto možni zmoti in potem *korekciji*. To pomeni, da je po njegovem mogoče na *katerikoli stopnji* obvladanja pravila doseči, da subjekt »odvadimo« določene, za nas napačne rabe pravila. Skratka, posameznika lahko s »surovim« dejstvom kritike privedemo na (začasno) pravo pot. Podobno, kot je Hume oprl uporabo indukcije na človekovo *utrjeno navado*, opre Kripke uporabo pravil na *utrjeno navado*, le da je to sedaj družbeno

9 Na vseh navedenih mestih je poudarek **okoliščin** moj.

in ne samo psihološko dejstvo. Kot da nam nikoli ne bi zmanjkalo novih in novih napotkov za rabo pravil in sredstev za preverjanje rabe. Resda tudi Kripke pravi, da se to poučevanje konča, namreč v »potrebem« številu pozitivnih testov rabe pravila, vendar ni nobene meje ali kriterija za potrebno število pozitivnih testov.

Drugače misli Wittgenstein. Po njegovem se takšno medsebojno pogojevanje posameznikov glede rabe in razumevanja pravil nekje konča in od tam dalje ni *mogoč* več noben nadaljnji pouk ali test. Posameznik pač osvoji pravilo in potem ne bodo pomagali nobeni dodatni primeri več, ker se bodo bodisi ujemali z njegovim pravilom bodisi jih sploh ne bo razumel. Tudi nobena kritika ali spodbuda s strani družbe posamezniku ne bo pomagala osvojiti »našega« pravila. Dejstvo, ki omogoča naše sklepanje o tem, da bo tako osvojeno pravilo vendarle v skladu z »našim« pravilom, je, da je ta posameznik tesno povezan z nami v okviru skupne življenjske oblike, da po možnosti deli z nami »isti« jezik, torej razume enake besede enako ali vsaj močno podobno kot mi (tako, da se z njim lahko neovirano pogovarjamo). Zato lahko shajamo pri učenju pravil s *končnim vzorcem pojasnil* in paradigem uporabe. (Ule, 1999: 36)

Posledica navedenega pa je predvsem neko pojmovanje jezika, ki je po Uletovem mnenju bistveno za razumevanje Wittgensteinove filozofije. Ni, res, da bi se jeziku – kar bi lahko iz peljali iz Kripkejevega skepticizma – vedno samo približevali in ga »kakor« obvladali. Jezik vedno *dejansko* obvladamo, vstop otroka vanj pa je *kvalitativen skok*. Zaključimo z Uletom:

Jezik ne nastane *kontinuirano iz narave*, čeprav je za ljudi *naraven*. Tudi *ni rezultat konvencije*, kajti vsaka konvencija že predpostavlja jezik. Zato lahko rečemo, da jezik in prostor pravil pripadata človeštvu samemu, načinu biti človeka, ne (samo) njegovim lastnostim ali izdelkom. (Ule, 1997: 180)

Literatura

- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1984). *Scepticism, Rules and Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Baker, G. P. & Hacker, P. M. S. (1985). *Wittgenstein. Rules, Grammar and Necessity*. Oxford: Basil Blackwell.
- Cerkovnik, B. (1998). »*Operation und Regeln bei Wittgenstein Vom logischen Raum zum Regelraum*: Andrej Ule«. (Recenzija knjige.) *Analiza*, let. 2, št. 2–3, str. 176–180.
- Fogelin, R. J. (1976). *Wittgenstein*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fogelin, R. J. (1987). *Wittgenstein* (druga izdaja). London: Routledge and Kegan Paul.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kripke, S. A. (2011). »Wittgenstein o pravilih in zasebnem jeziku: izbrani odlomki iz istoimenske knjige«. Prevedla Urban Šrmpf in Urh Vele. *Analiza*, let. 15, št. 4, str. 75–92.
- Peirce, Ch. S. (2004). *Izbrani spisi o teoriji znaka in pomena ter pragmaticizmu*. Ljubljana: Krtina.
- Ryle, G. (2009). »Knowing How and Knowing That«. V Ryle, G., *Collected Papers, Volume 2, Collected Essays 1929–1968*, London & New York: Routledge, str. 222–235. (Ponatisnjenje po *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. XLVI, 1946.)
- Short, T. L. (2007). *Peirce's Theory of Signs*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 2, The Age of Meaning*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina (Od Traktata do Filozofskih raziskav)*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A. (1997). *Operationen und Regeln bei Wittgenstein*. Frankfurt/M: P. Lang Verlag.
- Ule, A. (1999). »Gotovost v sledenju pravilom zavrača skepticizem«. *Analiza, časopis za kritično misel*, letn. 3., št. 3–4, str. 22–47.
- Ule, A. (2008). *Circles of Analysis*. Wien, Zürich & Berlin: Lit Verlag.
- Ule, A. (2017). »Wittgensteinska kritika zamisli o mislečih strojih«. *Analiza*, let. 21, št. 3–4, str. 109–120.
- Wittgenstein, L. (1976). *Logično filozofski traktat*. Prevedel Frane Jerman. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophische Untersuchungen / Philosophical Investigations*. Prevedli G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker in Joachim Schulte; revidirano četrto izdajo uredila P. M. S. Hacker in Joachim Schulte. Oxford & Malden: Blackwell Publishing Ltd.
- Wittgenstein, L. (tipkopis). *Filozofske raziskave*. Prevedel Borut Cerkovnik.

Globoko nestrinjanje in meje argumentacije¹

Danilo Šuster

Filozofska fakulteta Univerze v Mariboru

Povzetek

Andrej Ule zagovarja tezo o nujnem koncu argumentacije, ko dosežemo »rob smiselnih razlag«. Fogelin (1985) se podobno kot Ule sklicuje na Wittgensteina in zagovarja obstoj »globokih nestrinjanj« – nasprotujoča si okvira prepričanij preprečujeta, da bi nestrinjanje razrešili na racionalen način. Iz nujnega strukturnega konca upravičevanja še ne sledi nemožnost upravičenja okvirja. Do globokih nestrinjanj pride, kadar je kršen kateri od predpogojev racionalne argumentacije: semantični, logično-epistemski in ujemanje v težko določljivem jedru substancialnih tez. Najbolj pogoste so situacije, v katerih spor nima racionalne razrešitve, ker sploh ne gre za argumentacijo, kajti ena ali obe vpleteni strani sporno tezo samo *na videz* predstavljata kot prepričanje, ki je odvisno od dokazil.

Ključne besede: argumentacija, predpogoji, globoko nestrinjanje, relativizem, Wittgenstein

Deep Disagreement and the Limits of Argumentation – Abstract

According to Andrej Ule, there are necessary limits of argumentation, the chain of arguments must stop at "the edge of sensible explanations." Fogelin (1985), similarly as Ule, appeals to Wittgenstein and argues that there are important disagreements which, by virtue of their nature, are not subject to rational resolution. I argue that the structural necessity of the limits of justification does not imply the end of rational argumentation. Deep disagreements occur when one of three preconditions of rational argumentation, namely the semantical, logico-epistemic and the correspondence of the illusive core of substantial theses, is not fulfilled. Most cases of deep disagreements are really examples of *apparent* argumentation only – one or both sides do not view the contested thesis as responsive to reasons.

Keywords: argumentation, preconditions, deep disagreement, relativism, Wittgenstein

1.

Z Andrejem tako ali drugače razpravljava že desetletja, vse odkar sem se kot študent filozofije pod njegovim mentorstvom navdušil za svet sodobne logike in analitične filozofije. Včasih se strinja, včasih ne, a takšna je narava filozofskega dela; vsakdo »mora«

1 Predelan prispevek, predstavljen na Filozofski fakulteti v Ljubljani 8. 4. 2016 v okviru dogodka »Filozofski simpozij o delu prof. dr. Andreja Uleta«.

tja, kamor ga v skladu s sokratsko etiko našega poklica vodi razumni premislek. Ali pa morda naš *daimon*, če smo ravno pri Sokratu? Se pravi logika in argument ali pa nek notranji glas in občutek, ki sta odločilna, da na *koncu* sprejmemo in zagovarjamo določeno stališče? Ali je sploh mogoče *vse* argumentirati in vsako stališče podpreti z dokazili?

Že Aristotel ugotavlja, da se mora veriga argumentov nekje zaustaviti, v argumentih, katerih veljavnost naj bi bila dokončna, ali pa se prav tako jasno pokaže, da ni dobrih argumentov za dane trditve (Ule, 2009: 49). Ule navaja, sledeč Wittgensteinu, da je iskanje razlogov podobno navajanju motivov za neko dejanje, razlikuje pa se od iskanja vzrokov. Slednje je v načelu neskončno, a tako kot nam na neki točki zmanjka motivov in se znajdemo pred poslednjim ali najvišjim motivom za dejanje, tako tudi na neki točki zmanjka *razlogov*. V etičkih in političnih razpravah se na koncu običajno sklicujemo na moralna načela in norme, s čimer želimo poudariti *rob vseh smiselnih razlag* dejanja v določeni situaciji. Veriga upravičevalnih razlogov se nekje konča – »tam, kjer ni več dvoma (zakaj počnemo to in to), pridemo do spleta dejanj, ki je za nas nedvomen, ker je sestavina našega življenja in bitja«, pravi na drugem mestu in se pri tem sklicuje na poznega Wittgensteina (Ule, 1990: 149).

Fogelin (1985, navajam po 2005) je v kratkem, a zelo odmevnem članku problem konca racionalne *argumentacije* na podoben način kot Ule povezal z Wittgensteinovimi zapisi, zbranimi po smrti, pod naslovom *O gotovosti*. Kadar niso izpolnjeni določeni predpogoji, nestrinjanj po njegovem prepričanju ne moremo razrešiti z rabo argumentov, še posebno ne s kakršnimi koli racionalnimi sredstvi (Fogelin, 2005: 11). Mislim, da bi se Ule s tem strinjal. Fogelinov provokativni sklep je izzval množstvo odzivov, kar bom izkoristil za splošnejši razmislek o problemu nestrinjanja v okviru sodobne epistemologije.

Tradicionalna epistemologija se je ukvarjala z dvema velikima projektoma: analizo epistemskih pojmov in iskanjem odgovorov na izziv skepticizma. Ampak drugi projekt se je v določenem obdobju izčrpaval v odmaknjeni teoretski razpravi o radikalni skeptični hipotezi (v katero je težko resno verjeti – da smo v svetu možganov-v-kadi ali kaj podobnega) in posledicah takšne možnosti za naravo naših epistemskih pojmov. Toda izvor skepticizma v antiki je refleksija naše »žive« spoznavne situacije – raziskava in razprava nas včasih vodita do med seboj nasprotujočih si prepričanj, do racionalnega nestrinjanja ali konflikta prepričanj v nas samih. Ule lepo opozarja, da je prvotni, antični pojem skepse pozitiven, ne pa obup nad našimi spoznavnimi možnostmi in nekaj, »kar lahko počnemo le v svoji domišljiji« (Ule, 2001: 226). Zato se mi zdijo raziskave epistemologov o racionalnem nestrinjanju dobrodošla razširitev razprav o skepticizmu in vrnitev k izvorni motivaciji za ukvarjanje s problemom spoznanja. Tudi proučevanje *argumentov* znotraj »neformalne« logike (prepoznavanje, interpretacija in ocena »živih« argumentov) je, vsaj zame, pravzaprav le aplicirana epistemologija. Smoter argumentacije je pridobiti neko spoznanje ali upravičeno prepričanje, v oblikovanju prepričanj naj bi veljale norme spoštovanja dokazil in razumnega sklepanja, upoštevanje alternativ in spreminjanje prepričanj glede na dokazila. Zato me posebej zanimajo meje takšnega pristopa.

2.

Fogelin opozarja, da je trditev, da prvo dokazuje ali utemeljuje nekaj drugega, zelo podobna trditvi, da ima tisto drugo status spoznanja, in navede naslednjo Wittgensteinovo opazko:

243. »Jaz vem« rečemo, kadar smo pripravljeni navesti obvezujoče razloge. Trditev »Jaz vem« je povezana z možnostjo dokaza resnice. Ali nekdo nekaj ve, je mogoče pokazati, ob predpostavki, da je o tem prepričan.

Če pa je tisto, v kar je prepričan, takšno, da razlogi, ki jih lahko navede, niso nič bolj gotovi kot njegova trditev, potem ne more reči, da ve, v kar je prepričan. (Wittgenstein, 1969: 245)²

Prav argumentacija je za Fogelina proces, v katerem pokažemo »obvezujoče« (nem. *Zwingende*) razloge za svoje teze (2005: 6). Trditve, da vemo, so pri Wittgensteinu »konstitutivno« povezane s prakso razreševanja dvomov – dano prepričanje je nekaj, kar vemo, kolikor je vsaj nekoliko sporno, v njem nastopa nek kontekstualno relevanten izziv (morda možnost kake pomote), na katerega naj bi se prepričanje naslavljalno in dvom razrešilo. Prav to je seveda značilnost *argumentov*: v argumentu navajamo razloge za sprejetje nečesa, kar je vsaj delno sporno ali morda vsaj začasno privzeto kot sporno. Kontekst spoznanja je argumentativni kontekst, kolikor obravnavamo *razloge*, ki upravičujejo dano prepričanje kot *premise*, ki podpirajo sklep. Argumentacija pa je možna samo znotraj določenega skupnega sistema (nekoliko popravljen prevod OG; Wittgenstein, 2004):

105. Vsakršno preverjanje, vsakršno potrjevanje in ovržba kake hipoteze že poteka znotraj nekega sistema. Ta sistem pa ni neka bolj ali manj poljubna in dvomljiva izhodiščna točka vseh naših argumentov, temveč spada k bistvu tega, kar imenujemo argument. Sistem torej ni toliko izhodiščna točka kakor življenjski element argumentov. (Wittgenstein, 2004: 37)

Saj to vemo – argumentiranje kot dialog predpostavlja, da je nekaj vsaj začasno sporno in potrebno podpore, a predpostavlja tudi neko skupno ozadje, prepričanja in vrednote, ki jih delimo. In če tega ni?

Potem smo v patpoložaju, ki ga Fogelin označi kot *globoko nestrinjanje* (angl. *deep disagreement*). Normalne izmenjave argumentov nastopajo v kontekstu skupnih prepričanj in preferenc ter predpostavljajo obstoj skupnih procedur za razrešitev nestrinjanj. Nekateri konteksti pa so ne-normalni; takrat gre za spopad osnovnih načel, »kar so nekateri (Putnam) imenovali okvirne propozicije ali kar je Wittgenstein imel navado imenovati pravila« (Fogelin, 2005: 8). Globoko nestrinjanje nastane zaradi konflikta med okvirnimi propozicijami, pri tem pa ne najdemo izoliranih propozicij (npr. »Fetus je oseba«), ampak »celoten sistem med seboj podpirajočih se propozicij (in paradigem,

2 Mestoma navajam po slovenski različici Wittgenstein, 2004 (OG), večinoma pa po standardni angleški Wittgenstein, 1969 (OC), z oporo na nemško izdajo Wittgenstein, 1970. *Über Gewißheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

modelov, slogov delovanja in mišljenja), ki konstituira, če smem uporabiti to frazo, oblika življenja« (Fogelin, 2005: 9). Njegovi glavni primeri so iz (bio)etike in politike, denimo razprava o pozitivni diskriminaciji (ali lahko belopoltemu študentu zavrnejo vpis na medicinsko fakulteto, čeprav je bil njegov rezultat s sprejemnih izpitov višji od rezultatov vseh afroameriških študentov, ki so bili na fakulteto sprejeti). Značilnost takšnih nestrinjanj je, da ne izginejo, ko odgovorimo na vse normalne kritike in opozorila na argumentativne pomanjkljivosti ter da jih sklicevanje na dejstva ne razreši (strani, ki si stojita nasproti pri vprašanju splava, se lahko strinjata glede vseh bioloških dejstev).

Fogelin je članek objavil v reviji *Neformalna logika*, ki je namenjena popularizaciji kritičnega razmišljanja in moči »racionalnega« argumenta. Njegov sklep je bil za to javnost pretresljiv (in najbrž zavestno provokativen): »na koncu moramo povedati [študentom] resnico: obstajajo nestrinjanja, včasih o zelo pomembnih zadevah, ki so po svoji naravi takšna, da nimajo racionalne razrešitve« (Fogelin, 2005: 11).

3.

O čem sploh govorimo, ko opozarjamo na neizbežni konec navajanja razlogov ali na meje argumentacije? Mislim, da gre za dve različni stvari; prva zadeva zgradbo razlogov v *argumentu*, druga pa razrešitev nekega nestrinjanja v *argumentaciji*. Ali iz strukturnega konca upravičevalnih razlogov v argumentu že sledi nemožnost racionalne utemeljitve okvirnih propozicij in konec racionalne argumentacije? Mislim, da ne.

Argumentacija je (jezikovna) praksa navajanja ali izpodbijanja razlogov za določeno stališče. V argumentaciji govorec (pisec) na določeno občinstvo naslavlja *argument*, ki ga logiki običajno shematizirajo kot » R_1, \dots, R_n , torej S «, pri čemer so R_1, \dots, R_n premise, S pa sklep. Premise so razlogi, ki nudijo dokazila (podpore) za sklep. V monološki argumentaciji je govorec en sam, v dialoški dva (ali več) govorca zagovarjata nasprotni stališči glede sklepa. V *debat* sogovorca v dialoški argumentaciji ne naslavljata le drug drugega, ampak tudi tretjega, ločeno občinstvo (prim. Šuster, 2015: 25). V proučevanju argumentov proučujemo množico trditev, pomemben je odnos podpore med premisami in sklepom (abstrahiramo od socialne interakcije, od govorca in poslušalca), v argumentaciji in debati pa moramo upoštevati kontekst in pragmatične razsežnosti argumentiranja.

Če obravnavamo *razloge*, ki upravičujejo neko prepričanje kot *premise*, ki utemeljujejo sklep v *argumentu*, potem nas že antični skeptiki opozarjajo na zagato, ki je inherentna vsaki zgradbi razlogov (trilema *Agripe*³). Če vemo, da P , moramo biti sposobni navesti razloge za to, denimo Q , ki pa morajo biti tudi sami podprti. Tu nam grozi neskončni regres (vse, kar navedemo v podporo za Q , mora biti samo spet utemeljeno, in tako naprej). No, običajno nam precej hitro zmanjka razlogov in se nekje zaustavimo, pri nekem prepričanju,

3 Ule ji pravi *münchhausenska* trilema – po baronu Münchhausnu, ki se je poskušal izvleči iz močvirja tako, da se je vlekel za lase. Podobno naj bi bilo nemogoče, da bi s kakim spoznanjem utemeljili celotno spoznanje (Ule, 2001: 26).

katerega privzemamo za resničnega in ne potrebuje več podpore drugih prepričanj. Pogosto se sklicujemo na *izvor* prepričanja: »Pa saj vidim, da $P!$ «, »Zelo živo se spomnim, da $P!$ «, »Elementarna logika mi pravi, da mora biti res, da $P!$ «. Že antični skeptiki pa so opozorili, da lahko svoj zadnji izvor upravičimo samo *krožno*, z njim samim.

Descartes je utemeljeval zanesljivost jasne in razločne zaznave s pomočjo premis, ki jih je podprl – z jasno in razločno zaznavo. Ko trdim, da vem, da je včeraj deževalo, kot upravičenje navajam svoj *spomin*. Moj spomin pa je zanesljiv, saj me v takšnih situacijah še ni prevaral, kolikor se *spomnim*. Alston kot glavni vzorec epistemske krožnosti navaja primer čutne zaznave, pri čemer njeno zanesljivost utemeljujemo z njeno preteklo uspešnostjo s pomočjo induktivnega argumenta:

V trenutku t_1 je S_1 oblikovala zaznavno prepričanje, da p_1 , in p_1 je resnično.

V trenutku t_2 je S_2 oblikovala zaznavno prepričanje, da p_2 , in p_2 je resnično.

...

V trenutku t_n je S_n oblikovala zaznavno prepričanje, da p_n , in p_n je resnično.

Torej je čutna zaznava zanesljiv vir spoznanja. (Alston, 1986: 9)

Po njegovem prepričanju lahko resnico premis utemeljimo samo z novimi zaznavnimi prepričanji, kar seveda predpostavlja resnico sklepa. Zanesljivosti nobenega od osnovnih izvorov prepričanj (zaznava, intuicija, introspekcija, spomin, sklepanje ...) ne moremo utemeljiti, ne da bi se zapletli v takšno epistemsko krožnost.

Razmislek o zgradbi razlogov nas tako po nekaj kratkih korakih pripelje do strukturne meje *argumentov*. Kaj pa *argumentacije*? Alston, denimo, trdi tudi, da lahko naše neposredno zavedanje božje navzočnosti upraviči določena prepričanja o bogu, in zagovarja zaznavni model takšnih mističnih izkušenj:

/.../ nenadoma /.../ sem začutil božjo navzočnost. /.../ Zahvalil sem se Bogu, da me je v teku mojega življenja naučil, da ga spoznam /.../ Čutil sem njegov odgovor, ki je bil, naj vsak dan izpolnjujem njegovo voljo, v ponižnosti in revščini, in prepustim njemu, Vsemogočnemu Bogu, da presodi, ali bom kdaj poklican, da mu bom priča bolj zavestno. (Alston, 1991: 12)

Denimo, da se Alston zaplete v razpravo z ateistom o obstoju boga ali kakem prepričanju, ki iz tega sledi (da moramo nekaj storiti, ker je takšna božja volja). Ali lahko tak spor razrešita na *racionalen* način? Ateist ne sprejema Alstonovega izvora prepričanj, torej gre gotovo za *globoko* nestrinjanje. Gre za dva med seboj nezdružljiva epistemska sistema, različna načina oblikovanja prepričanj in spoznavnih metod.

Ker svojih osnovnih spoznavnih načel ne moremo ne-krožno upravičiti, sta oba epistemska sistema *enakovredna*, meni Williams (2007), ki iz enakovrednosti epistemskih sistemov (noben sistem ne nudi ne-krožnega upravičenja) izpeljuje epistemski *relativizem*. Sorazmerno standardna oznaka, ki jo navaja, je: (i) epistemski status upravičenja je odvisen od epistemskega sistema dane osebe; (ii) različne kulture imajo različne

epistemske sisteme (tudi ena kultura v različnih zgodovinskih obdobjih); (iii) enakovrednost sistemov – noben sistem ni superioren. »Če različne kulture sprejemajo različne množice osnovnih načel, ni načina, kako bi zagovarjali tezo, da je en sistem boljši od drugega« (Williams, 2007: 94).

Nestrinjanje, do katerega vodi spopad dveh epistemskih sistemov, včasih označijo kot *neoporečno* nestrinjanje (angl. *faultless disagreement*), ki temelji na epistemski *nezdružljivosti*:

Mogoče je, da imata dva dejavnika nasprotni prepričanji, ki sta v enaki meri racionalno upravičeni, pri tem pa ni nobene racionalne osnove, s katero bi ena stran lahko prepričala drugo v spremembo svojega stališča. (Pritchard, 2010: 269)

Dejavnika sta epistemsko *neoporečna*, v enaki meri racionalno upravičena v svojih prepričanjih. *Nezdružljivost* zares vodi do epistemsko nerazrešljivih in s tem globokih nestrinjanj, ampak mislim, da ne zato, ker vsak od vase »zaprtih« epistemskih sistemov dopušča samo krožen in zato domnevno *sporen* način utemeljevanja. Vsak sistem tvori »svoja« upravičena prepričanja, ki pridejo v sporu navzkriž s prepričanji drugega sistema, ki pa so prav tako upravičena – v svojem sistemu. Trilema Agripe je vendarle primarno argument za skepticizem in *vzdržanje* sodbe. Antični skeptik od *zunaj* presoja različne sisteme in uvidi njihovo enakovrednost, zato zagovarja epistemsko toleranco. Pomislimo pa na argumentacijo (ne na abstraktne argumente) in notranjo perspektivo udeležencev v globokem nestrinjanju: vsak je prepričan v svojo superiornost in običajno še malo ni epistemsko toleranten (»Saj te razumem, v tvojem sistemu to zares sledi, v mojem pa ne, ampak oba sva na istem ...«).

Kljub temu pa iz strukturnih meja upravičevanja in nevarnosti relativizma še ne sledi nemožnost upravičenja in s tem racionalne razprave o »okvirnih« propozicijah. Problem epistemske krožnosti je zahteven in nekoliko mimobežen, zato na kratko: nekateri krogi so *neogibni*, niso pa vsi krogi *slabi*. Denimo, da kot epistemologi zagovarjamo splošno teorijo spoznanja T: »Prepričanje X je védenje, če in samo če izpolni pogoj C« (denimo, da je rezultat nekega zanesljivega kognitivnega mehanizma). Primerjajmo zdaj tezo, da razlogi za zanesljivost spomina temeljijo na spominu, s tezo, da teorija T šteje kot spoznanje, ker izpolni pogoj C. Kako pa *to* vemo? Seveda, tudi to *vemo*, ker naše prepričanje izpolni pogoj C. Kaj pa je s tem točno narobe? Sosa, na katerega se pri tem opiram, med drugim navede naslednja primera:

Prepričanje B o splošnem epistemološkem pojasnilu, kdaj so prepričanja upravičena, ki velja tudi za B, in pojasni, zakaj je prepričanje B upravičeno.

Trditev S o splošnem pojasnilu, kdaj so stavki gramatikalni, ki velja tudi za S, in pojasni, zakaj je S sam gramatikalna trditev. (Sosa, 1994: 287)

Obe splošni tezi sta »krožni«. Teorija T šteje kot spoznanje, če izpolni pogoje, ki jih *sama* postavlja, in trditev S je gramatikalna, če izpolni pogoje, ki jih *sama* postavlja. Toda ta krožnost ni *viciozna*. Teorija T ne pridobi svojega epistemskega pokritja samo s tem, da samo sebe podpira, ne gre za krožnost, ko stranka na sodišču *svojo* kredibilnost utemeljuje tako,

da reče: »Tone lahko potrdi moje pričevanje in jamčim vam, da gre za zanesljivo pričo!« Teorija mora zares izpolniti pogoj C, ki ga postavlja (prim. Sosa, 1994: 289). Res pa je, da *morda* obstajajo različne teorije, ki postavljajo različne pogoje: vsaka lahko tvori svoja »upravičenja«, ki pridejo v »globokem« sporu navzkriž s prepričanji drugega sistema.

Epistemski relativizem je zares eden od izvorov globokih nestrinjanj. Mislim pa, da gre za manjšo grožnjo racionalnosti, kot se zdi. Vzemimo znane raziskave eksperimentalnih filozofov, ki naj bi dokazovale, da imajo različne civilizacije različne pojme spoznanja. Ko dobijo tipičen Gettierovski scenarij (upravičeno prepričanje, v katerem resnica temelji na nekem srečnem spletu naključij) in se morajo odločiti, ali oseba v tej situaciji zares ve ali pa je v to samo prepričana, samo 28 % anketiranih »zahodnjakov« trdi, da gre za védenje (kar se sklada z našo, »zahodno« spoznavno teorijo), kar 61 % prebivalcev indijske podceline pa meni, da gre za védenje (Weinberg, Nichols in Stich, 2001: 444). Gre za velike pojmovne razlike med kulturami, ki temeljijo na različnih kognitivnih slogih (holizem in vloga konteksta pri »vzhodnjakih«, vloga vzročnih zvez pri »zahodnjakih«)? A preden začnemo zagovarjati pojmovni relativizem, se vprašajmo, čemu samo *dve* možnosti v teh anketah (oseba ve, oseba je samo prepričana)? Običajno gre za zapletene scenarije, pri čemer nas vsaj malo vleče na obe strani, in če bi imeli anketiranci možnost, da obkrožijo »ne morem se odločiti«, bi se razlika med kulturama najbrž krepko zmanjšala.

Podoben odgovor na izziv globokih nestrinjanj v duhu epistemske tolerance ponuja Feldman (2005), ki opozarja, da razrešitev spora glede P ni samo v tem, da na koncu obe strani sprejmeta P ali $ne-P$; včasih se namreč zgodi, da se obe *vzdržita* sodbe. S tem sicer nista razrešili zadeve (P ali $ne-P$), sta pa na racionalen način razrešili nestrinjanje. Žal pa se zelo redko zgodi, da se bomo v globokem nestrinjanju vzdržali sodbe. To je smiselno, kadar gre za nestrinjanje med intelektualnimi vrstniki (angl. *peer disagreement*). Intelektualna vrstnika, ki razpravljata o nekem problemu, sta enakovredna glede kognitivnih vrtilin in veččin ter sta povsem seznanjena z vsemi dokazili in argumenti za eno ali drugo stran. Vendar sta v *sporu* glede P : prva oseba je prepričana, da je P resnična propozicija, druga pa, da je neresnična. Feldman je v teh razpravah »spravljivež« (angl. *conciliationist*), ki meni, da soočenje z intelektualnim vrstnikom, ki ima nasprotno mnenje, zahteva, da revidiramo svoja prepričanja. To se mi zdi smiselno v sporu z nekom, za katerega vemo, da je skrbno in dolgo motril vsa dostopna dokazila, da je odprtega duha, temeljit, inteligenten ... Ampak v globokih nestrinjanjih prav tega običajno *ne* predpostavljamo, zato še malo nismo epistemsko tolerantni.

Feldman pa ima po mojem prav, da lahko razpravljamo o *vsem*, tudi o svojem »okvirju« – razmišljamo o posledicah, presojamo možne ugovore ... Za Fogelina propozicije, ki tvorijo naš okvir, iz ozadja vodijo razpravo, niso pa same predmet argumentacije. A zakaj ne bi mogli tudi o njih racionalno razpravljati? Ali jih dejstvo, da so vključene v *sistem* povezanih in med seboj podpirajočih se propozicij, zares izključuje iz prostora razlogov in racionalne razprave?

Pomislimo spet na Alstona, ki pravi, da ne moremo na ne-krožen način dokazati zanesljivosti čutne zaznave, zato so v tem smislu čutne in mistične oblike zaznave na istem čolnu (Alston, 1991: 143). Še vedno pa smo bolj upravičeni v svojem zaupanju v čutno in mistično zaznavo kot pa »v prerokovanju iz drobovja ali iz kristalne kroglice«, saj gre za socialno etablirani praksi, njuni rezultati ne vodijo do masivnih protislovij, v precejšnji meri se (po Alstonu) skladata z drugimi epistemskimi praksami ... Ali ne gre tu za navajanje razlogov, primerjave, iskanje konsistence ...? No, lahko bi rekli, da gre pač za vrhunskega epistemologa, ki poskuša svoje nenavadno stališče braniti pred drugimi epistemologi (s katerimi deli precejšen del »ozadja«). A mislim, da gre za nekaj bolj osnovnega. Vsako prepričanje, če je zares *prepričanje*, je v prostoru razlogov, vsaj v minimalnem smislu, da ga spremenimo, če mu dokazila nasprotujejo in ga ne moremo preprosto uskladiti s svojimi drugimi prepričanji, ter da ga branimo, če smo izzvani.

Denimo – zakaj sprejemam *P*: »Fetus je oseba«? Če nimam nobenega odgovora, kako lahko to prepričanje uporabljam v argumentaciji kot razlog, ki *upravičuje* druga prepričanja? Po Fogelinu lahko *P* branim samo s »*P* spada med propozicije, ki tvorijo moj okvir«. No, če ta utemeljitev *upravičuje* *P*, potem moram biti prepričan tudi v to, da je moj okvir zelo verjetno *resničen* (dober, sprejemljiv). Tako dobimo shemo:

P, ker je *P* del mojega okvirja, in prepričanja, ki tvorijo okvir, so zelo verjetno resnična (sprejemljiva).

V tem primeru pa *P* ni več argumentativno osnovno prepričanje, saj ga *utemeljujem* z drugimi. Mislim, da je vprašanje, zakaj sprejemamo okvirne propozicije, vedno smiselno. Vzemimo:

A: Moja stališča temeljijo na mojih vrednotah in to so vrednote, ki jih je *vredno* zagovarjati.

B: Zakaj?

A: Ker so del moje »oblike življenja« in moje »slike sveta«.

B: Ali to ne pomeni, da so to zate *prave* vrednote? In če so prave, ali to ne pomeni, da jih nisi pripravljen racionalno zagovarjati?

Prostor razlogov pa ni zaseben – »naši« razlogi bi morali imeti normativno moč tudi za druge. Res pa je, da se na koncu argumentacije pogosto ustavimo pri vrednotah in moralnih načelih. Ule meni, da takšna načela strukturno delujejo na drugačni ravni kot običajna prepričanja:

/.../ moralna načela predvsem *omogočajo* oblikovanje razlogov, ne pa, da bi bile sama *razlogi* dejanj. So nekaj takega kot pravila sklepanja v logiki. Sklepe sicer oblikujemo v *skladu z njimi*, le redko pa ta pravila preoblikujemo v zakone, ki nastopajo kot premise (razlogi) sklepa. (Ule, 2009: 51)

A zakaj uporabljamo prav takšna pravila sklepanja kot jih, in ne drugačna? Vzemimo znano razpravo o logičnem vezniku TONK (Prior, 1960). Veznik določata pravili priključitve

(»Iz p izpelji p TONK q «) in opustitve (»Iz p TONK q izpelji p «, »Iz p TONK q izpelji q «). Veznik, ki ima tako določene sklepalne lastnosti, je logično nesmiseln, saj hitro pokažemo, da kar koli sledi iz česar koli, denimo poljuben q iz poljubnega p (iz začetne domneve p izpeljemo p TONK q po pravilu priključitve in po pravilu opustitve potem dobimo q). Veznik ni v *harmoniji* z drugimi pravili in z našim pojmovnim sistemom, pravijo filozofi logike, ki se sicer navdihujejo pri Wittgensteinovi tezi, da je pomen veznika v njegovi rabi (prim. Dummett, 1981: 396). Ali ne velja nekaj podobnega za moralna načela? Tudi tu dano načelo upravičuje razmislek o posledicah in združljivosti z drugimi načeli, ki je povsem racionalen. Ule ima sicer prav, da moralnih načel običajno ne ekspliciramo in ne utemeljujemo, a v kantovskem duhu bi dejal, da načelo svojega delovanja lahko branim, če sem izzvan.

5.

Kaj sploh so predpostavke argumentacije in njenega uspešnega konca? Mislim, da gre za tri tipe predpogojev; dva sta formalna, strukturna, en pa vsebinski.

Prve predpostavke so nedvomne *semantične* (v širokem smislu) – argumentiranja predpostavlja komunikacijo, zato morajo sogovornici deliti pomene besed in z njimi določen pojmovni okvir. Kako lahko sicer sploh izrazijo svoja prepričanja in razloge? Williams (2007: 108) sicer meni, da zaradi semantičnih razlogov človeška bitja nikdar niso povsem brez skupnega ozadja ali celo skupnih epistemskih procedur. Tisto, kar nas najbolj razdvaja, so problemi, ki jih zdrav razum ne more preprosto razrešiti. Delno ima prav (Fogelinovi primeri globokih nestrinjanj so že te vrste), ampak iz semantičnih ujemanj še ne sledijo epistemska (*pace* Wittgenstein).

Druge predpostavke so epistemske v širšem smislu ali logično-epistemske. Logično-spoznave predpostavke zajemajo najprej umestitev sporne teze v prostor *razlogov*. V argumentacijo vstopamo s prepričanji, ki jih branimo in podpiramo z razlogi. Stanje *prepričanja* po definiciji vključuje pripravljenost, da prepričanje spremenimo, če mu dokazila nasprotujejo (prim. tudi Pritchard, 2010: 280). Epistemski tip predpostavk vključuje še načine oblikovanja prepričanj (npr. prerokovanja iz drobovja ne »šteje«) in druge epistemske procedure (katera dokazila priznamo). Zajemajo še splošne norme racionalnosti (pravila sklepanja, izogibanje nekonsistenci), ki so vključene v podporo ali zavrnitev dane teze in določajo, kdaj je spor »zaključen«, izhodiščna teza pa dovolj dobro utemeljena ali zavrnjena. Morda še več – Ule uvaja pojem *implicitnega* znanja (Ule, 2001: 214–227), ki je že vključeno v razumevanje jezika in kompleksnih situacij, zajema pa tako neizražene in neuporabljene konsekvence izrecnih prepričanj kot tudi tisto, kar je v argumentaciji neizrečeno in po tihem predpostavljeno.

Če v argumentaciji predpostavk tega tipa s sogovornikom ali sogovornico ne delimo, smo zares v situaciji globokega nestrinjanja. Nekatere radikalne zagovornice feministične epistemologije, denimo, opozarjajo na spolno zaznamovanost pojmov in

kategorialnega aparata. Ideali objektivnosti, racionalnosti in univerzalnosti spoznanja so zanje ideali zahodne osebe moškega spola srednjega razreda. Pristaš univerzalnih norm racionalnosti in radikalna feministka nestrinjanja glede kake teze včasih ne moreta razrešiti na racionalen način, saj niso izpolnjeni »proceduralni« predpogoji argumentacije.

Tretji tip predpostavk so določena vsebinska prepričanja, ki so za nas osrednja, vendar so najteže določljiva. Nekaj takega je središče mreže prepričanj, o kateri govori holist, ki je najmanj podvrženo vplivu nasprotnih dokazil. Putnam (1975: 39–41), ki ga omenja Fogelin, uporablja izraz okvirno načelo (angl. *framework principle*), včasih tudi »kontekstualni *a priori*«, za prepričanja, ki so tako osrednja, da jih uporabljamo pri oblikovanju napovedi v velikem številu eksperimentov, ne da bi njih same lahko ogrozil kak možni izid eksperimenta (za Putnama so to klasični zakoni logike, zakoni evklidske geometrije in osnovna fizikalna načela, npr. » $f = m \cdot a$ «, v času, ko so ti zakoni bili sprejeti). Za njih velja, da ne moremo označiti, kako bi lahko bili neresnični, razumno je, da takšno trditev sprejmemo brez dokazil in jo obravnavamo kot immuno za ovržbo. Mednje šteje tudi tezo o obstoju preteklosti in pa tipično filozofske trditve (analize?) tipa »Če Jones ve, da p , potem mora imeti ali je moral imeti dokazila, da p «.

Mislím pa, da tudi o tem jedru lahko razpravljamo, sodelovanje v obliki življenja navsezadnje ni »slepo«, saj naša oblika vključuje (samo)refleksijo, odzivnost na razloge, odprtost presoji in spremembi. Vzemimo zgornje primere okvirnih ali jedrnih propozicij: klasične zakone logike lahko postavimo pod vprašaj, osnovna fizikalna načela so se zamajala z Einsteinom, eksternalizem pa je vsaj načel tezo, da spoznanje zahteva posedovanje dokazil, ki se jih zavedamo.

Posebno vlogo v našem »okvirju« zares imajo moralna načela, osnovni sistem vrednot, hierarhija preferenc, ki določa prioritete v našem ravnanju. Ule pravi tako:

/.../ moralna načela uveljavljajo pretežno kot ozadne premise celotnega spleta dejanj posameznika v več življenjskih situacijah ali kot implicitna pravila za presojo pomena v okvirih širše zastavljene racionalnosti dejanj. (Ule, 2009: 51)

Mislím, da je več sklopov razlogov, zakaj se argumentacija zaustavi prav pri moralnih načelih. Prva sta sporna narava domnevnih »moralnih dejstev« in problem objektivnosti norm. Etika in morala sta najbolj naravno gojišče za razvoj relativizma. Naslednja problema sta logična zgradba in nekonsistenca moralnega sistema samega – zdi se, da to dopušča obstoj moralnih *dilem*, situacij, v katerih si naše osnovne moralne intuicije med seboj nasprotujejo; obvezani smo storiti neko dejanje, ampak obvezani smo tudi, da tega ne storimo. Zadnji razlog pa se mi zdi najbolj pogost – vsi vemo, da nekaterih v vroči razpravi ne »premakne« ničesar, celo »v principu« ne. Vrednote in moralna načela so posebej *neodzivna* na razloge in dokazila, zagovarjamo jih ne glede na »kar koli«. V takšnih primerih pa sploh ne gre za *prepričanje*, ki ga branimo, in logično-spoznavni strukturni predpogoj argumentacije ni izpolnjen. Fogelinova teza je v tem primeru mnogo manj radikalna, kot se zdi: globokih

nestrinjanj ne moremo razrešiti z argumenti, tako kot tudi nestrinjanj glede tega, kaj je okusno ali smešno, ne moremo razrešiti z racionalno argumentacijo.

6.

Kadar gre za *prepričanja*, potem je, vsaj tako mislim, smiselno vprašanje utemeljitve tudi pri »okvirnih« propozicijah. Trivialno resnično pa je, da tistega, ki vztraja pri svojem, ne glede na vsa nasprotna dokazila, ne moremo prepričati z argumenti. Kaj sploh še preostane? Fogelin navaja Wittgensteina (1969: 81):

611. Kjer se res srečata dva principa, ki sta nepomirljiva drug z drugim, tam vsakdo drugega proglašaja za norca in krivoverca.

612. Rekel sem, da bi se proti drugemu »boril« –toda ali mu potemtakem ne bi podal *razlogov*? Seveda, toda kako daleč gredo? Na koncu razlogov nastopi *prepričevanje* (nem. *Überredung*). (Pomisli, kaj se dogaja, kadar misijonarji spreobračajo domačine.)

Kako slabo je to? Uporaba retoričnih sredstev sama po sebi ni vedno filozofsko »zavržno« dejanje. Z retoričnimi sredstvi sicer običajno mislimo sklicevanje na lastno korist, zastraševanje, izrabo čustev itd., a ni nujno, da je vsako prepričevanje iracionalno. Če odpovedo sredstva racionalne argumentacije, še ni konec racionalnosti v nekem širšem smislu. Lahko nadaljujemo s poučevanjem ali preprostim opozorilom na posledice določenih stališč. Včasih zadošča že, da se iz enega kota svoje »miselne sobe« prestavimo v drugega. Naj to ponazorim z naslednjo šalo iz samostana trapistov. Prvi menih vpraša opata, ali lahko kadi, medtem ko moli. Zaprepadeni opat odgovori: »Seveda *ne*, to meji na svetoskrunstvo!« Drugi menih pa vpraša opata, ali lahko moli, medtem ko kadi. »Seveda,« odgovori opat. »Bog nas želi slišati v vsakem trenutku in v vseh okoliščinah.«

Tudi Ule (2009: 51) je v nasprotju s Fogelinom bolj optimističen – s spremembo konteksta razprave je po njegovem prepričanju mogoče preseči nasprotja, ki so redko nepresegljiva. Mislim, da ima prav, a kako pride do spremembe konteksta? Kakšna je pri tem vloga racionalnosti in dokazil? Na to ni lahko odgovoriti.

Memedi (2007) obravnava konflikt v Makedoniji med vladnimi silami in oboroženimi skupinami v Makedoniji živečih Albancev (leta 2001). Albanski in makedonski mediji so vzroke konflikta opisovali na povsem različne načine (težnja po Veliki Albaniji ali boj za pravice manjšine). Toda oboji so pravzaprav naslavljali mednarodno skupnost, ne pa drug drugega – z njo je bila za obe strani mogoča normalna komunikacija. Mislim, da to kaže, da difuzno »skupno ozadje« ni *tranzitivno*: albanska stran je delila predpogoje argumentacije z mednarodno skupnostjo, ki je delila predpogoje z makedonsko, a teh predpogojev za uspešno argumentacijo med sprtima stranema ni bilo.

Seveda pa ni receptov za racionalno razrešitev globokih sporov. Vztrajanje v navajanju in izmenjavi razlogov takrat, ko ne morejo več učinkovito delovati, je celo škodljivo

za našo sposobnost dobrega razmišljanja, meni Campolo (2005), Adams (2005) pa naspotno opozarja, da sploh ne moremo vedeti, da gre za ne-normalno nestrinjanje, dokler ne izčrpamo vseh racionalnih sredstev. Samo če nadaljujemo z racionalno razpravo, lahko odkrijemo, da gre za globoko nestrinjanje, zato racionalne argumentacije ne bi smeli takoj zamenjati s tehnikami prepričevanja.

Lahko zagovarjamo obe stališči. Velikokrat je okvirne propozicije težko prepoznati, šele v razpravi se razjasnijo (ko razmislimo o posledicah, povezavah, konsistenci ...). Kot so opozorili že drugi (npr. Lugg, 1986) – racionalna razrešitev nestrinjanja ne predpostavlja, da *začnemo* z izdelanim okvirjem skupnih stališč; to je nekaj, kar je lahko šele rezultat argumentacije, nekaj, k čemur težimo. Menim, da se Russell upravičeno pritožuje, da je ena od pomanjkljivosti vseh filozofov od Platona dalje v tem, da so svoje raziskave o etiki *začenjali* s predpostavko, da že vnaprej vedo, kakšni so sklepi, do katerih bi naj prišli (Russell, 2004: 119). Še posebno glede zapletenih sodobnih etičnih dilem se mi zdi, da bi morali do skupnega okvirja priti na koncu, ne že na začetku argumentacije.

Včasih je tudi bolje nadaljevati razpravo na »periferiji« (kakšne so, denimo, posledice določenega stališča) in se izogniti čelnemu trčenju osnovnih načel. »Argumentacija« pa nima racionalne razrešitve, kadar sploh ne gre za navajanje razlogov za določeno prepričanje. Dandanes poskuša vsakdo svoja stališča predstaviti v obliki argumenta, saj se zaveda, da gre za najmočnejše racionalno sredstvo prepričevanja. Že ko mati malemu otroku zagrozi: »Pojesti moraš solato, sicer ti bodo začeli izpadati lasje!«, v kar sama sicer ne verjame, prepričevanje zamaskira kot argument. Velikokrat gre pri »globokih« nestrinjanjih za *navidezno* argumentacijo, saj ena ali morda celo nobena od vpletenih strani ne zagovarja sporne teze kot prepričanja, ki bi ga bila pripravljena spremeniti, če mu dokazila oporekajo. V tem primeru se vztrajanje v racionalni argumentaciji zares ne zdi več smiselno, tako kot nima smisla argumentirati zadev glede okusa.

Če povzamem – uspešna argumentacija predpostavlja, da živimo v skupnem *normativnem* okolju: *jezikovno-pojmovnem*, *epistemskem* – strinjamo se v standardih racionalnosti, načinih oblikovanja in spreminjanja prepričanj, ki so jedro naših metod za razreševanje nestrinjanj, in *moralno-etičnem* – delimo preference in hierarhije vrednot, na katerih temeljijo naši končni razlogi. Kadar ti predpogoji niso izpolnjeni, lahko argumentacija zaide v slepo ulico. Globoka nestrinjanja sicer obstajajo, ampak takšne situacije so redke, še bolj, kot to misli Fogelin. Meje argumentacije kot tudi meje logike, znanosti in spoznanja so tema, ki pomembno določa filozofsko delo Andreja Uleta. Verjetno se z marsičim v mojih razmišljanjih ne bo strinjal, ampak filozofi nikdar ne pričakujemo, da bo konec razprave nekakšna *izmera*, glede katere se bomo poenotili. Prav to je priložnost za nadaljevanje razprave, ne za *spreobračanje*.

Literatura

- Adams, D. M. (2005). »Knowing when disagreements are deep«. *Informal Logic*, 25, str. 65–78.
- Alston, W. P. (1986). »Epistemic Circularity«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 47, str. 1–30.
- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Campolo, C. (2005). »Treacherous Ascents: On Seeking Common Ground for Conflict Resolution«. *Informal Logic*, 25, str. 37–50.
- Dummett, M. (1981). *Frege: Philosophy of Language*. Cambridge: Harvard University Press.
- Feldman, R. (2005). »Deep Disagreement, Rational Resolutions, and Critical Thinking«. *Informal Logic*, 25, str. 13–23.
- Fogelin, R. J. (1985). »The Logic of Deep Disagreements«. *Informal Logic*, 7, str. 1–8. [Ponatis v *Informal Logic*, 25 (2005), str. 3–11.]
- Lugg, A. (1986). »Deep disagreement and informal logic«. *Informal Logic*, 8, str. 47–51.
- Memedi, V. (2007). »Resolving deep disagreement«. V Tindale, C. W. in Hansen, H. V. (ur.), *Dissensus and the Search for Common Ground*. OSSA 2007. Dostopno na: <https://scholar.uwindsor.ca/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1360&context=ossarc> hive. [Zadnji dostop 1. 9. 2018]
- Prior, A. (1960). »The runabout inference ticket«. *Analysis*, 21, str. 38–39.
- Pritchard, D. (2010). »Epistemic Relativism, Epistemic Incommensurability and Wittgensteinian Epistemology«. V Hales, S. (ur.), *A Companion to Relativism*. Oxford: Wiley Blackwell, str. 266–285.
- Putnam, H. (1975). »The Analytic and the Synthetic«. V *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, Vol. 2, Cambridge: Cambridge University Press.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy*. London: Routledge.
- Sosa, E. (1994). »Philosophic scepticism and epistemic circularity«. *Proceeding of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 68, str. 263–290.
- Šuster, D. (2015). *Moč argumenta: neformalna logika v teoriji in praksi*. Maribor: Aristej.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: ZIFF.
- Ule, A. (2001). *Logos spoznanja – osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: ZPS.
- Ule, A. (2009). »Meje argumentacije in razlage v etičnih in političnih razpravah«. V Flajšman, B. (ur.), *O argumentaciji in retoriki v političnem in javnem prostoru* (Zbornik referatov in razprav, 2009, št. 4). Ljubljana: Državni svet RS, str. 49–54.
- Weinberg, J. M., Nichols, S. in Stich, S. (2001). »Normativity and epistemic intuitions«. *Philosophical Topics*, 29 (1–2), str. 429–460.
- Williams, M. (2007). »Why (Wittgensteinian) contextualism is not relativism«. *Episteme*, 4, str. 93–114.
- Wittgenstein, L. (1969). *On Certainty*. Uredila G. E. M. Anscombe in G. H. von Wright. Oxford: Basil Blackwell. [OC]
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa. [OG]

From Argument to Argumentative Dialogue

Nenad Smokrović
University of Rijeka

Abstract

To explain the complex social process of argumentation, the paper begins by distinguishing two, often confused, aspects of the argument. I take what I call a demonstrative argument as a genuine format for a dialogical argumentative process. Since the exchange of arguments, or more precisely, the production and assessment of arguments, is the most distinguished feature of the argumentative process, I proceed with the discussion of its structure and function. The central question appears to be: is the argumentative process simply a conflict between individuals, solitary agents, which is entirely explicable in terms of their individual reasoning abilities and deductive skills, or is its nature basically socially determined by the characteristic pattern of communication governed by social rules and conventions? By arguing for the advantage of the social view, the paper scrutinizes its different theoretical positions, focusing on Sperber's, Dutilh Novaes's and Ule's views. In discussing these possibilities, I put forward a sort of "eclectic" proposal according to which a plausible theory should include the role of the reflective acceptance of the changed reasoning rules.

Keywords: argumentative process, dialogical structure, formal argument, demonstrative argument, individual vs. social practice

Od argumenta do argumentativnega dialoga – povzetek

Da bi razložil kompleksne družbene procese argumentacije, članek začenja z razlikovanjem dveh pogosto nejasnih aspektov argumenta. To, kar imenujem demonstrativni argument, razumem kot pravo obliko za dialoški argumentativni proces. Ker je izmenjava argumentov, oziroma bolj natančno oblikovanje in ovrednotenje argumentov, najpomembnejša značilnost argumentativnega procesa, nadaljujem z obravnavo njegove strukture in funkcije. Pri tem je osrednje vprašanje, ali je argumentativni proces preprosto spor med posamezniki, ki je povsem razločljiv z njihovimi lastnimi sposobnostmi logičnega sklepanja in veščinami dedukcije, ali pa je njegova narava predvsem družbeno določena z značilnimi vzorci komunikacije, ki jih vodijo družbena pravila in dogovori. S tem, ko zagovarja prednost družbenega pogleda, članek proučuje različna teoretična stališča, pri čemer se osredotoča na poglede Sperberja, Dutilh Novaes in Uleta. Na podlagi diskusije teh možnosti predlagam neke vrste »eklektičen« predlog, pri katerem mora prepričljiva teorija vključevati vlogo razmišljujočega sprejetja spremenjenih sklepalnih pravil.

Ključne besede: argumentativni proces, dialoška struktura, formalni argument, demonstrativni argument, individualna vs. družbena praksa

Argumentation is one of the activities characteristic of rational life, in the humblest and in the most exalted senses of “rational.” The use of reason is inseparable from argumentation. Argumentations are often involved in assenting, in dissenting and in doubting. Whether we are making up our minds or changing our minds, argumentation is often present. Argumentation is so constantly our companion that conscious effort is required even to notice it – unless there is a dysfunction.

Corcoran, “Argumentations and Logic” (1989: 17)

Introduction

The primary aim of the paper is to scrutinize the argumentative process with regard to its nature, structure and the variety of forms or types it may assume. However, the question that in a way precedes other aspects of argumentation concerns the essential nature of argumentation. The issue may be expressed in the form of a dilemma: is the argumentative process simply a conflict between individuals, solitary agents, which is entirely explainable in terms of their individual reasoning abilities and deductive skills, or is its nature basically socially determined by the characteristic pattern of communication governed by social rules and conventions? Consequently, the issue extends to the question concerning the source of *justification* of the basic (proto) logical rules that are constitutive for the participant’s reasoning. This dilemma marking two opposite poles arises again in the following form: should justification of the (deductive) performances be based on individual, psychological abilities, or is it primarily socially determined?

In addressing this question, I will take as a point of departure the view advocated by Andrej Ule, undoubtedly the most distinguished Wittgenstein scholar in this area of Europe. I am using the opportunity here to express my warm gratitude to Andrej for his wise advice and patience during the many discussions we have had over the years. Although the idea in his paper “Mental Models in Scientific Work” (Ule, 2017) which I am following up deals with the justification of intuitions and understanding, it becomes relevant for my discussion by the simple replacement of the notion of intuition with that of basic rules underlining the reasoning process involved in making and assessing arguments.

However, before I proceed with the development of my ideas, let me present the paper’s structure. Since the argumentative process essentially consists of arguments made and assessed by participants, the first task is to elaborate the relation between argument and argumentation. I distinguish between two types of arguments and select the *demonstrative argument* as the one pertaining to the argumentative process, and then discuss the role of what I call a *formal* argument as a putative norm against which the demonstrative argument is to be judged. After that I reveal the structure of the

argumentative process putting forward its three most salient characteristics, namely its dialogical, adversarial and verbal character. The main part deals with the debate on the very nature of the argumentative process. As I mentioned at the beginning, the debate fluctuates (wavers) between two opposite poles. On one side, there is a still dominating, individualist view, that the argumentative process is based on individual reasoning abilities that meet in a conflicting manner. On the other, there is a socially determined view comprising a variety of views, from that perceiving reasoning as evolutionarily designed for argumentation (Sperber and Mercier), through the view that reasoning is culturally dependent (Dutilh Novaes), to the extreme view which, in line with Wittgenstein, claims that basic reasoning, intuitions and understanding are completely a matter of common practice and language games (Ule). I situate myself in the communitarian camp, but with certain reservations. I readily accept the claim that the argumentative process is primarily socially determined, and furthermore, that it reaches its higher form only as a collective agency. To support this claim, I am relying on the theory that reasoning is designed for argumentation and partly on the cultural dependence theory, but I am not inclined to accept the view of the complete social determination of reasoning. Instead, I argue for the “eclectic” view, trying to compromise between a sort of internalism and socially determined externalism.

Argument and argumentative process

I take the argumentative process to be a complex inter-personal *social activity* insofar as it is a sub-species of social communication which attains its highest form in the argumentative process. Unlike other communicative relationships, the inter-activity between participants in the argumentative process includes *making and assessing arguments* as its necessary part. To give an account of the argumentative process requires putting forward an account of the *argument*, since the exchange of arguments is a substantial part of argumentation. There are a number of different, sometimes contradictory, considerations regarding the use of the notion of argument. At least part of the reason for the ambiguity and confusion with regard to the understanding of this notion is what I would call the dual face of this concept. To avoid possible misunderstandings arising from the ambiguity in the very notion of argument, let me highlight its two senses that are often confused. I want to show the difference between the *implication* relation exemplified by the logical structure and the *act of inference* performed by an agent (presumably a human subject). An act of inference is characteristic of human subjects, while the implication relation exists regardless of whether any human subject is aware of it (Corcoran, 1972: 25). The implication relations, on the one hand, and the act of inference, on the other, are underpinnings for two understandings of the argument. These two understandings have been present since the time of Aristotle

who was the first to differentiate between the two faces of the argument.¹ The two forms of argument can be named “the formal argument” and “the demonstrative argument.”

In elementary logic we are dealing with the implication relation. We can say that the set of sentences P implies a sentence c , or, in other words, that c is a logical consequence from P . The term *argument* denotes a form consisting of a set of propositions P , together with a proposition c . An argument is said to be correct when it is valid. Its validity is determined as a conditional: if all propositions in the set P (premises) are true, then the proposition c (conclusion) cannot be false (or, is true by necessity). In this way, the argument unavoidably has a feature of truth preservation. It is also considered as indefeasible, in the sense that no additional premise can turn a valid argument into an invalid one and vice versa. If an argument is valid, it is indefeasible. It can be defeated only if it is invalid, if there is a situation in which premises are true and the conclusion is false.²

There is also another way of understanding the argument. This way is considered as more tightly connected to the argumentative process. According to this, an argument arises in a situation when a rational individual offers a justification for their belief or claim. As Corcoran, relying on Aristotle, argues, such a written or spoken discourse, offered as justification for a belief is often called the argument. Since Aristotle, the justification of a belief is called a demonstration or a proof, hence the name *demonstrative argument*.

These two understandings of the argument, a “formal” one, based on the implication relation, and a “demonstrative” one, based on inference, are obviously connected and mutually dependent. The demonstrative argument seems to be the natural way people build their opinions and ground their claims on reasons. However, the two building blocks in performing the demonstrative argument, namely the justification of the claim and the assessment of the justification, are normative activities. The question is when it can be said that a demonstrative argument is correct.

Let us note that the argument understood as the implication relation concerns the “formal” or logical structure of the argument in which the conclusion is a logical consequence of the premises. The argument understood as a process of inference concerns the “psychological” reasoning capacity of a subject. It is clear that here we are dealing with the relation between the “logic” and “rationality.” In this way, the former appears as a standard or norm against which an argument as a justification of a discourse has to be judged as good or correct. The simple answer to the question of the correctness of a demonstrative argument is that it is correct when the reasoning used in it has the form of a *valid* argument, or when it shows that its conclusion follows from the premises.

1 John Corcoran explained this difference by relying on Aristotle’s distinction between syllogisms and perfect syllogisms (*Prior Analytics*, 25a 22).

2 Certainly, this account of validity holds for classical logic. Different types of non-standard logic – intuitionistic logic, dialetheism and others – use the notion of validity differently.

However, as it is well known, the traditional thesis that logic is a norm for a rational performance became highly contentious³ in more recent discussions. More precisely, the view that the valid “formal” argument is a normative standard for the demonstrative argument (or that *logic* is normative for *rationality*) dominated the philosophical scene until the late 1960s. But around this time, doubt and hesitancy started to emerge from the philosophical camp as well as from cognitive science. The latter showed that the traditional stance idealized and overestimated the deductive abilities of humans. On the philosophical side, Gil Harman’s (1986) highly influential attack undermined the traditional view by arguing for the idea that formal logical rules come apart from inference rules. The debate influenced by this idea, containing pros and cons, is ongoing.⁴

Nevertheless, it is far beyond the scope and the intention of this paper to take a stance in the debate. I am going to limit myself to the supposition that logic has a *certain* normative role in demonstrative reasoning. Accordingly, I suppose that the demonstrative reasoning has a deductive form constrained by the conditions of truth preservation and indefeasibility. The truth preservation condition is met when the correctness of the reasoning process is determined by the fact that the conclusion has to follow from premises by necessity. To satisfy the indefeasibility condition, no additional premise can change the truth or falsity of the conclusion.

The argumentative process and its structure

Let me return to the argumentative practice and start by emphasizing its three salient characteristics: dialogical, adversarial and verbal. As mentioned, the argumentative process is a piece of social practice that consists of producing and assessing demonstrative arguments. In this way it is a *dialogical* relation typically consisting of at least two parties, or roles, usually named proponent and opponent, or sometimes protagonist and antagonist, or, as Mercier and Sperber (2011) call them, addresser and addressee. The argumentative process need not necessarily have the bi-polar structure. It can have a poly-logical rather than just bi-polar structure, or even mono-logical in cases when the role of the opponent is implicitly present in the very structure of the deductive procedure. In this situation a solitary reasoner makes an argument by providing justification or (deductive) proof for their claim as if there was an opponent. In fact, in this situation, the reasoner plays both roles. In any case, the dialogical structure of the argumentative process manifests itself in the existence of two roles taken by proponent and opponent. The proponent typically puts forward a claim providing more or less valid or justified reasons for it, while the opponent challenges it. (S)he tries

3 For a deeper insight into the state of the art of recent discussions, see MacFarlane (2004) and Dutilh Novaes (2015).

4 For theories that want to find the bridge between logic and rationality, see MacFarlane (2004), Field (2009) and Milne (2009).

to show that one of the reasons does not hold (that the proposition is false) or tries to block the justifying relation by insisting that the claim is not properly or correctly grounded in the reasons (premises). I take that the exchange of arguments, which has a two-role structure, hence a dialogical character, is a necessary condition for a verbal intercourse to be an argumentative process. In this way, the simple conflict of claims, which is not justified by reasons, does not count as an argumentative process. Or put as a slogan: only dialogue is argumentation.

The different roles that participants play, namely those of argument-maker and argument-challenger, place them in an adversarial position. The *adversarial* character is thus built in the dialogical argumentative process given that participants play two opposite roles. Therefore, the fact that participants might have hostile attitudes towards each other is quite contingent. The adversarial character is present in the dialogical argumentation even if participants cooperate, guided by the common goal of expanding their knowledge. In parallel, although participants play adversarial roles, it is in their best interest to cooperate in forming and interpreting utterances.

To elaborate on this point, let me illustrate a generic situation of argumentation in somewhat more detail. In a typical argumentative process, the proponent (speaker) utters assertions by expressing their attitude towards the content p of a sentence s . Assertions form an argument $(s_1, \dots, s_n \vdash c)$ in which s_1, \dots, s_n are reasons supporting the conclusion c , while the sign \vdash indicates the relation between the set of sentences s and c . The opponent assesses s by checking the acceptability of (s_1, \dots, s_n) and the relation between reasons and the conclusion. At this point, adversarial roles fully enter the picture. The one playing the proponent's role is required to reveal the reasons for their claim and to relate them to the claim in a way that is very clear and understandable to the addressee. In other words, (s)he will make it as accessible/knowable as possible to the addressee. This is very much in line with Sperber and Mercier's formulation:

One way to persuade one's addressees is to help them check the consistency of what one is claiming with what *they* believe, or even better if possible, to help them realize that it would be inconsistent with what *they already believe* not to accept one's claim. The communicator is better off making an honest display of the very consistency addressees are anyhow checking. (Sperber and Mercier, 2012: 386)

Only under this condition is it reasonable to say that the opponent's role is to evaluate the acceptability of possessed reasons and their relation to the claim. The opponent will do their best to find counterexamples to the proponent's argument and in this way falsify their claim if possible. Although adversarial, the opposition of roles in the dialogical process makes argumentation a perfect vehicle for advancing the participants' reasoning abilities. Or, as Aristotle explains, "it is not in the power of one participant alone to see that their common work is well accomplished" (*Topics*, VIII.11, 161a 20–22). In section 4, I will argue in more detail that at the meta-level, not at the individual one, the

dialogical, adversarial, and verbal character of the argumentative process can contribute to the enhancement of the participants' reasoning abilities.

As an exchange of arguments, the argumentative process proceeds as a *verbal* communicative social activity. It consists of the verbal *production* of the argument as well as the mental activity of the *assessment* of the produced argument, resulting in a verbally expressed assent to the conclusion or a dissent from the conclusion. In cognitive terms, the argumentation starts as the formation of a mental state, a propositional attitude of the (hopefully justified) belief. The inference of a belief is a psychological, individual, act. The correctness of such an act is subject to norms that correspond to (at least some) basic logical rules. Let us call them rationality norms. However, being verbally expressed or asserted, one's belief is transformed into a speech act that is also susceptible to social rules or to a convention-governed practice. In this way, speech-convention rules and practices become part of the argumentative process. Now, it becomes clear that the norms which regulate an *assertion* expressed as a speech act are intrinsically social, thus connected to the norms of *reasoning*, namely rationality norms psychologically and biologically determined after all. Both social and psychological constraints play a crucial role in explaining the argumentative process.

The argumentative process includes deductive skills (presumably based on the ability to follow basic logical rules) of participants as well as a particular set of rules concerning the (dialogical) intercourse in the argumentative process, rules of the game, which are mostly social. These rules include language games, a characteristic framework for their intercourse. In this way, the argumentative process becomes a field on which phylogenetic individual deductive skills meet (social) conventions that include mostly culturally-dependent norms of assertion and patterns of language games. Individual norms and social conventions certainly influence one another.

The theoretical issue of which side predominates in explaining the argumentation arises. Traditional philosophy takes the individual side. Some philosophers, partly influenced by Wittgenstein, argue that the social side is what matters. My position is very close to the social camp, but I hold that psychological reasoning abilities should be included in the picture.

The argumentation: social or individual practice?

My own view heavily relies on two general ideas. One is Sperber and Mercier's *argumentative theory of reasoning* and the other is Dutilh Novaes's idea that reasoning skills are shaped by cultural influences. Let me start with Sperber and Mercier's theory which is a great contribution to cognitive science. It provides an account of the inner tension between individual and group reasoning explained in naturalistic and evolutionary terms. In particular, their great result contributing to cognitive science is the explanation of the relationship between inference and argumentation (Mercier

and Sperber, 2011 and 2012). They convincingly show that reasoning is evolutionarily designed for argumentation, more precisely, “that reasoning is best adapted for its role in argumentation, which should therefore be seen as its main function.” When a reasoning mechanism, they argue, “is employed to do what it is designed to do – finding an evaluation of reasons through argumentation – it works well and produces good performance” (Mercier and Sperber, 2011: 59).

On the other side, Dutilh Novaes placed her socially based understanding of deductive reasoning on two pillars. The first pillar is the reinforcement of the Aristotelian dialogical understanding of deductive logic in contrast to the Kantian individualistic view that has been predominant until present day. She provides historical evidence for the dialogical origin of deduction. Her claim can be summarized as such: rather than comprising norms for mono-agent mental processes, deductive logic actually comprises norms for specific situations of dialogical interaction, in particular special forms of debates (Dutilh Novaes, 2015: 588). The second pillar is stronger. To the claim that logic arose from the situation of dialogical interaction she adds the thesis that reasoning is culture-relative, dependent on a particular cultural practice. She argues: “I here propose to examine specifically how certain social practices, namely different kinds of *dialogical* and *argumentative* practices, may influence how humans reason; in other words, I will be interested specifically in the connections between argumentation (understood as a cultural practice) and reasoning” (Dutilh Novaes, 2013: 460).

Thus, both Sperber and Dutilh Novaes strongly argue for the social founding of reasoning in the dialogical argumentation, but from two different perspectives. Sperber argues from the biological while Dutilh Novaes from the cultural perspective.

The third, most extreme, position is advocated by Andrej Ule in his paper “Mental Models in Scientific Work” (2017). In it, commenting on Nenad Mišćević’s stance on intuitions, he provides an intriguing view concerning the justification of intuitions, which is based on Wittgenstein’s *Investigations*. Ule writes:

I agree, but would like to add that our ultimate justification of intuitions is often based on something like *blind rule-following*, as described by Wittgenstein in his *Philosophical Investigations*. Such intuitions are often only implicitly taken in regard to mental modeling, and not explicitly formulated. Such blind rule-following may be regarded as a further, not-justified, but indubitable foundation of other more explicit rules and “moves” in mental modelling. According to Wittgenstein, blind rule-following is not something purely internal or “minded,” but forms a part of *common practice* of rule-following of people in a certain life-form. For Wittgenstein, the seemingly purely mental character of basic intuitions is rather a linguistic or rhetorical illusion, and not a mental fact. (2017: 230)

The relevance of his view for my dilemma concerning the justification of basic logical rules is obvious. All that is needed is to replace the notion of intuitions with that of proto-logical

rules. As a third view on the socially-founded side among the variety of positions, it denies the very possibility of the “mental” justification of the rules. Rather, they have to be regarded as a “not-justified, but indubitable foundation of other more explicit rules.”

Let me briefly summarize the views on the hitherto mentioned continuum to explain my own position. On the one extreme there is the individualistic view concerning reasoning as a mono-agent’s effort. As regards justification, it is mostly understood as internalism. On the other side, there is a gradation of views that understand argumentation as a social practice governed by conventions. It starts with the view that reasoning is designed for argumentation. A stronger view is that reasoning is socio-culturally relative, and finally, there is a position which denies any role to the mental or “internal” justification of the rules that govern reasoning.

To indicate my own view on the above-outlined map of positions, I would say that it is somewhat eclectic. As I previously mentioned, I embrace the thesis that reasoning is designed for argumentation. I also strongly support the thesis that argumentation is a form of social, communicative practice which influences and shapes individual reasoning. However, I reject the claim that there is nothing mental, psychological, and internal in the understanding and following of deductive rules. I take for granted that individual reasoning is typically prone to errors and biases. Furthermore, the argumentative process as a social practice is a natural vehicle, a perfect medium able to ameliorate the disadvantages and shortcomings of individual reasoning. In this respect, I agree with Mercier’s description:

The argumentative theory predicts that reasoners, when they produce arguments, are biased and lazy. By contrast, when they evaluate others’ arguments – particularly arguments that challenge their views – they are demanding but objective. They are demanding – that is, they require that the arguments be of good enough quality – because they do not want to be swayed by poor arguments. But they are also objective enough to recognize strong arguments, even if the arguments challenge their views or come from untrustworthy sources. (Mercier, 2016: 691)

Furthermore, the very structure of the argumentative process with its asymmetrical distribution of roles is perhaps the best remedy for the biases in reasoning, first and foremost for the confirmation bias. However, I would like to emphasize that all this ameliorative and enhancing effect is not entirely due to the social character of the argumentative process. The plausible theory should be able to determine the role of reflection on the individual side, of reflective acceptance of the corrected practice. My suggestion is that individuals affected by the argumentative process should be aware that they are better off changing their pattern of reasoning by revising it to attain higher deductive results.

References

- Corcoran, J. (1972). "Conceptual Structure of Classical Logic." *Philosophy and Phenomenological Research*, 33 (1), pp. 25–47.
- Corcoran, J. (1989). "Argumentations and Logic." *Argumentation*, 3, pp. 17–43.
- Field, H. (2009). "I.–What is the Normative Role of Logic?" *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 83, pp. 251–268.
- Dutilh Novaes, C. (2013). "A Dialogical Account of Deductive Reasoning as a Case Study for how Culture Shapes Cognition." *Journal of Cognition and Culture*, 13, pp. 459–482.
- Dutilh Novaes, C. (2015). "A Dialogical, Multi-Agent Account of the Normativity of Logic." *Dialectica*, 69 (4), pp. 587–609.
- Harman, G. (1986). *Change in View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- MacFarlane, J. (2004). "In what sense (if any) is logic normative for thought" (unpublished).
- Mercier, H. (2016). "The Argumentative Theory: Predictions and Empirical Evidence." *Trends in Cognitive Sciences*, 20 (9), pp. 689–700.
- Mercier, H., and Sperber, D. (2011). "Why do humans reason? Arguments for an argumentative theory." *Behavioral and Brain Sciences*, 34, pp. 57–111.
- Mercier, H., and Sperber, D. (2012). "Reasoning as a Social Competence." In Elster, J., and Landemore, H. (eds.), *Collective Wisdom: Principles and Mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 368–392.
- Milne, P. (2009). "II.–What is the Normative Role of Logic." *The Aristotelian Society Supplementary Volume*, 83, pp. 269–298.
- Ule, A. (2017). "Mental Models in Scientific Work." In Borstner, B., and Gartner, S. (eds.), *Thought Experiments between Nature and Society: A Festschrift for Nenad Mišćević*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 219–233.

A Question of Objectivity

Thomas Hölscher
LMU München

Abstract

In this paper, I discuss some interesting new thoughts and concepts in quantum physics and in consciousness studies (Bitbol, Varela, and Görnitz) and how they may shed new light on the questions of mind and/or consciousness. For instance, whether it is possible to provide a coherent naturalistic account of the emergence of the mind (Ule). I will try to present a rather different paradigm of what “nature” really is and, consequently, what we should understand by the term “naturalistic” or “naturalization.”

Keywords: quantum physics, consciousness studies, naturalism

Vprašanje objektivnosti – povzetek

V tem prispevku obravnavam nekatera zanimiva nova razmišljanja in pojme iz kvantne fizike in študij zavesti (Bitbol, Varela in Görnitz) ter ugotavljam, kako bi ti lahko prispevali k razrešitvi problemov duha in/ali zavesti. Denimo pri vprašanju, ali je mogoče izdelati koherentno naturalistično teorijo emergence duha (Ule). Poskusil bom predstaviti precej drugačno paradigmo o tem, kaj »narava« v resnici je in kako naj bi zato razumeli izraz »naturalističen« oziroma »naturalizacija«.

Ključne besede: kvantna fizika, študije zavesti, naturalizem

The paper presents fragments of a silent dialogue with Andrej Ule on mind in physical reality (Ule, “Mind in Physical Reality, its Potentiality and Actuality,” 2012). There is a book on quantum physics with the rather revealing title *Constituting Objectivity* and the subtitle *Transcendental Perspectives on Modern Physics* (2009). Apart from this, there is a quite elaborated text by one of its editors and contributors, Michel Bitbol: “A Cure for Metaphysical Illusions: Kant, Quantum Mechanics and the Madhyamaka” (2003). He investigates in minute detail the issues of the transition from classical physics to quantum physics in the twentieth century. As shown already by the Neo-Kantian movement, a transcendental reflection on natural science, on physics, could avoid the problems of a relatively naive background ontology – or even metaphysics – of the notions of experience and objectivity as well as of the concept of reality, which acted in a manner viewed as rather obvious within the framework of these sciences. With the advent of quantum mechanics, many changes occurred in this regard, including with regard to epistemological, logical and ontological problems that still puzzle scholars. Bitbol points out that

the Neo-Kantian cure does not suffice. Even in the new quantum-physical paradigm he can detect many hidden, old-fashioned, quasi-ontological and metaphysical assumptions. Scientists, despite following the new methodological standards, often could not separate themselves from the older views, and gain a new, adequate, picture of what was really at stake with quantum physics. For example, he writes: “From the very beginning, quantum logic was aimed at restoring realism in quantum physics against Bohr’s view” (2003: 15). Other similar examples are Einstein’s EPR and Schrödinger’s cat.

Bitbol, therefore, tries a stronger cure. It stems from the so-called Middle Way School of Buddhism, especially Nagarjuna, one of the most radical “deconstructive” thinkers, not only for Eastern thought, but possibly even for Western standards (e.g. Derrida). In a far-reaching, detailed and encompassing sketch, Bitbol demonstrates, with the help of Nagarjunaian means and concepts, how most “metaphysical illusions” of basic ontological and epistemological assumptions, which have led to many inconsistencies that plague most quantum physicists and philosophical interpreters, could be dispelled. His demonstration is impressive: Nagarjuna thoroughly succeeded where Neo-Kantian criticism could neither solve nor change. Consequently, Bitbol advocates a kind of mixed – or “integrated” – concept of modern physics and essential (epistemological, ontological) basic structures of Buddhism.

This is undoubtedly a strong stance. Nevertheless, one could be interested – or at least curious – to look for possible alternatives. As it happens, I (like Andrej Ule) have for a long time dealt with the philosophical questions of quantum physics. I was especially acquainted with the rather ambitious project of laying the foundations of quantum physics by Carl Friedrich von Weizsäcker and his group. Recently, a German-language book summarizing and building on this project was published under the title *Von der Quantenphysik zum Bewußtsein: Kosmos, Geist und Materie* (T. Görnitz and B. Görnitz, 2016), thus providing one possible alternative to Bitbol.

The author Thomas Görnitz worked with von Weizsäcker for nearly thirty years. In the book, he provides a consistent summary of von Weizsäcker’s construction of quantum physics on an information-theoretical basis, and further develops these information-based concepts, which von Weizsäcker himself did not manage to accomplish. To von Weizsäcker’s so-called “Ur-Theory” of basic binary alternatives which form the foundation of all quantum-physical experiences, Görnitz added new mathematical constructions concerning black holes and cosmological items. Thereby he managed to overcome some serious shortcomings of von Weizsäcker’s own project, and close the gap on mainstream quantum physics (indeed, you can still read in the introduction to “Constituting Objectivity” that von Weizsäcker’s project “failed,” although this is not that obvious). Görnitz was able to provide a highly generalized and abstracted concept of information, which can replace von Weizsäcker’s “simplest ur-alternatives.” Because at this level of abstractness and simplicity this information is devoid even of any “meaning,” he decides to replace the term “information” with the – not quite well chosen – notion of

“Protyposis.” In this way, he was able to demonstrate – in the strong sense of Einsteinian matter-energy equivalence – the equivalence of the three levels, namely matter-energy-information, analogously to the aggregate states of H₂O (water-ice-vapor).

This means that the cosmological evolution starts with the simplest and most abstract state of “quantum information,” a “Qbit” (quantum-bit), the closest possible to the Big Bang, then leads to “matter,” “energy,” and subsequent forms of now more meaningful “information.” Critical to this informational development is the emergence of living organisms. Because of their constitutive instability (e.g. Prigogine and others), they need and use informational devices to stabilize themselves. As a result, information now becomes the all-known “meaningful” information. Here we have the origin of the different stages and kinds of consciousness, including its higher traits of self-feeling and self-reflecting.

This sketch suggests a strong move towards the simpler forms of the Copenhagen quantum-physical concept, ahead even of the already much more sophisticated form at Weizsäcker. Görnitz’s view offers permanent checks and criticisms of (1) the older ontological and metaphysical-realist frameworks and basics of classical physics, and especially of (2) the many remnants of such thinking present even in the development of quantum mechanics, quantum physics, and quantum theory. By means of internal reflections – not only conceptual-philosophical, but for the most part also mathematical-physical – on the essence of quantum physics, Görnitz successfully criticizes “metaphysical illusions” very similarly to Bitbol’s Nagarjunian criticism, but exclusively by quantum-theoretical means. Thereby it is demonstrated that matter, the matter/mind dualism, objectivity, and even the understanding of “nature” itself are not the same when viewed from the quantum-physical perspective or from that of classical physics and “natural sciences.” The changes are not only methodological and/or epistemological, but also in what the subject of modern physics may be at all, in the overall structure of what we are to take as “reality” (we are to find a new meaning for an ancient notion).

Now, there is another field where the aforementioned problems of “metaphysical illusions” and false claims of “objectivity” are to be found, namely that of consciousness studies. Here, Bitbol finds himself looking for another cure for the aforementioned mind/matter or mind/nature dualism (Bitbol, 2008). And this different kind of cure is, as he surmises, the research program found in Francisco Varela’s “Neurophenomenology” (1996). Varela is special because, as a renowned researcher and professor of neuroscience at various scientific institutions, he also showed great interest in phenomenological methods and ways of immediate experience. He even methodically studied the personal experience involved in the traditions of meditation and spiritual insights. And most importantly, he was interested in bringing together the manners of gaining and practicing knowledge, in establishing an integrated scientific field for and out of both. Varela argues that the field of neurophenomenology must have the strict character of hard science, that is, it must be a form of “naturalization” of subjective experience without reducing, however, one component to the other.

This raises certain problems pertaining to the so-called “hard problem” of consciousness (Chalmers, 1995), or the “explanatory gap” between immediate conscious experiences and neuroscientific consciousness studies, or between first-person and third-person data. What follows if Varela’s intention is “not to *close* the explanatory gap, but rather to *bridge* it?” (Ataria, 2017: 10). Or, in his own words, in case he wants to create “meaningful bridges between two irreducible phenomenal domains” (Varela, 1996: 340). What we have is a performance of two kinds of concrete empirical studies, a pragmatic model of searching for “how the 3pp can help us to improve our understanding of the 1pp and vice versa. This kind of criss-cross (1pp↔3pp) approach...” (Ataria, 2017: 26). Because of this, it is opposed to the metaphysical cases by simply ignoring the metaphysical issues (inherent in the two-realm talk). And, as such, it is indeed in its own right a different kind of “cure for metaphysical illusions.”

What consequences does this have for the “Neurophenomenological Research Program” (NRP) and for the NRP’s postulated standards of “naturalization”?

Let’s have another look at Yochai Ataria:

In sum, if we accept the notion according to which (a) as long as subjective experience remains un-naturalized, it is excluded from the hard-core, objective, scientific project, and (b) as long as we are not able to naturalize our phenomenological data, we will not be able to create a real dialogue with 3pp data, then we must try to find a way to naturalize subjective experience while minimizing the losses (in this process). It seems that, under current constraints, if one refuses to give up even the slightest dimension of subjective experience then the result will be two separate scientific paradigms: 1pp paradigm versus 3pp paradigm. With this in mind, the NRP’s most important challenge is to find a way to naturalize subjective experience with minimal losses and without pretending to capture subjective experience in its fullness. (Ataria, 2017: 26f)

Now, Ataria’s claim appears to be that wanting to capture a subjective experience in its fullness falls under what Bitbol baptized “metaphysical illusions” for which he prescribed his special cure. Moreover, the idea is that by not willing to accept certain losses (of subjective experience, by trying to get or fix it in a quasi-absolute way), one falls back on dualism, this time that of “the two separate scientific paradigms.” The explicit goal of Görnitz’s extensive book was to overcome this dualism (together with all the others) as radically as possible. And what losses are at stake here? The renunciation of metaphysical conceptions of objectivity, certainty, quantum-physical probability, and indefiniteness, of being objective and not a mere matter of our own not-knowing, of “reality” and all together of what it is to be “nature.” Despite curing all these “absolute” concepts of scientific performance, Görnitz nonetheless advocates the hard science character of quantum physics in whose name he makes his criticisms, changes, and cures.

What we have now concerning Andrej Ule’s research of these topics is a double picture. He seems rather critical of the scientific, hard science part of the accountability

of subjective experience because he wants to avoid the mere “reductionism,” while the above sketch is more optimistic regarding the possibility of a face-to-face (“vice-versa”) connection of both parts. As for the “losses” that both pictures have to concede, it is estimated that a bigger loss allocated to hard sciences would be more regrettable.

At this point, another look at quantum physics could be decisive, namely whether or not we might be able to find an emerging free space appropriate for the connection of science with subjectivity in the field of quantum physics. I know that Professor Ule is still working on this issue, therefore we can expect further solutions.

References

- Ataria, Y. (2017). “The Answer to the Ultimate Question of Life, the Universe, and Everything: Or some Reflections on the Feasibility of the Neurophenomenology Research Programme.” *Journal of Consciousness Studies*, 24 (1-2), pp. 7–30.
- Bitbol, M. (2003). “A Cure for Metaphysical Illusions: Kant, Quantum Mechanics, and the Madhyamaka.” In Wallace, B. A. (ed.), *Buddhism and Science*, New York: Columbia University Press, pp. 1–24.
- Bitbol, M. (2008). “Is Consciousness Primary?” *NeuroQuantology*, 6 (1), pp. 53–72.
- Bitbol, M., Kerszberg, P., and Petitot, J. (eds.) (2009). *Constituting Objectivity: Transcendental Perspectives on Modern Physics*. Dordrecht: Springer.
- Chalmers, D. (1995). “Facing Up to the Problem of Consciousness.” *Journal of Consciousness Studies*, 2 (3), pp. 200–219.
- Görnitz, T., and Görnitz, B. (2016). *Von der Quantenphysik zum Bewußtsein: Kosmos, Geist und Materie*. Dordrecht: Springer.
- Ule, A. (2012). “Mind in Physical Reality, its Potentiality and Actuality.” In Uršič, M., Markič, M., and Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, pp. 129–200.
- Varela, F. (1996). “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem.” *Journal of Consciousness Studies*, 3 (4), pp. 330–349.

Kvantnomehanski problem merjenja kot metafora za raziskovanje doživljanja¹

Urban Kordeš

Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Članek poskuša v kvantni mehaniki poiskati vir nove metafore za raziskovanje zavesti. Začne se z dvomom o smiselnosti naturalizacije raziskovanja doživljanja. Na osnovi tega iščem primernejši način za implementacijo Varelove zamisli za enakovredno gradnjo mosta z obeh strani razlagalne vrzeli. Primerjava nekaterih pozicij kopenhagenske interpretacije kvantnomehanskih pojavov in lastnosti introspekcije poskuša opozoriti na obstoj boljših epistemskih pozicij za razumevanje zavesti od tistih, ki so danes večinoma v uporabi.

Ključne besede: introspekcija, fenomenologija, kvantna mehanika, preverjanje, merjenje

The Quantum-mechanical Problem of Measuring as a Metaphor for Consciousness Research – Abstract

The article is an attempt at – yet again – finding a more fitting metaphor for the study of consciousness within the framework of quantum mechanics. It starts by doubting the possibility of naturalizing experience research. Proceeding from that, it searches for a more appropriate way to implement Varela's idea about a balanced bridging of the explanatory gap. By comparing certain positions of the Copenhagen interpretation of quantum mechanical phenomena with the properties of introspection, it tries to point out that there might be better epistemic positions for understanding consciousness than the ones most frequently used today.

Keywords: introspection, phenomenology, quantum mechanics, probing, measurement

Uvod

Varela v svojem seminalnem članku *Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem* (1996) opozori na problem odsotnosti prvoosebnega vidika v moderni kognitivni znanosti. Avtor predlaga strategijo enakovrednega grajenja mostu z obeh strani razlagalne vrzeli (*explanatory gap*): enakovredno, medsebojno oplajajoče se raziskovanje prvo- in tretjeosebnega vidika. Kljub izrecnemu izrekanju za enakopravnost obeh pristopov je Varela tri leta pozneje spodbudil izdajo zbornika *Naturalizing Phenomenology*:

1 Pričujoči članek je prevedena in prirejena različica članka *A better metaphor for understanding consciousness?* (Kordeš, 2015). Objavljeno z dovoljenjem urednika.

Issues In Contemporary Phenomenology and Cognitive Science (Petitot, 1999), v kateri se uredniki (med njimi Varela) zavzemajo za integracijo fenomenologije v razlagalni okvir, tako da so sprejemljive samo lastnosti, ki jih dopušča tudi naravoslovje. Fenomenologija je torej dobrodošla, ampak le, če sprejme merilni vatel naravoslovja.

Dan Zahavi (2003) poda izčrpno analizo možnosti takšnega vključevanja prvoosebne pozicije v kognitivno znanost. Ugotovi, da je z vidika transcendentalne fenomenologije (torej ne fenomenologije kot sinonima za vrsto empiričnega raziskovanja doživljanja, kot jo razume večina metod prvoosebnega raziskovanja v sodobni kognitivni znanosti) takšno vključevanje nemogoče. Projekt naturalizacije fenomenologije je z mnogih vidikov povsem nasproten namenom fenomenologije kot raziskovalnega projekta, ki ne pristaja na nekritično sprejemanje naših vsakodnevnih intuicij o naravi (in obstoju) sveta. »Za Husserla je naravoslovje (filozofsko) naivno. To, s čemer se ukvarja, naravo, enostavno privzame kot resnično. Za realnost se predpostavlja, da je enostavno tam zunaj, čakajoča na to, da jo odkrijemo in raziščemo.« (Zahavi, 2003:337) S tega vidika je fenomenologija »nenaravna«. »Kliče po reflektivni drži, povsem drugačni od tiste v naravoslovju. To je, seveda, eden od razlogov, zakaj fenomenološko naravnost pogosto opišemo kot nenaravno smer mišljenja. A opisati fenomenologijo kot nenaravno hkrati pomeni zanikati vsakršno neposredno povezavo med filozofijo in naravoslovjem.« (Zahavi, 2003: 337; cf. Husserl 1982: 14)

Zahavi, ki sicer simpatizira z idejo vključevanja prvoosebnega vidika v kognitivno znanost, navaja, da omenjeni avtorji projekta naturalizacije kličejo po ponovni obravnavi konceptov naturalizacije.

Prav tako zagovarjajo ponovni premislek o sami ideji narave in potrebi po spremembi naših modernih pojmovanj objektivnosti, subjektivnosti in znanja. Z drugimi besedami – zakaj bi pustili, da redukcionisti monopolizirajo koncept naturalizma? Morda je še najbolj razodevajoč odgovor, ki ga je Varela podal na vprašanje, ki sem mu ga postavil ob srečanju v Parizu leta 2000: knjiga *Naturalizing Phenomenology* je bil mišljena kot prvi del večjega projekta. Druga knjiga naj bi nosila naslov *Phenomenologizing Natural Science*. (Zahavi, 2003: 342)

Varela je torej mislil resno z enakovrednim grajenjem mostu z obeh strani, na žalost pa je drugo polovico njegovega projekta – fenomenologizacijo naravoslovja – onemogočila njegova prerana smrt leta 2001. Vemo, da je od takrat dalje raba prvoosebnih podatkov dobila svoje mesto v kognitivni znanosti, vendar večinoma kot dodatek tretjeosebnim raziskavam. Ni še jasno, kako bi lahko gradili enakopravno strukturo. V *Nevrofenomenologiji* Varela ponuja bežen vpogled v to, kako bi se lahko prvo- in tretjeosebna stran med seboj informirali. Namesto korelacijskih raziskav si Varela zamisli bolj spravljen koncept »vzajemnih omejitev« (*mutual constraints*). Ni še povsem jasno, kako naj bi bilo videti takšno medsebojno informiranje, vsekakor še ni bilo jasno pokazano na empiričnih študijah.

Kognitivni znanosti v tem trenutku še ni uspelo ustrezno vključiti prvoosebnih podatkov. Še vedno velja ugotovitev (Roy et al., 1999: 7), da je kognitivna znanost »teorija

uma, ne da bi bila teorija zavesti. Je teorija tega, kaj se dogaja v našem umu, ko se zaveda, ne da bi bila teorija tega, kako je biti zavedajoči se um.« V nadaljevanju bom predlagal alternativno začetno točko, ki bi lahko pomagala pri združenju prvoosebne in tretjeosebne raziskovanja. Po zgledu strategije, ki je omogočila začetek kognitivne znanosti kot interdisciplinarnega področja, razpravljam o možnosti nove metafore, ki bi bila relevantna za obe strani razlagalne vrzeli.

Mnogoteri obrazi kvantne mehanike

Metaforo, ki bi omogočila bolj celostno raziskovanje duševnosti (*mind*), bom iskal v kvantni mehaniki. Iskanje navdiha za teorije o zavesti v čudnih zakonih kvantnega sveta gotovo ni nova ideja. Andrej Ule (2011) podaja odličen pregled poskusov pojasnjevanja kvante realnosti in s tem mnogokrat povezane teorije zavesti. Omenja, da je biolog Alfred Lotka že leta 1923 zaslutil povezave med kvantnomehanskimi pravili in določenimi lastnostmi zavesti. Od takrat dalje ostaja kvanta mehanika navdih in nekakšen vir upanja za številne raziskovalce zavesti. Ule ugotavlja, da se stališča gibljejo v širokem razponu, od navdušenega sprejemanja kvantne osnove človeške zavesti do odločnega zavračanja takšne možnosti, celo do izrecnega ironiziranja tovrstnih povezav kot popolnih nesmislov.

Kot piše Ule (2011), lahko razmišljanja o zvezi med kvantno fiziko in zavestjo razdelimo na tri glavne smeri:

- iskanje izvora zavesti v kvantnomehanskem (ali celo subkvantnem) svetu,
- poskusi razumevanja vpliva zavesti na kvantnomehanska merjenja (vprašanje, ali morda kvantna fizika terja prisotnost zavestnega opazovalca) in
- razmišljanja v smeri paralel med kvantnomehansko (fizikalno) stvarnostjo in zavestjo kot dvema ločenima vidikoma, ki pa imata skupen izvor, ali kot en vidik, gledan z nasprotnih zornih kotov.

Ule dodaja, da se tem vprašanjem pridružujejo še številna druga, npr. ali človeški možgani vsebujejo kake posebne kvantnomehanske procese, ki so odgovorni za pojav zavesti, ali obstaja kakšna posebna oblika psihofizične interakcije med zavestjo in stvarnostjo mikrofizike, ali takšna interakcija morda presega horizont naturalistične razlage, ali lahko pojasnimo svobodo volje s kvantnim nedeterminizmom itd. (prav tam).

Ule navaja naslednje razloge za priljubljenost kvantne mehanike v razmišljanjih o zavesti:

- kvantna fizika kot temeljna fizikalna teorija predstavlja – če seveda sprejemamo domnevo o naravnem izvoru zavesti – tudi temeljno teorijo zavesti;
- v primeru, da ne sprejmemo te predpostavke, pa je kvantna fizika morda še bolj mamljiva za razmisleke o zavesti. Ule navaja (dualistično usmerjena) mnenja nekaterih prominentnih kvantnih fizikov, da kvantna mehanika po svojem bistvu terja obstoj

zavestnih opazovalcev, da jo torej brez prisotnosti kake zavesti niti ne moremo adekvatno formulirati;

- v nasprotju z vsemi preostalimi naravoslovnimi teorijami kvanta mehanika (vsaj na videz) odstopa od determinizma in vzročne razlage pojavov ter dopušča nekatere sestavine, ki dopuščajo možnost svobodne volje – Ule pravi, da »se zdijo nekako ‘spiritualne’« (prav tam). Med temi sestavami so najbolj mikavno čudne načelni indeterminizem, načelo nedoločljivosti, močno celostna (holistična) narava kvantnomehanskih stanj, neločljivost opazovalca in opaženega (izmerjenega) kvantnega pojava, trenutni ali vsaj neznansko hitri »preskoki« iz nadvse koherentnih, tj. medsebojno usklajenih sprememb kvantnih objektov v kaotične procese, kvantna prepletenost in alokalnost (spremembe v fizikalnih stanjih objektov, ki izhajajo iz kakega skupnega kvantnega sistema, se dogajajo sočasno, ne glede na prostorsko oddaljenost med objekti, ali posegajo celo v prihodnost);
- enega od možnih razlogov za mikavnost kvantne fizike vidi Ule v tem, da kvantna mehanika s svojim neznansko prefinjenim matematičnim aparatom nenehno vzbuja vtis, da je nekako nepopolna, da jo je treba dodatno ‘tolmačiti’, ‘interpretirati’, pri tem pa je skorajda neizogibna določena mera antropomorfizma, torej interpretacije ob pomoči analogij iz človeškega mentalnega sveta. Marsikomu se zdi, da se skrivnostna kvantna mehanika lahko nasloni le na podobno skrivnosten pojav zavesti. Ne kvantne mehanike ne zavesti nikakor ne moremo zvesti ali vgraditi v ‘makrofizični’ svet, ki ga obvladuje klasična fizika, zato se ponuja domneva, da ena skrivnost lahko ‘pojasni’ drugo, če ne drugače, že s tem, ko ugotavljamo kake vzporednice med njima. (Ule, 2011: 68)

Sam bi dodal še en razlog: to so zaključki (ali celo »prisile«), do katerih nas vodijo nekatere kvantnomehanske lastnosti. Te so namreč izjemno podobne anatomiji našega doživljanja, kljub temu da so daleč stran od naših predstav o delovanju »zunanjega« sveta. Upam, da mi bo v naslednjem poglavju uspelo pokazati, da ta »razlog« ni tako spekulativen, kot se morda zdi.

Večina poskusov povezovanja zavesti in fizike prihaja iz nefizikalnih krogov. Večina fizikov se ne ukvarja z globljim pomenom enačb, ki jih uporabljajo. To še posebno velja v zadnjih desetletjih, odkar je prevladala interpretacija, da je mogoče efekt opazovalca (torej vlogo zavesti pri merjenju) pojasniti s tako imenovano kvantno dekoherenco – principom, ki govori o srečanju mikro- in makrosvetov, ne da bi za pojasnitev potreboval zavest. Kljub temu so nekateri fiziki prepričani, da je edini način, da se rešijo nekateri temeljni problemi, ki danes tarejo fiziko, razmislek o ontoloških osnovah. Večinoma se njihova razmišljanja vrtijo okoli vprašanja, kako bi lahko ob vseh čudnih zakonih kvantnega sveta ohranili vsaj minimalno različico realizma. Menim, da je razmislek o temeljnih predpostavkah vsekakor na mestu, in upam, da bomo kmalu lahko pričra poskusu fizikalne teorije, ki stopi v smer, v katero namigujejo kvantni razmisleki

– da se torej radikalno odreče realističnim predpostavkam. Morda bi bila Varelova ideja fenomenologizacije naravoslovja prava osnova?

V tem tekstu ne bom tako ambiciozen. Ne bom se dotikal ontoloških spekulacij, namesto tega se bom zadovoljil s primerjavo nekaterih kvantnofizikalnih vzorcev s fenomenološkimi. Ule nas svari pred nevarnostmi interpretacij kvantnih zakonov, predvsem pa opozarja na nevarnosti, v katere se spušča vsak, ki poskuša uporabljati spoznanja in dvome kvantne fizike na področju raziskovanja zavesti. Piše: »Zato se vsak, ki skuša pisati o tej tematiki, spušča na tanki led znanstveno še vzdržnih domnev, ki kaj hitro počí in se znajde v morju neobvladljivih spekulacij, kjer za skoraj vsako tezo o navedenih vprašanjih in problematiki sploh, ki jo kdo ima, najdemo prepričane zagovornike in prav tako prepričane nasprotnike, vendar zelo malo prepričljivih argumentov, zato pa toliko več lepo zvenečih prisposodob.« (Ule, 2011: 67)

Sam se povsem strinjam z Uletovimi opozorili in menim, da lahko »lepo zveneče metafore« kaj hitro zavedejo s tem, da ponudijo lažen občutek razumevanja, celo razlage. Kljub temu bom poskusil prav to. Kot nam je znano iz zgodovine kognitivne znanosti, je na tem interdisciplinarnem področju lahko dobra metafora izjemno koristna (kljub temu da ne podaja nujno razlage).

Opuščanje ločnice med opazovalcem in opazovanim

Večina fizikov pristaja na t. i. kopenhagenski »ukaz«, tj. »Bodite tiho in računajte« (*»Shut up and calculate«*) – gre za ugotovitev, da je nesmiselno razmišljati o ontologiji za kvantnimi pojavi, ki je očitno čudna in nedoumljiva. Kar je pomembno za fizike, je, da enačbe dobro pojasnjujejo meritve. Kopenhagensko interpretacijo lahko gledamo kot na prepoved razmišljanja fizikom o filozofskih (natančneje ontoloških) vprašanjih. Približno tako sta jo videla npr. Albert Einstein in David Bohm, ki sta večji del svojih karier porabila za boj proti tovrstnim interpretacijam. Večina fizikov sledi navodilu »Bodite tiho in računajte« s tem, da neartikulirano predpostavljajo realistično sliko sveta: zdi se jim, da merijo in raziskujejo *nekaj*, in to z zornega kota od-merjenja-neodvisnega opazovalca. Treba je poudariti, da ti fiziki *ne* sledijo Bohrovemu razumevanju kopenhagenske interpretacije. Bohr ni bil filozofsko naiven fizik, ki bi želel samo računati in mu ne bi bilo mar za širši pogled, nasprotno – intenzivno je študiral filozofijo, še posebno danskega filozofa Haraldja Høffdinga, od katerega je privzel navdih za nekatere predloge o tem, kako interpretirati formalizme kvantne fizike. Prepoved diskusije o ontologiji je bila zanj rezultat spoznanja o tem, da je opažena (*observed*) realnost edino, o čemer lahko kaj z gotovostjo povemo. (V kvantni fiziki je tako veliko bolj primerno govoriti o »observablah« (*observables*) namesto o meritvah.) To je ugotovitev, ki zveni zelo podobno kot Husserlovo spoznanje o primarnosti doživljanja in pomembnosti sprejemanja doživljanja, kot se kaže.

Na osnovi zgornje vzporednice bom poskušal zgraditi svoj predlog – raziskovati fiziko skozi observable in zavest skozi fenomenološke podatke, tj. skozi izkustvo, kot je dano. Govorimo torej o kvantnofizikalnih opažanjih, ki pa so morda tudi fenomenološka opažanja. Odpovedali smo se ontološki debati in se osredotočili na pregled epistemoloških vzorcev.

Iluzija toka zavesti ali toka dogodkov?

Dan Dennet in pozneje Susan Blackmore slavno zanikata intuicijo Williama Jamesa o obstoju toka zavesti. V Dennettovem modelu mnogoterih osnutkov (*multiple drafts model*) »ni fiksnih dejstev o toku zavesti, ki so neodvisna od posameznih preverjanj« (Dennett, 1993: 138). Tako kot Dennett tudi Blackmorova (2002) izpostavi, da v odsotnosti preverjanja ni potrebe po kategorizaciji mentalnih procesov v zavedne in nezavedne. Odgovor na to, »kako je biti«, obstaja le, ko se po le-tem vprašamo. Samo poizvedovanje je tisto, kar ustvari občutek toka zavesti. Introspekcijo tu vidimo kot poizvedovanje po potencialnosti ali – da začnem z uporabo fizikalne metafore – verjetnostni oblak izkustva, ki oblikuje rezultat: subjektivno prepričanje o izkustvu. To ni tako daleč od kvantne verjetnostne funkcije, ki se le kristalizira v konkretnost, ko po njej poizvedujemo (izvedemo meritev).

Merjenje, introspekcija, poizvedovanje

Kljub vrnitvi introspekcije na znanstveni zemljevid (Barinaga, 2003), je njen status v znanosti še nejasen. Pojmovanje introspekcije in vrednotenje njene zanesljivosti je tesno vezano na teoretično ozadje posameznih raziskovalcev. Kot opozarjata Bitbol in Petitmengin (2013b), je mnogo sporov o veljavnosti introspekcije povzročenih zaradi nerazčiščenih pojmov in neprimerne epistemološke osnove. Kljub temu nekaterih problemov introspekcije ne moremo odpraviti tako zlahka. Na tem mestu povzemam nekatere od za pričujočo razpravo zanimivih ugovorov, ki jih izpostavljajo na primer Petitmengin in Bitbol (2013b), Chalmers (2004) ter Wooffitt in Holt (2011).

- **Neponovljivost in nepreverljivost.** Z introspekcijo pridobljeno znanje o doživljanju je dostopno le subjektu, obenem pa je vsako doživljanje edinstveno in ga ni mogoče reproducirati niti medosebno niti ga ne more reproducirati subjekt, ki ga je izkusil. Rezultatov introspekcije zato ni mogoče primerjati z objektivnimi podatki in vrednotiti na osnovi zunanjih referenc.
- **Ločnica med subjektom in objektom (*subject-object split*).** Pri introspekciji se zabriše ločnica med subjektom in objektom. Krožne raziskovalne situacije, v kateri opazovalec opazuje samega sebe, v znanosti nismo vajeni.
- **Popačenje doživljanja z dejanjem introspekcije.** Introspekcija lahko spremeni doživljanje, po katerem naj bi segala, in sicer na več načinov. Po eni strani dejanje introspekcije modificira potek in naravo doživljanja, o katerih naj bi poročali. Hkrati so spraševanje po doživljanju, opazovanje doživljanja in že sočasna interpretacija dobljenih odgovorov tesno povezani z implicitnimi teorijami in pričakovanji

subjekta. Pomemben vpliv na rezultate introspekcije ima dejstvo, da poročanje o doživljanju večinoma poteka v verbalni obliki. Temu dejavniku se bom podrobneje posvetil v drugem delu članka.

Predvsem zadnja dva problema izhajata iz ideje introspekcije, v kateri subjekt drugostopenjsko spremlja (*monitors*) od akta introspekcije ločen mentalni proces prve stopnje. Menimo, da taka razdelitev doživljajskega polja – npr. na zavest in metazavest (Schooler, 2002) – ni v skladu s procesom introspekcije, kakršen je v resnici. Bitbol in Petitmengin (2013b) opozarjata, da je predstava o introspekciji kot opazovanju doživljanja utemeljena na dualistični razdelitvi sveta na »zunanj« in »notranji« del, po kateri naj bi introspekcija spremljala notranje dogajanje tako, kot naravne znanosti spremljajo zunanjega. V drugačnem epistemološkem okvirju, ki ne privzema dualističnih in reprezentacionalističnih predpostavk o introspekciji, se problema razdelitve na subjekt in objekt ter popačitve doživljanja prevedeta na ustreznejše pomisleke.

Pri svoji definiciji introspekcije se bom izognil omenjenim ločnicam in introspekcije ne bom obravnaval kot razdelitve doživljajskega polja subjekta, ki bi z enim delom zavesti opazoval njen drugi del (objekt). Nasprotno – introspekcijo o preteklem doživljanju, podobno kot Bitbol in Petitmengin (2013b), pojmem kot *samostojno novo doživljanje* in ne kot pasivno reprodukcijo delov izkustva, ki bi obstajali sami po sebi, neodvisno od introspekcije (*an sich*). Reenakcija izkustva iz preteklosti je aktiven proces, ki ustvari novo doživljanje.

Pri razmišljanju o doživljanju se je težko izogniti objektivnemu pogledu, ki predpostavlja obstoj od opazovanja neodvisnih doživljajskih pojavov. Od tod izvira želja, da bi proučevali doživljanje samo po sebi (*an sich*) in se izognili kvarjenju rezultatov opazovanja. Iz takega pojmovanja izhajajo najbolj znane kritike introspekcije: od slavne trditve Nisbetta in Wilsona (1977), da imamo ljudje skrajno omejen vpogled v svoje mentalne procese in o njih poročamo le na osnovi splošnih prepričanj in teorij, do bolj nedavnih opozoril o precenjevanju vrednosti introspekcije pri vsakodnevnih sodbah (Pronin, 2009) in opisovanju vzrokov za odločitve (Johansson et al., 2006). Če introspekcijo – kot v zgoraj opisani definiciji – pojmemo kot povsem samostojno doživljanje, taki ugovori izgubijo veljavo, saj prepričanja o preteklem doživljanju ne moremo več primerjati z od introspekcije neodvisnim doživljanjem samim po sebi.

V nasprotju z v psihologiji uveljavljenim prepričanjem o nezanesljivosti introspekcije menim, da ima introspekcija (v primerjavi z drugimi pristopi k proučevanju duševnosti in sveta) poseben spoznavni status, vendar ta ni utemeljen v njeni povedni vrednosti za zagotavljanje natančnega opisa duševnosti. Poseben status introspekcije izvira iz edinstvenosti njene namere opustiti vsakodnevne teorije in prepričanja o doživljanju. Edmund Husserl je celoto predpostavk in teorij, skozi katere vsakdanje vidimo svet, zaobjel z izrazom naravna naravnost. Bistvo zrenja doživljanja je po Husserlu dajanje v oklepaj naravne naravnosti in dojemanje doživljanja v čisti obliki. Husserl se je upiral

izrazu introspekcija, ki so ga v njegovem času v svojih laboratorijskih študijah uporabljali eksperimentalni psihologi; fenomenološki način motrenja doživljanja je poimenoval fenomenološka redukcija. Danes so Husserlove metodološke smernice široko sprejete v raziskovanju doživljanja in med raziskovalci duševnosti, vključno z nami; besedo introspekcija pogosto uporabljajo tudi v smislu fenomenološke redukcije (denimo Depraz, Varela in Vermersch, 2003). Navedeni avtorji za isti proces predlagajo izraz »gesta zavedanja« (*gesture of becoming aware*), ki je morda še najbolj primeren za opisovanje doživljanja v čisti obliki, brez interpretacij in teorij.

Podobno kot Husserl menim, da je zrenje doživljanja posebna doživljajska zmožnost. V procesu introspekcije, kot jo pojmujejo mi, si subjekt prizadeva zanemariti prizmo predpostavk naravne naravnosti in s tem naivni pogled na izkustvo pretvoriti v reflektivnega (Varela, 1996). Dejanje introspekcije kot tako torej ni, kot dojemajo številni raziskovalci, drugonivojski (*second-order*) dodatek doživljanju ali njegova motnja, temveč novo, drugačno doživljanje, v katerem je naravna naravnost postavljena v oklepaj. Z odstranjevanjem interpretacij, ki so prej zastirale bolj jasen stik z doživljanjem, se to razjasni šele skozi akt introspekcije.

Soodvisnost pridobljenih doživljajskih podatkov in procesa, s katerim jih pridobivamo, je analogna situaciji iz kvantne mehanike, v kateri za delec, ki ga želimo meritvi, pred meritvijo poznamo le porazdelitev verjetnosti stanj, v katerih bi se lahko nahajal. Šele dejanje meritve povzroči t. i. kolaps valovne funkcije, v katerem izmed vseh verjetnih stanj ostane le določeno: delec se tako na nek način »zgodí« šele ob meritvi. Zaradi take neločljivosti merjenega fenomena od akta meritve je Niels Bohr (v: Bitbol in Petitmengin, 2013b) predlagal, da je idejo o kvantnomehanski meritvi, ki moti merjeni fenomen, ustrežneje zamenjati s predstavo, v kateri pogoji merjenja ta fenomen sodefinirajo: meritev tako fenomena ne popači, temveč ga sodoloča. Z našo definicijo introspekcije podobno zavračamo dojemanje doživljajskih podatkov kot nečesa, kar obstaja samo po sebi in je lahko pokvarjeno z dejanjem introspekcije. Nasprotno: status takih podatkov je utemeljen v samem procesu introspekcije. Ugovori, da introspekcija popači doživljajske podatke, tako izgubijo veljavo: akt introspekcije namreč sodoloča doživljanje.

Dvajset (ali več) vprašanj

Poskusimo povzeti opisani proces kristalizacije prepričanja o preteklem doživljanju. Lahko se strinjamo z Bitbolom in Petitmenginovo (2013a: 275), ki govorita o »iterativni naravi uresničevanja evokacije doživljanja«. Povedali smo tudi, da doživljajska kategorija iskanja korespondence notranje validira proces oziroma vsako fazo le-tega. Tako lahko z doživljanjem primerjamo »prepoznavo elementov, ki jih je podoživljanje privedlo na plan«, in »občutek očitnosti«, ki ju opisujeta ista avtorja.

Faze v procesu, kot jih opisujeta Bitbol in Petitmengin (2013a), se nekoliko razlikujejo, vendar ne bistveno in ne v opisu skupne strukture akta. Lahko bi dejal, da gre za iterativno in samonanašajoče izmenjevanje »spraševanja« in »odgovaranja«.

Spraševanje oziroma preverjanje – kot sem poskušal pokazati, je preverjanje povezano z doživljajsko gesto, ki sem jo poimenoval namera. Gledano »od zunaj« ga lahko povežemo z razumevanjem komunikacijske situacije in konceptualnim okvirom, glede na katerega so oblikovana pričakovanja, ki usmerijo pozornost v določeno področje še ne artikuliranega »oblaka« srži (občutka, da imam odgovor na voljo). Ko poskušamo doživljanje artikulirati, proces artikulacije igra še posebej močno vlogo pri ožanju in usmerjevanju polja punktuacije.

Odgovor – če smo zavzeli introspekcijsko pozicijo (*attitude*), torej poskus zrenja doživljanja, kot se kaže, kot to priporoča strategija fenomenološke redukcije, je to pasivna faza, ki jo doživljamo kot čakanje in pobiranje sadov preverjanja. Odgovor vpliva na naslednji korak preverjanja. Kar smo z njim izklesali, določi spekter možnosti za nadaljnje preizpraševanje.

Bitbol in Petitmengin s pridom uporabita Bohrov opis kvantnomehanskih entitet za opis introspekcije. Z analogijo kvantnih entitet, torej kot sklopa meritve in merjenega, sem pomagal razložiti, zakaj je nesmiselno ločevati »resnično« doživljanje, ki ga opazujem, od akta opazovanja. To primerjavo lahko razširimo. Meritev v kvantni mehaniki povzroči tako imenovani kolaps valovne funkcije. Kolaps iz stanja, kjer je znana samo verjetnostna porazdelitev za posamezna stanja, v katerih bi se lahko raziskovani fenomen nahajal, izbere enega izmed teh stanj in ga spremeni iz verjetnosti v konkretnost, prav tako kot vprašanje oziroma preverjanje punktuira del oblaka srži in pripelje do možnega odgovora. V kvantni mehaniki zaradi Schroedingerjevega principa nedoločenosti vemo, da o opazovani entiteti nikoli ne moremo izvedeti vsega. Odločiti se moramo, ali bomo merili lastnosti delca ali vala. Če se odločimo za eno (npr. lega), jo lahko izmerimo zelo natančno, vendar na račun druge (npr. gibalna količina), o kateri v takem primeru ne moremo ničesar izvedeti. Lahko pa izmerimo obe hkrati, vendar zelo nenatančno. Analogija z gesto zavedanja se zdi očitna: vprašanje določa odgovor. Preverjanje določa, oziroma bolje – soustvarja končno prepričanje o (preteklem) doživljanju.

Znani fizik John Archibald Wheeler je opisal proces kolapsa valovne funkcije z metaforo igre »20 vprašanj«. Igra »20 vprašanj« se začne s tem, da eden izmed udeležencev (recimo mu spraševalec) zapusti sobo. Preostali si izberejo predmet, osebo, žival ipd. Naloga spraševalca je odkriti, kaj so si drugi udeleženci izbrali. Na voljo ima dvajset vprašanj, s katerimi poskuša zmanjšati možnosti za to, kaj je iskani objekt. Menim, da ista metafora odlično opisuje iterativni, samonanašajoč proces tvorbe prepričanja o (preteklem) doživljanju, a z malim dodatkom: ko je spraševalec zunaj, si udeleženci ne izberejo objekta. Igra poteka enako kot prej. Spraševalec – v dobri veri, da nekje v glavah preostalih udeležencev obstaja iskani objekt – postavlja vprašanja in tako oži prostor možnih zaključkov igre. Udeleženci so zavezani, da upoštevajo vse prejšnje odgovore – vsak naslednji odgovor mora biti skladen z vsemi dosedanjimi. Končni odgovor se torej

udejanji skozi izmenjujočo igro vprašanj in odgovorov. Vsako vprašanje sodoloča odgovor, vsak odgovor omeji množico možnih vprašanj. Proces včasih privede do trenutka, ko je možna samo ena entiteta, včasih pa ne in odgovor ostane »v zraku«.

Govoriti o odgovoru samem na sebi, ki bi obstajal pred začetkom spraševanja, nima smisla. Z Garfieldovimi (1989, v Bitbol in Petitmengin, 2013a: 270) besedami: »Opazovalna, časovna in interpretativna popačenja lahko imenujemo 'popačenja' le v odnosu do izkustva, kot je na sebi, pred kakršnim koli poskusom opazovanja, lovljenja in interpretiranja. Z drugimi besedami, predhodni ugovori temeljijo na eni od različic mita o 'danem'.«

Kljub opustitvi predstave o »danem« doživljanju, smo, spet podobno kot v kvantni mehaniki, ves čas ujeti v dialektiko, ki vznikna »med (a) dejansko neločljivostjo in (b) domnevno nujnostjo ločevanja med subjektom in objektom.« (Bitbol in Petitmengin, 2013a: 270)

Zdi se, da ta proces iterativnega, samonanašajočega udejanjenja lahko fraktalno znamo na več ravneh, zanko spraševanja-odgovarjanja lahko spremljamo do infinitezimalno malih doživljajskih trenutkov, kjer se oba pola zlijeta. Postavlja se vprašanje, ali je ločevanje med obema poloma fenomenološko ustrezno. Morda je nihanje med pozicijo opazovalca svojega lastnega doživljanja in pozicijo vrženosti v doživljanje, kakršno pač že je, posledica naravne naravnosti in bi vztrajna vadba fenomenološke redukcije prej ali slej takšno perspektivo postavila v oklepaj. Podobno kot so bili fiziki prisiljeni skovati novo entiteto val-delec, bi morda morala tudi fenomenološka praksa gledati na svoje produkte kot na preizkušanje-opazovanje.

In končno se moramo vprašati – če smo se odpovedali ideji raziskovanja »danega« izkustva, kaj potem lahko spoznamo s prakso introspekcije? Skupaj z Varelo (1996) lahko spekuliramo, da bi sistematično urjenje fenomenološke redukcije lahko pripeljalo do spoznanja doživljajskih invariant, ki so morda zelo drugačne od naivne, poljudno psihološke razdelitve, ki jo uporabljamo danes. Morda bi takšno raziskovanje jasno opredelilo bolj ustrezne kategorije za opisovanje doživljanja (kot npr. preizkušanje-opazovanje), morda bi nas pripeljalo do uvidov v doživljajsko dinamiko vznikanja *lebenswelta*? In paradoksalno: morda bomo ob vztrajnem raziskovanju introspekcije spoznali, kaj lahko spoznamo s prakso introspekcije.

Zaključek

Namen tega članka je predstaviti možnost nove metafore za raziskovanje zavesti. Primerjal sem (nekatero) kopenhagenske interpretacije nenavadnih posledic sprejemanja kvantnega formalizma s (prav tako neintuitivnimi) karakteristikami introspekcije. Članek si za izhodišče zastavi kvantni diskurz, a prav tako bi lahko začel z druge, fenomenološke strani. V tem duhu zaključujem s citatom Zahavija, v katerem povzame Husserlovo pozicijo:

Pogosto je bila predpostavka, da nam bo boljše razumevanje fizičnega sveta omogočilo razumevanje zavesti, in le redko, da nam bi boljše razumevanje zavesti morda omogočilo boljše razumevanje, kaj pomeni, da je nekaj realno. A eden od razlogov,

zakaj je teorija intencionalnosti tako pogosto zavzela centralno pozicijo v fenomenološkem razmišljanju, je prav v tem, ker naj bi nam študija o usmerjenosti zavesti v svet podala uvide ne le v strukturo subjektivnosti, ampak tudi v naravo objektivnosti. Da je nekaj takega kot zavesten približek sveta možno, nam ne pove le nekaj o zavesti, ampak tudi o svetu. (Zahavi, 2004: 336)

Kot rečeno, je občutek, da bi svet kvantne mehanike lahko bistveno prispeval k dešifriranju sveta zavesti, zelo razširjen – tako pri filozofih kot pri fizikih. Vprašanje je – kaj pa če smo morda iskali na napačnem horizontu? Kaj če je uporabnost kvantnomehanskih uvidov v odkritju novega vzorca delovanja (oziroma bolje – vzorca spoznavanja)? Vzorca, ki ga lahko uporabimo tudi na drugih področjih, ki si s kvantno mehaniko delijo njeno najbolj čudno lastnost: intrinzično povezavo vprašanja in odgovora, merjenja in rezultata meritve.

Literatura

- Barinaga, M. (2003). »Buddhism and neuroscience: Studying the well trained mind«. *Science*, 302, str. 44–46.
- Bitbol, M. in Petitmengin, C. (2013a). »A defense of introspection from within«. *Constructivist Foundations*, 8 (3), str. 269–279.
- Bitbol, M. in Petitmengin, C. (2013b). »On the possibility and reality of introspection«. *Kairos*, 6, str. 173–198.
- Blackmore, S. (2002). »There is no Stream of Consciousness. What is all this? What is all this stuff around me; this stream of experiences that I seem to be having all the time?«. *Journal of Consciousness Studies*, 9 (5–6), str. 17–28.
- Chalmers, D. J. (2004). »How can we construct a science of consciousness«. *The cognitive neurosciences*, III, str. 1111–1119.
- Dennett, D. C. (1993). *Consciousness explained*. London: Penguin UK.
- Depraz, N., Varela, F. J. in Vermersch, P. (ur.) (2003). *On becoming aware: A pragmatics of experiencing* (Vol. 43). Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Garfield, J. L. (1989). »The myth of Jones and the mirror of nature: Reflections on introspection«. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, str. 1–26.
- Husserl, E. (1982). *General introduction to a pure phenomenology*. Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Johansson, P., Hall, L., Sikström, S., Tärning, B. in Lind, A. (2006). »How something can be said about telling more than we can know: on choice blindness and introspection«. *Consciousness and cognition*, 15 (4), str. 673–692.
- Kordeš, U. (2015). »A better metaphor for understanding consciousness?«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 525–533.
- Nisbett, R. E. in Wilson, T. D. (1977). »Telling more than we can know – verbal reports on mental processes«. *Psychological review*, 84 (3), str. 231.
- Petitot, J. (1999). *Naturalizing phenomenology: Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*. Stanford: Stanford University Press.

- Pronin, E. (2009). »The introspection illusion«. *Advances in experimental social psychology*, 41, str. 1–67.
- Roy, J. M., Petitot, J., Pachoud, B. in Varela, F. J. (1999) »Beyond the gap: An introduction to naturalizing phenomenology«. V Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. in Roy, J. M. (ur.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press.
- Schooler, J. W. (2002). »Re-representing consciousness Dissociations between experience and meta-consciousness«. *Trends in cognitive sciences*, 6 (8), str. 339–344.
- Ule, A. (2011). »O kvantnomehanskem modelu zavesti«. *Poligrafi*, 16 (63–64), str. 67–98.
- Varela, F. J. (1996). »Neurophenomenology: A methodological remedy for the hard problem«. *Journal of consciousness studies*, 3 (4), str. 330–349.
- Wooffitt, R. in Holt, N. (2011). *Looking in and speaking out: introspection, consciousness, communication*. Bedfordshire: Andrews UK Limited.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2004). »Phenomenology and the project of naturalization«. *Phenomenology and the cognitive sciences*, 3 (4), str. 331–347.

Naturalizacija fenomenologije in nekatere posledice za kognitivno znanost

Toma Strle

Pedagoška fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

V prispevku bom izhajal iz stališča, da je izkustvena perspektiva organizmov nereduktibilna na vedenje ter dogodke in procese v možganih. Kognitivna znanost, ki se osredotoča predvsem na raziskovanje takšnih tretjeosebnihih vidikov duševnosti, tako podaja nepopolno (in potencialno napačno) podobo duševnosti. Eden od zanimivih predlogov, kako naj kognitivno znanost dopolnimo s sistematičnim raziskovanjem izkustva, je uporaba fenomenološke »metode« (predvsem Husserlove ideje fenomenološke redukcije) v empirični znanosti o duševnosti (t. i. naturalizacija fenomenologije). Takšno povezovanje pa seveda ni brez težav, saj govorimo o stiku objektivistične, naturalistične znanosti in transcendentalne fenomenologije, ki temelji na prepričanju, da je izkustvo (oz. zavest) primarno, da je tudi *sine qua non* znanstvenega spoznanja, zanikanju metafizičnega realizma ipd. V prispevku se bom vprašal, ali je takšno povezovanje glede na radikalno drugačno držo (kognitivne) znanosti in fenomenologije do sveta, izkustva in samega spoznavanja sploh možno. Predstavil bom Varelin predlog takšnega povezovanja (neurofenomenologijo, predvsem njen fenomenološki vidik) in zagovarjal stališče, da je takšno združevanje možno le ob spremembi vsakdanjega in znanstvenega razumevanja narave in zavesti.

Gljučne besede: enaktivizem, fenomenologija, kognitivna znanost, naturalizacija fenomenologije, nereduktibilnost izkustva

Naturalizing Phenomenology and Some Implications for Cognitive Science – Abstract

In the paper, I claim that experience is irreducible to behavior and events or processes in the brain. Cognitive science, which mainly focuses on researching such third-person aspects of the mind, is from this perspective incomplete and potentially leads to an erroneous understanding of the mind. One of the proposals of how to “enrich” cognitive science with systematic research of experience is to combine phenomenology (especially Husserl’s “method” of phenomenological reduction) and empirical cognitive science (i.e. the project of the naturalization of phenomenology). However, such an “alliance” is, of course, troublesome since we are attempting to combine objectivistic and naturalistic science with transcendental phenomenology which upholds the view that experience (consciousness) is primary, considers itself the *sine qua non* of scientific knowledge, denies metaphysical realism, and so forth. In light of the radically different attitude of (cognitive) science and phenomenology towards the world, experience and knowledge itself, I ask whether such an alliance is even possible. I present Varela’s

proposal of such a marriage (neurophenomenology with emphasis on its phenomenological aspect), and argue that it is, indeed, possible, but only insofar as we are willing to transform our everyday and scientific views and understanding of nature and consciousness.

Keywords: enactivism, phenomenology, cognitive science, naturalizing phenomenology, irreducibility of experience

Kognitivna znanost in izkustvo

V sodobni empirični kognitivni znanosti še vedno prevladuje prepričanje, da moramo duševnost¹ proučevati na čim bolj objektivni, kolikor je le mogoče, tretjeoseben način – kot nekakšen objekt, ki je ločen od subjekta in njegove prvoosebne izkustvene perspektive. Eden od razlogov za takšno držo morda leži v prepričanju, da so »prave« znanosti² tiste znanosti, ki proučujejo objektivno resničnost oz. »entitete resničnosti«, ki obstajajo zunaj in neodvisno od subjekta.

Slednje po Brinkmannu (2005) spadajo v kategorijo naravnih vrst (*natural kinds*) in kot take na primer niso odvisne od diskurza, opisov, ki jim jih pripisujemo, kulturnega konteksta ipd. Obratno večina entitet, ki jih po Brinkmannu proučuje psihologija (npr. depresijo ali učenje), spada v kategorijo človeških vrst (*human kinds*) in jih kot take lahko razumemo le v kontekstu določenega diskurza; te so odvisne od opisov, ki jim jih pripisujemo, kulturnega konteksta itd. Skratka človeške vrste so »entitete«, ki so odvisne od opazovalca in njegove relacije do strukture, v katero je vpet, ki jo opisuje, spoznava in tako so-konstituira.³ Človeških vrst torej ne moremo pojmovati in raziskovati kot nekakšnih objektov, ločenih od subjekta in njegove prvoosebne (in družbene) perspektive. V tem smislu dozdevno objektivne tretjeosebne metode prevladujočega dela sodobne kognitivne znanosti niso ustrezne za raziskovanje in razumevanje »entitet«, ki so po svoji »naravi« bistveno tudi subjektivne, odvisne od subjekta, ki jih opisuje, razumeva ali razlaga; ki so bistveno tudi »entitete« za nekoga (kot so denimo depresija in čustva; glej tudi nadaljevanje).

Večji del sodobne kognitivne znanosti se po mojem prepričanju strinja s tem, da so nekateri vidiki duševnosti bistveno tudi izkustveni in jih iz razlag duševnosti ni mogoče eliminirati (glej na primer sodobne opredelitve čustev, ki skoraj vse vključujejo zavestne občutke kot konstitutiven element čustev, npr. Izard, 2010), a jih v veliki meri še vedno poskuša proučevati na čim bolj tretjeoseben, dozdevno bolj objektivni način, nezamazan z izkustveno perspektivo subjektov (to denimo drži celo za zavedanje, npr. Persaud, McLeod in Cowey, 2007).

1 Z izrazom duševnost imam v mislih angleški *mind*.

2 Pri tem v mislih nimam kvantne mehanike, ki ima radikalno drugačne ontološke in epistemološke predpostavke o resničnosti kot klasična fizika oz. znanost in je v tem morda bolj podobna nekaterim prvoosebnim pristopom kot sodobni objektivistični kognitivni znanosti (glej npr. Bitbol in Petitngin, 2013).

3 Brinkmann (2005) tega sicer eksplicitno ne trdi, vendar to po mojem prepričanju sledi iz njegovega razločka.

Kognitivna znanost je s svojo težnjo po objektivizirani duševnosti – čeprav so notranji mentalni procesi in dogodki postali njen *explanandum* – ostala podobna behaviorizmu. Tulving takšno raziskovalno naravnost izrazi z naslednjimi besedami: »Mentalni procesi, s katerimi so novo nastali kognitivni znanstveniki začeli polniti ‚črno škatlo‘, so bili bolj abstrakcije opazovalcev kot pa zavestno izkustvo posameznikov. To proučevanje duševnosti s tretjeosebnega vidika se v tem smislu ni močno razlikovalo od osnovnih pogledov behavioristov.« (Tulving, 1996: viii)

Po drugi strani je duševnost neizogibno tudi zavestna, izkustvena, subjektivna, kar lepo izrazi Chalmers:

Zares težek problem zavesti je problem *izkustva*. Kadar mislimo in zaznavamo, ni prisoten le trušč procesiranja informacij, temveč tudi subjektivni vidik. Kot je izpostavil Nagel (1990), obstaja nekaj takega, kot je biti zavestni organizem. Ta subjektivni vidik je izkustvo. /... / Nobenega dvoma ni, da so nekateri organizmi deležni izkustev. To, kar nas bega, je, kako je to mogoče. /.../ Kako naj pojasnimo, da obstaja nekaj takega, kot je imeti duševno podobo ali izkušati čustvo? Čeprav obstaja splošni konsenz, da se izkustva porajajo iz fizične osnove, nimamo nobene razlage, zakaj in kako do tega pride. Zakaj naj bi fizično procesiranje informacij vzbudilo bogato notranje življenje? Z objektivnega vidika se zdi to nerazumno, in vendar vidimo, da je tako. (Chalmers, 2013: 62–63)

Prevladujoči del sodobne kognitivne znanosti zaradi svoje domnevno objektivne drže do mentalnega tako večinoma ignorira izkustven, subjektiven vidik duševnosti in tako iz svojih razlag in teorij izpušča precejšnji del tega, kar želi pojasniti. Kot taka je kognitivna znanost zgolj teorija o tem, kaj se dogaja v duševnosti, ne da bi bila teorija o tem, kako je biti ta duševnost (Roy, Petitot, Pachoud in Varela, 1999: 7). Kognitivna znanost v tem smislu podaja nepopolno (in potencialno napačno) podobo duševnosti.⁴

Zgornjega se počasi zaveda vedno več raziskovalcev, ki poskušajo razumeti duševnost.⁵ V kognitivni znanosti je namreč mogoče zaznati trend uporabe prvoosebni raziskovalnih metod, ki omogočajo bolj veljavno raziskovanje izkustva (glej npr. Heavey in Hurlburt, 2008; Hurlburt, Alderson-Day, Kühn in Fernyhough, 2016; Lutz, Lachaux, Martinerie in Varela, 2002; Petitmengin et al., 2013) kot klasične metode introspektionistov (glej npr. Bitbol in Petitmengin, 2013), ki sta jih na primer kritizirala Nisbett in Wilson (1977)⁶.

4 Namen preostanka besedila ni pokazati, da je izkustvo konstitutiven in neodtujljiv vidik duševnosti. To bom, sledeč Uletu (npr. 2012; 2015) in drugim (npr. Chalmers, 2013; Nagel, 1974; Strle, 2013; 2016a; 2016b; Varela, 2013), od tu naprej predpostavil.

5 Res je, da kognitivna znanost postaja vedno bolj odprta za prvoosebne metode in pristope, vendar po moji oceni to še vedno drži za manjši del sodobne kognitivne znanosti.

6 Odmevna kritika introspekcije Nisbetta in Wilsona (1977) denimo trdi, da do višjih kognitivnih procesov nimamo introspektivnega dostopa. Po njunem prepričanju poročila subjektov niso osnovana na znanju o notranjih mentalnih

Vendar je treba poudariti, da združevanje prvoosebni in tretjeosebni pristopov k raziskovanju duševnosti predstavlja trd oreh za raziskovalce, še posebno v kontekstu združevanja empirične kognitivne znanosti in transcendentalne fenomenologije. Vidike le-tega bom predstavil v nadaljevanju.

Naturalizacija fenomenologije: razkol med naravno in fenomenološko držo

Eden od zanimivih predlogov, kako naj kognitivni znanosti omogočimo, da bo postala tudi teorija o tem, kako je biti duševnost, je vključitev fenomenološke »metode« (predvsem Husserlove ideje fenomenološke redukcije) v empirično kognitivno znanost (za pregled glej npr. Gallagher in Zahavi, 2012; Zahavi, 2004). Povezovanje empirične (kognitivne) znanosti in fenomenologije pa seveda ni brez težav, saj govorimo o stiku znanosti, ki poskuša biti objektivna in tretjeosebna, ki v splošnem sprejema predpostavko metafizičnega realizma⁷ (in s tem delitev realnosti na objektivni in subjektivni »svet«), ter fenomenologije, ki je v osnovi (vsaj po Husserlu) transcendentalna, antinaturalistična veda, ki temelji na prepričanju, da je izkustvo (oz. zavest) primarno (je npr. tudi *sine qua non* znanstvenega početja), na ostri kritiki metafizičnega realizma ipd.

Zahavi (2004) predlaga štiri možne odnose sodobne empirične znanosti in fenomenologije. Prva možnost je trditev, da empirična znanost ne potrebuje fenomenologije (za nekatere razloge za to glej prvi del članka).

Druga možnost je trditev, da fenomenologija kot transcendentalna veda o osnovnih strukturah zavesti ne potrebuje empirične znanosti. Le-ta ne igra nobene vloge v fenomenološkem projektu. Odnos med fenomenologijo in empirično znanostjo je zgolj enosmeren: vloga fenomenologije v empirični znanosti je, da le-to zamejuje s svojimi ugotovitvami.

Tretja možnost je trditev, da obstajata dve obliki fenomenologije: transcendentalna fenomenologija in fenomenološka psihologija. Po Zahaviju (2004) je cilj transcendentalne fenomenologije (vsaj Husserlove) veliko bolj ambiciozen kot cilj fenomenološke psihologije. V grobem transcendentalna fenomenologija kot filozofsko početje pojmuje (in spoznava) zavest in njene osnovne strukture kot pogoj možnosti vsakršnega partikularnega izkustva, pomena, resnice, spoznanja. A takšno spoznavanje zavesti zahteva drugačno držo (zavesti) do sveta in izkustva. Prvi in bistven korak na poti k spoznanju osnovnih struktur zavesti⁸ je dajanje v oklepaj (*epoché*) naravne držo/naravnosti,

procesih in stanjih (nekakšnem notranjem vpogledu), ampak na *a priornih*, implicitnih in po navadi zmotnih vzročnih teorijah ali presojah o tem, kaj se dogaja med dražljajem in odzivom. Posledično so subjektivna poročila o mentalnih procesih večinoma zgolj napačne racionalizacije in izmišljije, če pa so že pravilne, gre to pripisati naključju.

7 Teza, da »objekti, lastnosti in relacije, ki jih vsebuje svet, obstajajo neodvisno od našega mišljenja o njih ali našega zaznavanja«. (Khlentzos, 2016)

8 V besedilu se ne bom posvečal nadaljnjim vidikom fenomenološke metode (glej npr. Gallagher in Zahavi, 2012; Luft, 2012).

tj. predstave/predpostavke o obstoju objektivnega, zunanjega sveta, ki obstaja neodvisno nekje zunaj subjekta (drže, ki jo kognitivna znanost v veliki meri⁹ implicitno ali eksplicitno sprejema in udejanja). S tem ni mišljeno, da je treba naravno držo enkrat za vselej dati v oklepaj, ampak je to, v spoznavanju zavesti, treba vseskozi dosegati/živeti. V tem smislu je transcendentalna fenomenologija kot veda o pogojih možnosti samih temeljev spoznanja in s tem tudi znanstvenega mišljenja in raziskovanja antinaturalistična (tudi v širšem ontološkem smislu, saj mora po mojem prepričanju dajati – oz. vsaj poskušati dajati – v oklepaj tudi teoretske razločke o tem, kaj je naravno/nadnaravno in kaj ni; glej tudi zaključek). Po drugi strani fenomenološka psihologija, ki, čeprav jemlje prvoosebno perspektivo resno, ostaja znotraj naravne drže. Kot takšno jo Husserl (po Zahaviju, 2004) razume kot empirično znanost o duševnem življenju, ki pa ga razumeva in poskuša spoznavati kot nekakšen objekt (kot neko realno entiteto v naravnem svetu, ki je ločen od subjekta). V tem tretjem smislu naturalizacija fenomenologije implicira, da se odredimo fenomenologiji kot transcendentalnemu projektu.

Četrta možna pot naturalizacije fenomenologije pa je po Zahaviju (2004) trditve, da lahko sama transcendentalna fenomenologija stopi v ploden dialog z empirično znanostjo in morda celo doprinese h projektu naturalizacije. Vendar takšna oblika naturalizacije po Zahaviju implicira (menim, da pravilno) tako preoblikovanje pojmovanja transcendentalne fenomenologije kot tudi preobrazbo samega pojma naturalizacije ter našega vsakdanjega (in znanstvenega) razumevanja sveta in zavesti.

Nevrofenomenologija in nujnost spremembe razumevanja sveta in zavesti

Eden od poskusov združevanja fenomenologije in kognitivne znanosti je Varelin (2013) nevrofenomenološki program. Gre za predlog, ki je relativno blizu četrti možnosti naturalizacije fenomenologije,¹⁰ saj vsaj do določene mere poskuša ohraniti transcendentalni status fenomenologije (na primer ne odstopa od stališča, da je izkustvo primarno in zavest pojmuje kot nerazdružljivo povezano s tem, na kar se nanaša), obenem pa zagovarja spremenjen pogled/držo do zavesti in sveta ter ga ne pojmuje več kot nekakšnega objekta, ki obstaja zunaj in neodvisno od opazovalca (za bolj podrobno analizo slednjega glej Varela, Thompson in Rosch, 1993).

Varela s pojmom nevrofenomenologija označuje »poskus združitve sodobne kognitivne znanosti in *discipliniranega pristopa* k človeškemu izkustvu« in trdi, »da nam na tej točki ne morejo pomagati ne delne empirične korelacije ne gola teoretična načela. Kar potrebujemo, je obrat k sistematičnemu raziskovanju edine povezave med duhom in zavestjo,

9 Pri tem imam v mislih klasično kognitivno znanost in ne na primer enaktivizma Varela, Thompsona in Roscheve (1993), ki se takšni drži poskuša izogniti.

10 Le-ta je, če želimo fenomenologijo in njeno vključevanje v empirično znanost vzeti resno, po mojem prepričanju, vsaj v šibki obliki, edina smiselna pot naturalizacije fenomenologije.

ki je videti obenem očitna in naravna: *k strukturi človeškega izkustva kot takega*.« (Varela, 2013: 85) Fenomenologija tako predstavlja metodološko pot (metodološko-epistemološko zdravilo za težki problem zavesti), ki v nasprotju z objektivistično znanostjo zavest in subjektivno izkustvo jemlje resno, kot neodtujljivi del življenja in raziskovanja duševnosti.

Po Vareli je fenomenologija »svoj premik k svežemu pogledu na izkustvo osnovala na specifični reflektivni gesti oz. *fenomenološki redukciji* (FR) /.../ Pri fenomenološki redukciji ne gre za to, da bi poskušali razviti odnos do nekega drugega sveta, ampak za to, da postane naš odnos do pričujočega sveta *drugačen*. Kot smo že povedali, ta gesta spremeni naivno ali nereflektirano izkustvo v reflektirano ali drugostopenjsko. Fenomenologija upravičeno vztraja pri nujnosti prehoda iz naravne v fenomenološko držo, kajti le tako svet in izkustvo postaneta odprta in primerna za raziskovanje.« (Varela, 2013: 92–93) Prvi vidik oz. moment FR, ki ga opisuje Varela,¹¹ je reduktivna drža, ki predstavlja temelj vsakršnega sistematičnega raziskovanja izkustva. Po analogiji z dvomom »gre za nenadno, začasno zavrtje prepričanj o proučevanem predmetu, krajši odlog našega vsakdanjega diskurza, postavljanje vnaprejšnjega strukturiranja, ki tvori vseprisotno ozadje našega vsakdana, v oklepaj. /.../ Ideja je ta, da smer toka zaobrnemo od nereflektiranih, na vsebino usmerjenih misli nazaj k njihovemu viru. Pri tem ne gre za nič več in nič manj kot za človeško zmožnost *refleksivnosti*, ki tvori kostni mozeg redukcije. /.../ Mobilizirati reduktivno držo pomeni zaznati avtomatične miselne vzorce, jim pustiti, da odplujejo, in refleksijo usmeriti nazaj k njihovemu viru.« (Varela, 2013: 93)

Takšna drža do zavestnega izkustva¹² je tako bistveno drugačna od drže naivne introspekcije (ki sta jo kritizirala Nisbett in Wilson, 1977), ki ostaja v polju naravne drže in kot taka temelji na vnaprejšnjih prepričanjih, domnevah in dodelavah o zavestnem izkustvu in izkušanih objektih. Varela to razlaga na naslednji način: »V FR se večšina, ki naj bi jo mobilizirali, imenuje ‚postavljanje v oklepaj‘, in to z dobrim razlogom, kajti zanima jo učinek, ki je diametralno nasproten učinku nekritične introspekcije: pomaga nam spodrezati nagle, nenadne dodelave in prepričanja, ali natančneje – locirati in začasno zavreti ‚pričakovani‘ opis oz. to, kar mislimo, da bi v izkustvu ‚morali‘ najti. FR potemtakem ni ‚gledanje navznoter‘, temveč gojenje strpnosti do zavrtja zaključkov, kar nam pomaga razkriti nove vidike fenomena. Ta poteza posledično ne ohranja osnovne dvojnosti subjekt-objekt, ampak se odpira v polje fenomenov, kjer je razlika med subjektom in objektom vse manj izrazita (Husserl temu pravi ‚temeljna korelacija‘).« (Varela, 2013: 95)

Fenomenologija oz. natančneje fenomenološka drža tako »subjektivnega ne zoperstavlja objektivnemu, temveč poskuša od tega razcepa preiti k njuni temeljni korelaciji. FR

11 Nadaljnji trije vidiki so: intimnost z izkustvom (intuicija), prevedba intuitivne evidentnosti izkustva v sporočljive enote (konstante oz. invariante), usposabljanje in učenje oz. urjenje večšine udejanjanja prvih treh korakov. V prispevku se bom ukvarjal le s prvim vidikom FR.

12 Takšna drža spominja na stanje zavesti, ki ga opisuje budistična tradicija v kontekstu meditativnih praks, kot je na primer čuječnost (glej npr. Thera, 1962).

nas hitro postavi pred dejstvo, da je zavest nerazdružljivo povezana s tem, kar se dogaja onstran nje (je torej, 'transcendentalna' v husserlijanskem smislu).« (Varela, 2013: 96) Razlikovanje med notranjim in zunanjim, subjektivnim in objektivnim pa predstavlja značilno naravnost (držo) prevladujočega dela sodobne kognitivne znanosti do tega, kar poskuša raziskovati in razumevati. V resnici pa je razlikovanje med prvo- in tretjeosebni »zavajajoče, saj prikriva dejstvo, da je tako imenovane tretjeosebne, objektivne opise izdelala skupnost posameznikov iz mesa in krvi, ki v svojih družbenih in naravnih svetovih niso nič manj utelešeni kakor snovalci prvoosebni poročil.« (Varela, 2013: 97)

Ena izmed implikacij nevrofenomenologije je torej transformacija naše predstave o svetu, naravi in zavesti (četrti možnost naturalizacije fenomenologije po Zahaviju, 2004) in tako celotnega projekta naturalizacije duševnosti (in s tem naturalistične znanosti). Kajti – subjekta in objekta, sveta in tistega, ki ga izkuša, po nevrofenomenologiji ni več mogoče strogo ločevati. Merleau-Ponty (1962), ki je med drugim močno vplival na enaktivizem in nevrofenomenologijo Varele, lepo zajame to temeljno nerazdružljivost subjekta in sveta. Pravi: »Svet je neločljiv od subjekta, ki pa ni nič več kot projekt sveta, in subjekt je neločljiv od sveta, ki pa ga predstavlja sam subjekt.«¹³ (Merleau-Ponty, 1962: 430)

Naturalizacija fenomenologije je s teh vidikov možna le ob spremembi vsakdanjega (in znanstvenega) razumevanja in drže do sveta, narave in zavesti (glej tudi Strle, 2017; Strle in Markič, 2018).

Namesto zaključka: Status izkustva v naravi?

Kot sem poskušal pokazati, je eden izmed ciljev fenomenološke metode dajati v oklepaj vnaprejšnje predstave o tem, kakšni so svet, izkustvo in narava. Menim, da to vključuje tudi vsakršne metafizične trditve o tem, kakšen status zaseda izkustvo v naravi. V tem smislu nevrofenomenologija kot metodološko zdravilo za težki problem zavesti predstavlja praktičen predlog metodološke in epistemološke premostitve razlagalne vrzeli (glej Lutz in Thompson, 2003), ne pa rešitve težkega problema zavesti. Ta je, vsaj kot ga opiše Chalmers (2013), pravzaprav metafizični problem. Chalmers namreč v svoji formulaciji težkega problema trdi, da izkustvo izhaja iz fizične osnove in tako v bistvu predpostavlja metafizično razlikovanje med izkustvenim in fizičnim svetom. To pa je pogled, ki ga fenomenologija daje v oklepaj. Težki problem zavesti tako ni prave vrste problem, ki bi ga morali rešiti (Gallagher in Zahavi, 2012 v podobnem kontekstu govorita o tem, da fenomenologija namerno briše razlike med epistemologijo in ontologijo). In čeprav se z vidika empiričnega raziskovanja duševnosti strinjam s takšno začetno strategijo, pa se mi zdi takšna drža vsaj nezadovoljiva, če že ne problematična.

13 Citat je moj prevod angleškega prevoda, ki se glasi: »*The world is inseparable from the subject, but from a subject which is nothing but a project of the world, and the subject is inseparable from the world, but from a world which the subject itself projects.*«

Prvič – močno vprašljivo je, ali husserlijanska fenomenologija to zares tudi želi početi (glej na primer Schwab in Woodruff Smith, 2012; mestoma tudi Varela, 2013). Drugič – takšno stališče implicira, da o statusu zavestnega izkustva v naravi pravzaprav ne moremo izvedeti ničesar mimo tega, kako se status zavestnega izkustva v naravi kaže zavesti, ki (so?)konstituirata naravo in sam razmislek o statusu zavesti v naravi. Vendar nisem prepričan, ali se je v resnici možno odpovedati želji po nekakšni zunanji »trdni točki«, želji po usidranju trdnosti in urejenosti spoznanja izven zavesti, v materialni univerzum. V tem smislu se mi zdi Uletova (2012; 2015) predstava o tem, da je treba izkustveno perspektivo dodati sami materialnosti kot dodatno dimenzijo, kot intrinzičen sestav materialnega univerzuma, še vedno privlačna. Namreč, teorija o tem, kaj predstavlja pravilen način spoznavanja zavesti, sveta in njune relacije, še ni teorija o tem, kaj je narava, ki jo *želimo* spoznati. In čeprav bi z vidika fenomenologije morda lahko trdili, da je takšna želja *par excellence* primer naravne drže in kot taka podlega enakim težavam kot prevladujoči del sodobne kognitivne znanosti, pa menim, da je takšna poglobljenost v fenomenološko držo (nekakšno razsvetljeno stanje zavedanja?) – tako v vsakdanjem življenju kot tudi v znanstvenem raziskovanju – težko dosegljiva (morda nesmiselna in celo neproduktivna?).

Po drugi strani to seveda ne omaja predlogov, da je zavestno izkustvo treba raziskovati in živeti na drugačen, morda nevsakdanji način. Kajti le tako lahko ustvarimo pogoje možnosti za razumevanje duševnosti v njenih mnogoterih vidikih, predstavih in pojavitvah.

Literatura

- Bitbol, M. in Petitmengin, C. (2013). »On the possibility and reality of introspection«. *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência*, 6, str. 173–198.
- Brinkmann, S. (2005). »Human kinds and looping effects in psychology: Foucauldian and hermeneutic perspectives«. *Theory & Psychology*, 15 (6), str. 769–791.
- Chalmers, D. J. (2013 [1995]). »Kaj pomeni soočiti se s problemom zavesti?«. *Analiza*, 17 (1–2), str. 61–84.
- Gallagher, S. in Zahavi, D. (2012). *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.
- Heavey, C. L. in Hurlburt, R. T. (2008). »The phenomena of inner experience«. *Consciousness and Cognition*, 17 (3), str. 798–810.
- Hurlburt, R. T., Alderson-Day, B., Kühn, S., Fernyhough, C., Matthews, P., Jezzard, P., /.../ Aleman, A. (2016). »Exploring the Ecological Validity of Thinking on Demand: Neural Correlates of Elicited vs. Spontaneously Occurring Inner Speech«. *PLOS ONE*, 11 (2), e0147932.
- Izard, C. E. (2010). »The Many Meanings/Aspects of Emotion: Definitions, Functions, Activation, and Regulation«. *Emotion Review*, 2 (4), str. 363–370.
- Khlentzos, D. (2016). »Challenges to Metaphysical Realism«. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2016 Edition), Zalta, E. N. (ur.), dostopno na: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/realism-sem-challenge/> [nazadnje dostopno: 13. 11. 2018].
- Luft, S. (2012). »Husserl's Method of Reduction«. V Luft, S. in Overgaard, S., *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York: Routledge, str. 243–253.

- Lutz, A., Lachaux, J.-P., Martinerie, J. in Varela, F. J. (2002). »Guiding the study of brain dynamics by using first-person data: Synchrony patterns correlate with ongoing conscious states during a simple visual task«. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 99 (3), str. 1586–1591.
- Lutz, A. in Thompson, E. (2003). »Neurophenomenology: Integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness«. *Journal of Consciousness Studies*, 10 (9–10), str. 31–52.
- Merleau-Ponty, M. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Nagel, T. (1974). »What Is it Like to Be a Bat?«. *Philosophical Review*, 83 (4), str. 435–450.
- Nisbett, R. in Wilson, T. (1977). »Telling More Than We Can Know – Verbal Reports on Mental Processes«. *Psychological Review*, 84 (3), str. 231–259.
- Persaud, N., McLeod, P. in Cowey, A. (2007). »Post-decision wagering objectively measures awareness«. *Nature Neuroscience*, 10 (2), str. 257–261.
- Petitmengin, C., Remillieux, A., Cahour, B. in Carter-Thomas, S. (2013). »A gap in Nisbett and Wilson's findings? A first-person access to our cognitive processes«. *Consciousness and Cognition*, 223 (2), str., 654–669.
- Roy, J.-M., Petitot, J., Pachoud, B. in Varela, F. J. (1999). »Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology«. V Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. in Roy, J.-M., *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford CA: Stanford University Press, str. 1–80.
- Schwab, M. in Woodruff Smith, D. (2012). »Metaphysics and Ontology«. V Luft, S. in Overgaard, S., *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York: Routledge, str. 373–383.
- Strle, T. (2013). »Uganka izkustva: Vloga prvo- in drugoosebnih metod v kognitivni znanosti«. *Analiza*, 17 (1–2), str. 41–60.
- Strle, T. (2016a). »On the necessity of foundations, intersubjectivity and cognitive science«. *Constructivist Foundations*, 11 (2), str. 387–389.
- Strle, T. (2016b). »Embodied, enacted and experienced decision-making«. *Phainomena XXV* (98–99), str. 83–107.
- Strle, T. (2017). »On embodying decision-making and the endless circularity of understanding the mind«. *Constructivist Foundations*, 13 (1), str. 76–78.
- Strle, T. in Markič, O. (2018). »Looping effects of neurolaw and the precarious marriage between neuroscience and the law«. *Balkan Journal of Philosophy*, 10 (1), str. 17–26.
- Thera, N. (1962). *The Heart of Buddhist Meditation*. London: Rider & Co.
- Tulving, E. (1996). »Foreword«. V Metcalfe, J. in Shimamura, A. P., *Metacognition: Knowing about Knowing*, Cambridge MA: MIT Press, str. vii–x.
- Ule, A. (2012). »Mind in Physical Reality, Its Potentiality and Actuality«. V Uršič, M., Markič, O. in Ule, A., *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova Science Publishers, str. 129–199.
- Ule, A. (2015). »Some Reflections on the Possibility of Naturalizing the Mind«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 501–510.
- Varela, F. J. (2013 [1996]). »Nevrofenomenologija: Metodološka rešitev za težki problem«. *Analiza*, 17 (1–2), str. 85–108.

- Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1993). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge MA: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2004). »Phenomenology and the project of naturalization«. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 3 (4), str. 331–347.

Wittgenstein o veri: gotovost, terapija in teologija kot slovnica

Bojan Žalec

Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Avtor v prispevku pojasni nekatere pomembne osnove oz. elemente Wittgensteinovega pogleda na vero: njegov pojem slovnice, njegovo pojmovanje filozofije kot terapije in teologije kot slovnice verskega diskurza, njegov pogled na pomen gotovosti za vero in naravo oz. temelj gotovosti teoloških propozicij. Po Wittgensteinu je gotovost za vero zelo pomembna, saj je potrebna za odrešenje. Opozarjal je na razliko med dejstvenimi propozicijami in slovničnimi propozicijami. Teološke propozicije so slovnične propozicije določenega religioznega diskurza. Njihova gotovost temelji na njihovi slovnični naravi.

Ključne besede: Wittgenstein, vera, gotovost, terapija, teologija kot slovnica

Wittgenstein on Faith: Certainty, Therapy, and Theology as Grammar – Abstract

In the essay, the author explains a few major foundations and elements of Wittgenstein's view on faith: his concept of grammar, his conception of philosophy as therapy and of theology as grammar of religious discourse, his view on the importance of certainty for faith and the nature and foundation of the certainty of theological propositions. Wittgenstein argues that certainty is very important to faith because it is necessary for salvation. He points out the distinction between factual and grammatical propositions. Theological propositions are grammatical propositions of a particular religious discourse. Their certainty is founded on their grammatical nature.

Keywords: Wittgenstein, faith, certainty, therapy, theology as grammar

Wittgensteinov pojem slovnice in filozofija kot terapija

Po Wittgensteinu je gotovost izjemno pomembna prvina vere, saj je potreben pogoj za odrešenje.¹ Da bi lahko zares razumeli, kako je po Wittgensteinu možna gotovost v veri, moramo osvetliti njegovo stališče, ki teologijo razume kot religiozno slovnico (Wittgenstein, 2014: §373).

1 Wittgenstein je leta 1937 zapisal: »Če pa naj bom ZARES odrešen, potrebujem *gotovost* – in ne modrosti, sanj, spekulacij – in ta gotovost je vera. Vera je vera v to, kar potrebuje moje srce, moja duša, in ne moj spekulativni razum. Odrešitve potrebuje namreč moja duša z vsemi svojimi strastmi, tako rekoč duša z mesom in krvjo, ne pa moj abstraktni duh. Morda bi lahko rekli: samo *ljubezen* lahko verjame v vstajenje od mrtvih. Lahko bi rekli: odrešujoča

Pri slovnici gre za red, tradicijo in človeško prakso. Če govorimo slovensko, se ravnamo po pravilih slovenske slovnice, tudi če jih ne znamo navesti. To pomeni, da sledenje pravilu ne implicira, da ga lahko navedemo, da se ga v tem smislu zavedamo in da se zavestno ravnamo po njem (Roberts, 1995: 144). Ko Wittgenstein govori o slovnici, v mislih nima slovnice besed, ampak slovnico pojmov, »nosilci« katerih so besede. Pojmi niso besede, vendar pa pojmi v naših življenjih delujejo prek besed in zato za nas obstajajo tako, kakor uporabljamo besede. Filozofski slovničar ima tako kot denimo slovenski slovničar ali slovničar katerega koli drugega naravnega jezika opraviti z neko tradicijo. Ta tradicija je sestav pojmov, ki so utelešeni v našem vsakdanjem mišljenju, govorjenju in praksah: gre za običajne pojme, ki jih izražamo z besedami, kot so »preprost«, »isti«, »čas«, »resničen«, »bolečina«, »ime« itd. Te besede tekoče in vzajemno povezane uporabljamo v svojih vsakdanjih dejavnostih, čeprav nas večina ne zna (prav dobro) opisati pravil oz. zakonitosti te uporabe v jeziku, ki ga sicer tekoče govorimo (*Ibid.*: 145). Wittgenstein je menil, da je velik del filozofije, na primer filozofija tako slavnih filozofov, kot sta bila Platon in Kant, neka oblika umskega nereda, ki je posledica izgube stika z bogato tradicijo, ki sem jo omenil zgoraj. Če nismo dovolj pozorni na globinsko slovnico besed, potem se nam lahko zgodi, da nas zavede površinska slovnica jezika v takšni meri, da z njim počnemo »nenaravne« stvari (*Ibid.*). To vodi v (filozofske) zagate, ki pa so samo navidezne in izginejo takoj, ko spoznamo, da so zgolj posledica neustrezne rabe jezika. V *Filozofskih raziskavah* najdemo številne vaje, prek katerih naj bi uvideli raznolike načine, na katere jezik deluje. Te vaje so pojmovna terapija, ki nam ne da odgovora na filozofska vprašanja, ampak nas odreši od postavljanja filozofskih vprašanj. Namen teh Wittgensteinovih vaj in njegovih razmišljanj je, da postanemo boljši v tem smislu, da se osvobodimo določenih prisil, ki nas pravzaprav (miselno) poneumljajo ali pohablajo. Želi nam pomagati najti pot nazaj v resnično (človeško) življenje, potem ko smo zabredli v daljno deželo pojmovne ničevosti in utvar (Roberts, 1995: 146). S takim zadržanjem in namenom se lepo skladajo njegovi nasveti lastnim študentom, naj gredo raje študirat kaj drugega, resnega, saj filozofija sploh ni noben poklic, in zavračanje položaja profesorja filozofije, ki ga je v Cambridgeu sam občutil, kot da je »pokopan pri živem telesu« (Adler, 1976: 19–20).

Slovnica določene jezikovne oz. pojmovne uporabe avtorizira, določenih pa ne, in velik del Wittgensteinovega opusa tvorijo prav slovnične opazke ali pripombe. Toda kakšna je razlika med slovničnimi pripombami in drugimi pripombami, na primer psihološkimi? V grobem – ali za začetek – lahko rečemo, da so psihološke pripombe pripombe o ljudeh,

ljubezen verjame tudi v vstajenje od mrtvih; se tudi oprijemlje vstajenja od mrtvih. Kar se bojuje zoper dvom, je tako rekoč *odrešitev*. Vztrajanje pri *njej* mora biti vztrajanje pri veri. To torej pomeni: najprej se odreši in se drži svoje odrešitve (drži svojo odrešitev) – in potem boš videl, da se držiš vere. Do tega lahko torej pride le tedaj, če se ne opiraš več na zemljo, temveč se obesiš na nebesa. Tedaj je *vse* drugačno in noben čudež ni, če zmoreš nekaj, česar zdaj ne zmoreš. (Tisti, ki visi, je videti seveda prav tako kakor oni, ki stoji, igra sil pa je v njem čisto drugačna, zato je tudi zmožen povsem drugih dejanj kakor stoječi.)« (Wittgenstein, 2005: 59)

slovnice pripombe pa pripombe o pojmi, tudi v primeru, ko gre za psihološke pojme, se pravi pojme, s pomočjo katerih ljudi razumemo ter si razlagamo njihovo ravnanje in ki se nanašajo na bistvene vidike ali gradnike človeškosti. Tak pojem je na primer pojem ljubezni. Psihološke pripombe govorijo o tem, kaj ljudi motivira, kaj povzroča njihovo obnašanje ali doživljanje, kako je zgrajena njihova duševnost, kaj ljudje naredijo težko ali z lahkoto ter zakaj in kako večina ljudi ravna pod določenimi pogoji itd. (Roberts, 1995: 152). Po drugi starani pa slovnice pripombe »umestijo« ali »locirajo« določen pojem, na primer pojem ljubezni, glede na druge pojme. V krščanstvu so taki pojmi sočutje, potrpljenje, razumevanje, odrekanje, (samo)darovanje, ponižnost, odpuščanje, blagost itd. Vendar pa nam Wittgenstein s svojo terapijo ne želi približati krščanske ali katere druge tovrstne tradicije, od katere smo se odtujili, kot je to na primer namen Kierkegaard², ki ga je Wittgenstein tako globoko cenil, ampak nam želi pomagati najti pot nazaj do »tradicije«, ki se od krščanske ne le razlikuje, ampak spada v drugo vrsto. Oba misleca sta nam želela pomagati (znova) »najti« določeno (izgubljeno) »modrost«³, pri čemer pa gre za dve različni vrsti modrosti. Wittgensteinov program je terapija, s pomočjo katere lahko ljudje, ki jih je prizadela filozofija, najdejo izhod iz nesmiselnih frustracij in okreva po poškodbah, ki jim jih je prizadejalo življenje v steklenici za lovljenje muh (Wittgensteinova metafora za položaj tistih, ki so se ujeli v past nesmiselnih filozofskih problemov); ljudem je želel pomagati najti izhod v resnični svet, kjer bodo našli mir v običajnem jeziku, ki je zasidran v dejavnostih vsakdanjega življenja. Želi nas vrniti v »tradicijo«, s katero smo bili prežeti že od samega otroštva (*Ibid.*: 153). Ob tem pa lahko vsekakor opazimo še eno značilnost Wittgensteinovega sloga: četudi piše o pojmi in slovnici, to počne na način – vsaj zelo pogosto mu to uspe –, da svojih zamisli ne sporoča na kakšen suhoparen, »mrtev«, »akademski« način, ampak njegovi stavki sežejo v bralčevo »srce«. (*Ibid.*: 165). V tem je podoben Kierkegardu, Nietzscheju, Adornu ...

Dejstvene propozicije *versus* pojmovne oz. slovnice propozicije

Za namen pričujočega prispevka je koristno opozoriti na razlikovanje med faktičnimi, dejstvenimi propozicijami na eni strani in pojmovnimi propozicijami na drugi. Metafiziko je Wittgenstein zavračal zato, ker zamegljuje razlikovanje med obojimi (Arrington, 2004: 169). Vzemimo na primer govor o fizičnih predmetih. V delu *O gotovosti*, §36, Wittgenstein piše o tem, da je izjava »A je fizični predmet« poduk za nekoga, ki ne ve oz. ne razumne, kaj pomeni »A« ali kaj pomeni »fizični predmet«. To je napotek za uporabo

2 Vsaj v nekaterih njegovih delih, na primer v *Dejanjih ljubezni*.

3 Pri uporabi besede »modrost« v navezavi na Wittgensteina je treba biti previden, saj v delu *Kultura in vrednota* najdemo naslednji zapis iz leta 1946: »Modrost je brez strasti. V nasprotju z njo Kierkegaard vero imenuje *strast*.« (Wittgenstein, 2005: 87)

besed. Ker pa je »fizični predmet« logični pojem⁴, ne moremo reči »Obstajajo fizični predmeti«, saj je taka izjava nepravilna. Gre za logično oz. pojmovno napako, kršitev logične oz. pojmovne slovnice (*Ibid.*). Metafiziki pa postavljajo ravno tovrstne trditve in zato je Wittgenstein metafiziko zavračal zaradi njene nepravilne uporabe jezika. Iz le-te izhajajo nerešljivi problemi, ki pa so samo navidezni, saj izginejo takoj, ko nam postane jasno, da izvirajo iz »slovničnih« napak pri uporabi jezika. Kakor koli že – bistveno je, da se zavedamo, da pojmovne ali slovnične propozicije niso opisi kakšnih stvari v svetu, ampak so napotki za uporabo določenih besed. Ne gre za opis dejstva, ampak za izražanje pravila o tem, kaj določena beseda pomeni oz. kako naj se uporablja. Poznejši Wittgenstein imenuje takšna pojmovna pravila »slovnične izjave« ali »slovnične opazke«. Slovnične propozicije⁵ niso dejstvene ali empirične propozicije in z metafizičnimi izjavami ni nič narobe, če jih razumemo kot slovnične opazke (Arrington, 2004: 171). Izjave o Bogu (kot vsevednem, vse-mogočem, večnem itd.) so slovnične izjave.⁶ Niso izjave o kakšnem dejstvu v svetu, ampak o uporabi besede »Bog« v določenem religioznem diskurzu. (*Ibid.*: 172). Slovnične izjave, ki jih daje teologija,⁷ avtorizirajo in omejujejo določen način govorjenja – religiozni način (*Ibid.*: 173). Vendar iz tega, da so teološke izjave slovnične, ne izhaja, da so samo »opisne«. Nekateri so take, npr. »Jaz sem grešnik« ali »Bog me ima rad«, druge pa so predpisovalne, ki dajejo napotke, kako moramo živeti. Wittgenstein postavlja v srce religioznega diskurza prav te predpisovalne izjave in ne kake spekulacije o kozmologiji, naravi sveta itd. (Baum, 1979: 294). Teološke izjave so slovnične izjave, ki usmerjajo vernikovo ravnanje in čutenje, nekatere od njih pa so tudi »opisne«, namreč o določenih osebah in dogodkih. Velika napaka pa je, če imamo teološke izjave za izjave o dejstvih oz. o svetu. Tak način govorjenja izloča religiozni diskurz in uvaja naturalističnega (Arrington, 2004: 174). Oglejmo si še en primer teološke slovnične izjave, trditev »Bog obstaja in je moj stvarnik« (*Ibid.*: 175). Po Wittgensteinu to trditev v religioznem diskurzu uporabljamo drugače kot v znanosti. To ni trditev, ki bi zahtevala evidenčno podporo kot običajne trditve o prigradnih vzročnih zvezah. Kljub temu pa tudi ta izjava izraža prepričanje, vendar prepričanje v drugem smislu. Gre za sprejemanje slovnične propozicije »Bog obstaja in je moj stvarnik«. Taka izjava nam govori, kako moramo govoriti o Bogu, namreč kot o bitju, ki obstaja in ki je moj stvarnik. Če govorimo o Bogu kot verniki, potem moramo o njem govoriti tako, ker

4 Včasih je Wittgenstein namesto »logični pojem« uporabljal izraz »slovnična kategorija« (Wittgenstein, 1958: 19).

5 Wittgenstein je uporabljal tudi izraz »slovnična izjava« (Arrington, 2004: 170). Take izjave so mišljene kot pojasnitve pomena določenih izrazov (*Ibid.*: 171).

6 Wittgenstein je v svojih predavanjih v Cambridgeu Luthru pripisal izjavo, da je teologija slovnica besede »Bog« (Wittgenstein, 1979: 32).

7 Sledeč Strawsonovi (1994) opredelitvi filozofije bi lahko rekli, da je teologija slovnica religioznega diskurza. Ta po eni strani izrecno ugotavlja pravila, ki jih verniki avtomatično in »neizrecno« uporabljajo, po drugi strani pa tudi sama usmerja to govorjenje, mu postavlja norme. Za določen religiozni diskurz dela to, kar dela običajen slovničar za določen jezik.

je to tisto, kar pravi vernik misli z besedo »Bog«. Slovnične propozicije so potrebne, ker podajajo pravila za uporabo besed, ki se jih ne sme kršiti (*Ibid.*: 178). Če nekdo govori o Bogu, potem mora o njem govoriti kot o bivajočem, sicer izraz »Bog« uporablja napačno.

Slovnichnost kot temelj gotovosti teoloških propozicij

Wittgenstein je opazil, da verniki svojih osrednjih trditev ne sprejemajo kot zgolj verjetnih, ampak z neomajno gotovostjo, čeprav ne mislijo, da imajo zanje kakšno »izjemno« evidenco (Arrington, 2004: 176). Iz tega izhaja, da gre za slovnične izjave, saj za Wittgensteina to pomeni, da je nekdo glede določene izjave neomajno gotov, da jo uporablja kot slovnično izjavo. »Bog obstaja in je moj stvarnik« je za vernika slovnična izjava. Ta izjava ni samo predpostavka, ki je sprejeta kot resnična, ampak je nekaj, kar daje smisel vsemu, kar vernik govori o svetu. Gre za cel sistem predstavljanja in nanašanja na svet ter stvari in odnos do njih, čemur je vernik strastno zavezan. Za vernika so tisti, ki ne sprejemajo njegove slovnice, odtujeni od Boga, ločeni od Njega. Tudi govor o čudežih spada v teološko slovnico. Čudež je slovnično nekaj, česar mi ne moremo dojeti. Je vera v takšno božjo vzročnost, ki je ne moremo dojeti. Sprejemanje uporabe pojma »čudež« kot smiselnega je del krščanske teološke slovnice. Da je Jezus delal čudeže, ne temelji na nekem zgodovinskem pričevanju, ampak je del slovnice krščanske vere. Bog je bitje, po slovnici, ki se razodeva skozi čudeže. Lahko rečemo, da je slovnica osnova naše predstave o svetu. Tako na primer lahko govorimo o dveh v temelju različnih predstavah ali slikah sveta: naturalistični in razodetveni. Nekateri se »podpišejo« pod prvo, drugi pod drugo. Religioznim vernikom se sekularna razlaga njihove vere, po kateri je razodetvena slika napačen način razlage empirične stvarnosti, ne zdi ustrezna. Tovrstna razlaga je po njihovem mnenju v temelju zgrešena, ker ne sprejema in ne razume razodete resnice. Ni pa, po Wittgensteinu, nobenega nevtralnega in objektivnega stališča. Tudi potreba po naturalističnem dokazu in evidenci je del neke oblike življenja (*Ibid.*: 181). S tem se sklada Wittgensteinovo stališče, da je gotovost potreben pogoj za dvom, ne pa obratno (Wittgenstein, 2004). To pomeni, da je takšna ali drugačna slovnica, v katero ne dvomimo, pogoj za dvom. Na področju teoloških in filozofskih tem to pomeni, da je predhodno sprejemanje takšne ali drugačne temeljne predstave o svetu, »teologije«, naturalistične ali razodetvene, potreben pogoj, da lahko govorimo, razmišljamo in torej tudi dvomimo. Mnenje, da je zares mogoče začeti z nekim radikalnim dvomom, je torej zgolj utvara.

Odgovor na nekatere kritike

Wittgensteinovo stališče o veri je bilo deležno številnih kritik (Grušovnik, 2007: 135ff), tudi utemeljenih, toda menim, da lahko za najpomembnejše trdimo, da so vsaj deloma neupravičene, saj ne upoštevajo dovolj prvin in distinkcij Wittgensteinovega stališča, ki so bila predstavljena. Oglejmo si nekatere najbolj pogoste in najbolj pomembne. Prvi očitek se glasi, da ima Wittgenstein neustrezno predstavo o religiji in da vsaka religija

vsebuje tudi nek metafizični doktrinalni del, v katerem se jasno govori na primer o Bogu, ki vzročno deluje itd. Ne gre zgolj za slovnico, ampak za jasno izražene metafizične trditve. V nasprotju s takim pogledom na vero je golo ekspresivno stališče, ki ga nekateri pripisujejo Wittgensteinu (Bailey, 2004), po katerem vernik naj ne bi nič trdil s svojimi teološkimi trditvami, ampak zgolj izražal svoje predstave oz. poglede. Ti kritiki trdijo, da je Wittgenstein zanikal, da je metafizični del bistveni del religioznosti. Na to kritiko lahko odgovorimo, da imajo religije zares svoj metafizični doktrinalni del in da lahko to sprejme tudi pristaš Wittgensteinovega stališča, vendar pa tega doktrinalnega dela ne tvorijo kakšne prigodne propozicije o svetu, ampak slovnične izjave. Ker ti kritiki ne ločujejo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami ter slednje uvrščajo v razred prvih, napačno sklepajo, da če je Wittgenstein zanikal, da so dejstvene propozicije del religije, je s tem zanikal, da imajo religije metafizični doktrinalni del.

Drugi očitke se glasi, da, izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča, ne moremo kritizirati nobene religije ali verskega nauka. Kritika vernika in njegovega ravnanja na podlagi tega stališča ni mogoča. Ta kritika gradi na očitku Wittgensteinu, da omalovažuje pomen evidence za resničnost religioznih trditev in pogledov ter da pripisuje preveliko avtonomijo religioznemu diskurzu in nauku glede na druge diskurze in poglede (na primer znanost) (Hyman, 2004; Nielsen, 2004). Trditve teh kritikov temeljijo na Wittgensteinovih izjavah, da je slovnica neodvisna od stvarnosti, da je glede na stvarnost avtonomna, da ni odgovorna nobeni stvarnosti ipd. Z roko v roki s takim stališčem gre pogosto obtožba, da Wittgensteinovo stališče implicira nesprejemljivi poljubni in nerazumni relativizem, ki nasprotuje stališču, da si razumen človek ustvarja predstavo o svetu na podlagi nekega razumnega ravnovesja, harmonije med različnimi diskurzi. Očitek, da Wittgensteinov pogled na vero onemogoča vsako kritiko mišljenja in ravnanja vernika, bi lahko temeljil tudi na Wittgensteinovem poudarjanju brezpogojne poslušnosti avtoriteti, ki jo, na primer, v *Svetem pismu* tako izrazito predstavlja Abrahamovo žrtvovanje sina Izaka. Odgovorimo lahko, da je res, da je Wittgenstein zavračal, da je mogoče stavke vere ali religije kakor koli dokazovati, verificirati ali ovreči v smislu, kot to počnemo z znanstvenimi hipotezami (Grušovnik, 2007: 129ff). Izražanje religioznega prepričanja ni nekaj takega, kot je kakšna običajna trditev, napoved ali znanstvena hipoteza. Religioznih prepričanj ne moremo potrditi ali ovreči tako kot znanstvenih hipotez, ta so namreč na tako verifikacijo ali ovržbo imuna. Takšno dokazovanje po Wittgensteinu ne spada k jezikovni igri vere. Kdor se ga loti, ne razume te jezikovne igre, in po Wittgensteinu vero zamenjuje z vraževerjem (Hyman, 2004: 7).⁸ Tako lahko na primer statistični podatki ovržejo vraževerno prepričanje, da amulet varuje pred boleznijo. Toda pri religiji ne gre za takšno vraževerje, in tisti, ki zbirajo evidence v prid ali proti religioznim

8 O razliki med obojima je Wittgenstein leta 1948 zapisal: »Religiozno verovanje in praznoverje sta povsem različna. Eno izvira iz *strahu* in je neke vrste lažna znanost. Drugo je zaupanje.« (Wittgenstein, 2005: 114)

prepričanjem, vero zamenjujejo z vraževerjem. Naturalistični pristop pri presojanju vere je potemtakem zgrešen, saj ne spoštuje verskega diskurza oz. verske jezikovne igre in jo že v izhodišču izloči »poseka« v prid naturalistični sliki, ki pa je sama le ena od možnih. Vendar pa to še ne pomeni popolnega relativizma ali poljubnosti glede sprejemanja te ali one slike sveta. Obstaja na primer druga, nenaturalistična možnost presojanja, to pa je genealoški pristop (Hodges, 2004: 76). Lahko namreč pokažemo na implikacije določene slike o svetu, na njene posledice, na to, katere vrednote postavlja v ospredje, katere odriva na obrobje ali celo zavrača ... Tak pristop spoštuje diskurz, ki je del neke življenjske oblike in slike sveta, in ga ne izključi vnaprej. Verske slike sveta lahko podvržemo etičnemu premisleku, vendar, izhajajoč iz Wittgensteinovega stališča, to še ne pomeni, da lahko po poti kakega razumskega ali naturalističnega pristopa, ki se zgleduje po znanosti, pridemo do vednosti, kaj je prav in kaj ne, do pravil ali norm, kako moramo ravnati, ampak moramo etiko razumeti kot raziskovanje tega, kaj je zaobseženo, vključeno in implicirano v določeni kompleksni življenjski obliki, kot je na primer določena krščanska življenjska oblika (Wisnewski, 2007). Morda bi težko našli izrecno besedilno evidenco, da je Wittgenstein osebno gojil tovrstno genealoško usmerjeno prepričanje, vendar pa se to lepo sklada z njegovim stališčem. Kar pa je Wittgenstein brez dvoma tudi osebno zavračal, je stališče, da lahko na logičen ali »znanstven« način dokažemo kaj odločilnega proti ali v prid določeni temeljni sliki sveta. V tem pogledu je čutil podobno ne samo kot Kierkegaard, ampak tudi kot Nietzsche⁹. Spomnimo se na primer samo na Nietzschejevo kritiko Sokrata že iz samega začetka njegove poti, iz dela *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*. Zelo podobno zvenijo naslednje Wittgensteinove besede iz leta 1931: »Ko človek bere sokratske dialoge, se ne more znebiti občutka: kako strahotno zapravljanje časa! Čemu vendar vsi ti argumenti, ki ničesar ne dokazujejo in ničesar ne razjasnjujejo.« (Wittgenstein, 2005: 31) Religiozni diskurz ni namenjen dokazovanju, ampak usmerjanju, spodbujanju, razjasnjevanju in spreobračanju. Ule je v tem smislu opozoril na podobnosti med Wittgensteinom in krščanskim mističnim izročilom (Dionizij Areopagit, Terezija Avilska idr.), vendar pa ob tem ugotavlja, da zaradi tega Wittgensteina še ne moremo šteti za nadaljevalca te tradicije in da bi lahko našli podobne vzporednice tudi v drugih verskih izročilih, na primer v budizmu (Ule, 2016: 109).

Na splošno lahko ugotovimo, da številni kritiki Wittgensteina premalo upoštevajo njegovo razlikovanje med dejstvenimi in slovnimi propozicijami. Številni filozofski problemi ob njegovem upoštevanju izginejo, to pa je po Wittgensteinu cilj filozofske analize (Arrington, 2004: 182). Wittgensteinovsko izhodišče omogoča tako vernikom kot nevernikom, kristjanom in vsem drugim, da ohranjajo svoje diskurze, svoje jezikovne igre in svoje življenjske oblike, ki so del raznolikosti sveta, hkrati pa omogoča tudi

9 O tem, kako je Wittgenstein cenil Nietzscheja, gl. Grušovnik, 2007: 107–108.

komunikacijo, dialog in razpravo med njimi ter spodbuja odpiranje drugega k drugemu.¹⁰ Tako raznolikost kot dialog in razprava so sestavni deli človečnega načina bivanja in tistega, kar lahko v pozitivnem pomenu besede imenujemo tudi civilizacija. Wittgenstein si ni želel, da bi probleme ustvarjali, ampak da bi spoznavali njihovo navideznost in da bi ti izginili. Ob tem pa se je globoko zavedal, da človek brez izpolnjene potrebe po smislu ne more biti niti potešen niti srečen. Morda se mu je želja po srečnem in smiselnem življenju na koncu vendarle izpolnila, saj so bile ene njegovih zadnjih besed pred smrtjo, da je imel čudovito življenje (Baum, 1979: 285).

Literatura

- Adler, L. (1976). *Ludwig Wittgenstein. Eine existenzielle Deutung*, Basel, München, Pariz, New York in Sydney: Karger.
- Arrington, R. L. (2004). »'Theology as grammar': Wittgenstein and some critics«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 167–183.
- Bailey, A. (2004). »Wittgenstein and the interpretation of religious discourse«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 119–136.
- Baum, W. (1979). »Ludwig Wittgenstein und die Religion«. *Philosophisches Jahrbuch*, 86, str. 272–299.
- Grušovnik, T. (2007). »Slike, skrivne kleti in poslednja sodba«. V Wittgenstein, L., *Predavanja in pogovori: o estetiki, psihoanalizi in religioznem verjetju*, Ljubljana: Nova revija, str. 85–139.
- Hodges, M. P. (2004). »Faith: themes from Wittgenstein, Kierkegaard and Nietzsche«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 66–84.
- Hyman, J. (2004). »The gospel according to Wittgenstein«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 1–11.
- Kierkegaard, S. (2012). *Dejanja ljubezni*. Ljubljana: Družina.
- Nielsen, K. (2004). »Wittgenstein and Wittgensteinians on religion«. V Arrington, R. L. in Addis, M. (ur.), *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, London in New York: Routledge, str. 137–166.
- Nietzsche, F. (1970). *Rojstvo tragedije iz duba glasbe*. Ljubljana: Slovenska matica.

10 Wittgenstein je okoli leta 1944 zapisal: »Noben klic v stiski ne more biti večji od krika *enega človeka*. Pa tudi, *nobena* stiska ne more biti večja od tiste, ki lahko tlači posameznega človeka. /.../ Tudi ves svet ne more trpeti večje stiske kakor *ena sama* duša. Krščanska vera je, bi rekel, zatočišče v tej *skrajni* sili. Komur je v tej stiski dano, da odpre srce, namesto da ga zaklene, ta sprejme zdravilo za svoje srce. Kdor srce tako odpre v skesani predanosti Bogu, ta ga odpira tudi drugim ljudem. /.../ Človek se drugim lahko odpre samo iz neke posebne vrste ljubezni. Ki priznava, da smo tako rekoč vsi le poredni otroci. Lahko bi tudi rekli: sovrašтво med ljudmi izvira iz tega, da se drug pred drugim osamljamo.« (Wittgenstein, 2005: 77)

- Roberts, R. C. (1995). »Kierkegaard, Wittgenstein, and a Method of 'Virtue Ethics'«. V Matušík, M. J. in Westphal, M. (ur.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington in Indianapolis: Indiana University, str. 142–166.
- Strawson, P. F. (1994). »Analitična filozofija: dve analogiji«. *Tretji dan: krščanska revija za duhovnost in kulturo*, 23 (14), str. 14–17 in 23 (15), str. 17–19.
- Ule, A. (2016). »Wittgenstein in Tereza Avilska«. *Apokalipsa*, 23 (201–202), str. 95–110.
- Wisnewski, J. J. (2007). *Wittgenstein and Ethical Inquiry: A Defense of Ethics as Clarification*. London in New York: Continuum.
- Wittgenstein, L. (1958). *Blue and Brown Books*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. 1979. *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932–35 (from the Notes of Alice Ambrose and Margaret McDonald)*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2004). *O gotovosti*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.
- Wittgenstein, L. (2014). *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.

Primerjalna filozofija in univerzalna etika – dialog z Andrejem Uletom

Jana S. Rošker

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Prispevek obravnava vprašanja, ki jih je Andrej Ule načel v posebni številki fakultetne revije *Ars & Humanitas* o konfucijanstvu v sodobnem svetu. V članku, s katerim je odgovoril na moje uredniško vabilo, je izpostavil vprašanje o tem, na kakšen način nam lahko tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost, pomaga pri iskanju sinteze razumnosti in človečnosti v sodobnem svetu. Pričujoči prispevek najprej opredeli osrednje probleme metodologije primerjalne filozofije, ki naj bi predstavljala temelj Uletovih raziskav o konfucianizmu, nato pa poskuša vzpostaviti dialog z avtorjem skozi optiko treh segmentov ali vidikov tega, kar je bilo Andreju Uletu v tem kontekstu najpomembnejše: 1. metodološki vidik: pomen razumnosti v specifično kitajski analoški metodi argumentacije; 2. konceptualni vidik: pomen pojmov srčne zavesti (*xin*) in strukturnega načela (*li*) za vzpostavitev kitajskega koncepta razumnosti; 3. vsebinski vidik: vprašanje o (ne)možnosti združitve sreče in dobrote (*summum bonum*). Prispevek oziroma dialoška reakcija bo predstavljala poskus takšnega komentiranja izpostavljenih vsebin izvirnega članka, ki se bodo dotaknili vseh treh področij, znotraj katerih so potekali tudi najini osebni in teoretski dialogi v zadnjih dvajsetih letih, odkar se poznavata: gre za področja metodologije, logike in etike pa tudi za vprašanja njihovega vzajemnega razmerja. V sklepnem delu prispevka se bom osredotočila na problematiko univerzalne etike in njenih filozofsko-političnih konotacij.

Ključne besede: primerjalna filozofija, konfucijanstvo, kitajska logika, etika, *summum bonum*

Comparative Philosophy and Universal Ethics – A Dialogue with Andrej Ule – Abstract

The paper deals with some of the questions recently raised by Andrej Ule in the special issue of the journal *Ars & Humanitas* devoted to Confucianism in the contemporary world. In his contribution, he wonders how Confucian thought can help us find a synthesis of reasonableness and humaneness in the contemporary world. The paper starts with a definition of some central problems regarding the methodology of comparative philosophy, which is supposed to underpin Ule's explorations of Confucianism. Another aim is to establish a dialogue with the author through the lens of three segments or aspects of those issues which were, in this context, the most important for him: (1) the methodological aspect – the significance of reasonability within the specific Chinese analogical method of argumentation; (2) the conceptual aspect: the significance of the notions of heart-mind (*xin*) and structural principle (*li*) in shaping the Chinese concept of reasonableness; (3) the content aspect: the question of the (im)possibility to unify happiness

and goodness (*summum bonum*). An additional aim is to tackle three fields which form the main foundations of our theoretical dialogues for the last 20 years since we know each other, namely methodology, logic and ethics, as well as the wider context of their mutual relations. The last part focuses on the problem of universal ethics and its philosophical-political implications.

Keywords: comparative philosophy, Confucianism, Chinese logic, ethics, *summum bonum*

Uvod

Andrej Ule je zahodno izobraženi filozof odprtega duha, ki išče odgovore na pomembna in po svoje večna vprašanja človeškega bivanja, med drugim tudi skozi prizmo primerjalne filozofije. Predvsem v zadnjih letih je bilo v njegovem filozofskem delu čutiti vedno močnejšo težnjo po razumnih in relevantnih sintezah miselnosti različnih kultur. Pri iskanju odgovorov na vprašanja po možnostih zlitja oziroma vzajemno komplementarnega dopolnjevanja teh miselnosti je bila njegova osrednja gonilna sila želja po vzpostavitvi modela neke splošne, univerzalne etike, ki bi ustrezala specifičnim pogojem globaliziranega sveta in bi bila zmožna – tudi v času nevarnih postmodernih relativizacij vrednot – sodobnemu človeku nuditi trdno, a hkrati dovolj fleksibilno in znotraj svoje osnovne strukture spremenljivo aksiološko ogrodje, ki bi mu omogočilo najti bolj humane rešitve in boljše odgovore na moralne dileme, s katerimi sta v življenju soočena vsak posameznik in vsaka posameznica.

V svojem članku z naslovom *Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu*, ki ga je pred kratkim napisal za posebno številko revije Filozofske fakultete UL *Ars & Humanitas* o konfucijanstvu v globalnem svetu, je poskušal orisati svoje videnje doprinosov evroameriške oziroma kitajske filozofije k zgoraj očitanim vprašanjem.

Problemi in možnosti primerjalne filozofije

Ker gre Andreju Uletu, kot omenjeno, za iskanje sintez med evropsko in kitajsko filozofijo, je metodološki temelj, na katerem gradi svoje izsledke, vidik primerjalne filozofije. Pri tem ne gre zgolj za primerjavo različnih vsebinskih iztočnic in paradigem filozofske misli, ki bi bila sama po sebi univerzalna, temveč za primerjavo dveh miselnih sistemov, ki sta umeščena v različna referenčna okvira. Referenčna okvira evropske in kitajske miselnosti sta, kot so pokazale raziskave zadnjih desetletij dvajsetega stoletja, v marsikaterem pogledu inkomenzurabilna, kar pomeni, da ju ni mogoče vzajemno primerjati, ne da bi ob tem upoštevali različne metodološke paradigme, ki se ne kažejo zgolj na ravni različnih vsebin, uporabe različnih metod in oblik filozofske argumentacije, temveč imajo tudi daljnosežne epistemološke in aksiološke implikacije. Različnost teh metodoloških paradigem je nadvse kompleksna in jo je zato težko pojasniti v okviru pričujočega, prostorsko in vsebinsko omejenega prispevka. Kljub temu

bom tvegala poskus izpostavitve osnovnih razlik, ki te razlike merodajno opredeljujejo in so povezane z zelo različnimi strukturami indoevropskih in klasičnih kitajskih jezikov ter z različnimi zgodovinskimi razvoji političnoekonomskih sistemov obeh obravnavanih kultur.

Najprej velja izpostaviti dejstvo, da primerjalna filozofija spada k medkulturnim raziskavam, ki nujno vključujejo problematiko prevajanja; pri tem ne gre zgolj za jezikovno, temveč tudi za diskurzivno prevajanje, ki vključuje tolmačenje posamičnih besedilnih in govornih struktur, kategorij, konceptov in vrednot v različnih sociokulturnih kontekstih. Pri tem pogosto prihaja do diskrepance med enakim etimološko funkcionalnim pojmovanjem določenega izraza in hkrati popolnoma različnim dojemanjem istega izraza na ravni splošnega, družbeno veljavnega socialnega konteksta obravnavanih družb (Rošker, 2016: 18). Pri tem se pokaže potreba po revitalizaciji specifičnih kategorij in konceptov obeh obravnavanih filozofij. Ta naloga torej zahteva medkulturno relativizacijo vsebin, temelječo na metodoloških pristopih, ki ustrezajo specifični proučevanja določene partikularne idejne tradicije in primerjalne filozofije oziroma kulturologije (Ibid.: 19). Tovrstni pristop je osredotočen na celovito ohranjanje posebnosti partikularnih filozofij ter na nadaljevanje avtohtonih tradicionalnih metodoloških principov obeh obravnavanih idejnih sistemov.

Kar se konkretno kitajske filozofije tiče, to seveda nikakor ne pomeni negacije potrebe po soočanju z zahodno (in svetovno) filozofijo. Svetovna (zlasti evropska in indijska) filozofija vsebuje veliko elementov, katerih v kitajski tradiciji ne najdemo. Raziskovanje in uporaba teh dejavnikov ni potrebna zgolj kot dragoceno orodje oplajanja novih idejnih sistemov; primerjalni vidik je pomemben tudi za boljše razumevanje lastne tradicije. Vendar velja pri tem, kot je zapisal moderni kitajski teoretik Zhang Dainian, paziti na to, da se izognemo uporabi nesoizmerljivih metod, ki se proučevanja kitajske zgodovine lotevajo skozi optiko zahodnih konceptov in kategorij:

Različne filozofske teorije uporabljajo različne koncepte in kategorije. Koncepti in kategorije, katere uporabljajo filozofske teorije različnih narodov, pa se med seboj še bolj razlikujejo¹. (Zhang Dainian, 2003: 118)

Ena od osnovnih razlik, ki se nam pokaže na prvi pogled, ko govorimo o evropski oziroma kitajski miselnosti, je epistemološke narave. Medtem ko dominantne smernice evropske filozofije dojemajo svet skozi prizmo statičnih ločnic med idejo in materijo, subjektom in objektom ter vseh konotacij, ki sledijo tej osnovni ločnici, je tradicionalno kitajsko videnje sveta po svojem bistvu holistično. Pri tem seveda ne gre za nikakršno specifično kitajske filozofije, saj je celovit svetovni nazor osnovni vidik večine antičnih filozofij; razlika med evropsko in kitajsko filozofijo je v tem pogledu zgolj v dejstvu, da se je v poznejših razvojnih tradicionalne kitajske miselnosti – v nasprotju z dominantnimi razvojnimi smernicami evropske filozofije – paradigma holizma ohranila. Kar je pri tem pomembno, je dejstvo, da tudi kitajski holizem ni predstavljal pogleda na svet, v katerem

1 不同的哲學理論包涵不同的概念, 範疇。不同的民族的哲學理論, 更是具有不同的概念, 範疇

bi bilo vse povezano z vsem in v katerem ničesar ne bi bilo mogoče ločevati od česar koli drugega. Ta tip holizma je bil v sebi strogo razčlenjen in je temeljil na kategorijah binarnih opozicij, h kakršnim spadajo, denimo, prisojnost in osojnost (*yin* in *yang*), esenca in funkcija (*ti* in *yong*), ime in stvarnost (*ming* in *shi*), korenine in vršički vej (*ben* in *mo*) itd. A tudi binarno razločevanje ni specifična posebnost kitajske filozofije, saj vendar vemo, da spada k osnovnim posebnostim univerzalnega človeškega mišljenja, ki je dediščina in ključni element vseh obstoječih idejnih sistemov. Posebnost kitajskega modela binarnih kategorij je v tem, da je ločnica med obema protipoloma v tem modelu dinamična in spremenljiva; medtem ko sta v modelu kartezijanskih dualizmov, ki so kot epistemološki tip dojemanja realnosti prevladali v evropski tradiciji, oba protipola statična ter drug drugega izključujeta in torej tvorita protislovje, ki vodi k sintezi, sta protipola znotraj kitajskih modelov binarnosti v vzajemno komplementarnem in korelativnem razmerju, kar pomeni, da drug drugega dopolnjujeta in sta soodvisna.

Morda je ravno razlika med statičnim in dinamičnim obravnavanjem sveta, kot se kaže znotraj obeh zgoraj orisanih epistemoloških modelov, paradigmatična osnova za razumevanje vseh preostalih razlik, ki se nam pokažejo, ko želimo primerjati in vrednotiti kateri koli segment evropske oziroma kitajske filozofije. Vsekakor je ta razlika primeren razlagalni model za odgovor na vprašanje o tem, zakaj je argumentacija v Evropi ubrala pot razvoja formalne logike in se odrazila v veljavnosti deduktivnih in induktivnih sklepov, medtem ko je kitajska logika ostala zvesta disputom in argumentaciji na osnovi specifično kitajskega modela analogij. Pri tem gre za eno od osrednjih vprašanj, ki so implicitno vsebovana tudi v članku Andreja Uleta o primerjavi med evropsko in tradicionalno kitajsko filozofijo, zato mu bomo tukaj posvetili nekoliko več pozornosti.

Kitajske analogije

V omenjenem prispevku je Andrej Ule zapisal:

Medtem ko je bila zahodna filozofska tradicija vseskozi trdno vpeta v vzorce logične argumentacije, ki so jih razvili Aristotel in nato še stoiški logiki, se je kitajska filozofska tradicija nanašala prvenstveno na uporabo analoških sklepov, na spretno uporabo prisodob in vzorčnih modelov človeškega obnašanja v težavnih situacijah. Tu je šlo za takšne oblike sklepanja, ki jih ne moremo ustrezno izraziti v okviru logične (deduktivne ali induktivne) argumentacije /.../ Gledano s stališča zahodne znanstvene in filozofske tradicije, ponuja analoško mišljenje komajda kaj več kot pragmatiski nadomestek za eksaktniješe (deduktivne, induktivne ali abduktivne) razlage ali upravičenja, (ki slonijo na znanstvenih zakonih); s stališča kitajske filozofije pa je analoško mišljenje pogosto vrednoteno kot popolno in dokončno /.../ Tradicionalni zahodni pristop k analoškem sklepanju je tak, da ga razume kot nepopoln ali defekten deduktivni sklep. (Ule, 2016: 2–4)

Hkrati pa Andrej Ule izpostavlja, da uporablja kitajsko analoško mišljenje in sklepanje celo vrsto miselnih in semantičnih modelov realnih in imaginarnih situacij, ki vsebujejo strukturno sorodne mreže dejstev, vrednotenj in tipov odnosov (*Ibid.*: 5). Zato se mu zdi primernejše, če pojmujeemo analoško mišljenje kot *samostojni način mišljenja in sklepanja*, in ne le kot nepopolno ali nezadostno obliko logičnega sklepanja. Pravi smisel analoškega mišljenja Ule vidi v holističnih in strukturnih oblikah mentalnih ali semantičnih modelov, ki so lahko povezani s specifičnimi situacijami ali s svetom kot celoto (*Ibid.*). Pri tem je upošteval dejstvo, da je osredotočenost na vsebinsko, in ne toliko na formalno strukturo stavkov, pomembna posebnost klasične kitajske logike, ki omogoča njeno aplikacijo na primere iz konkretne etične, politične in družbene stvarnosti.

V tovrstnih sklepih torej premise niso nujno povezane s sklepom. Povezava med predpostavkami in sklepom spada torej v sfero možnosti oziroma verjetnosti, zato spadajo tovrstna sklepanja med verjetnostna. Kljub temu jih lahko uvrstimo med znanstvene metodološke postopke. Osnovni predpogoji znanstvenih demonstracij so namreč razjasnitev izvora določenega znanja, njegova logična nujnost in dokazljivost samega prikaza (Cui in Zhang, 2005: 29). V klasični kitajski logiki so izpolnjeni vsi trije predpogoji. Kitajski analogizmi namreč niso bili osredotočeni zgolj na formo brez upoštevanja njene vsebine. Ta specifična značilnost je predstavljala osnovo družbene aplikacije njenih izhodišč, ki se je izražala v logično utemeljenih interpretacijah etičnih, političnih in družbenih vprašanj.

Iz te specifikke izvirajo tudi temeljne posebnosti v sklepanju, kakršno se je razvilo v antični Kitajski. Strukturna sistematizacija, ki opredeljuje splošni model sklepanja po analogiji, narekuje predpostavko, po kateri določene relacije nujno vsebujejo nekatere druge relacije, in sicer ne glede na konkretno domeno ali kontekst (Holyoak, 2008: 148). Denimo, da je R tranzitivna relacija: če obstoja relacija R (a, b) in hkrati relacija R (a, c), potem mora za vse relacije R veljati, da R (a, b) in R (b, c) nujno vsebujeta tudi R (a, c). Klasična kitajska metoda analogije pa znotraj tega splošnega modela razlikuje med različnimi tipi sklepanja glede na semantično – aksiološko vrednost vsebovanih relacij. Primeri, ki so navedeni spodaj, nazorno pokažejo, da je bila veljavnost oziroma neveljavnost sklepov po analogiji v tem kitajskem modelu odvisna od aksiološkega pomena predpostavk. Oglejmo si torej primera dveh sklepov, ki imata popolnoma enako formalno strukturo, vendar je prvi po interpretaciji avtorjev veljaven, drugi pa ne.

(1) Beli konj je konj. Če jezdimo belega konja, jezdimo konja. Sužnje so ljudje. Če ljubimo sužnje, ljubimo ljudi. (Mozi XI, Xiao qu: 4)²

Če v tretjem stavku besedo »sužnja« nadomestimo z besedo »ropar«, dobimo formalno in strukturno enakovreden sklep, ki se glasi:

(2) Roparji so ljudje. Če ljubimo roparje, ljubimo ljudi. (*Ibid.*)³

2 白馬, 馬也; 乘白馬, 乘馬也; 獲, 人也; 愛獲, 愛人也。

3 盜人, 人也; 愛盜, 愛人也。

Čeprav sta oba primera na formalni ravni strukturno enaka, in četudi so njune premise brezdvomno resnične, pa so pozni moisti, tj. avtorji navedenega disputa, poudarjali, da je prvi sklep veljaven, drugi pa ne, saj je prvi v skladu z zdravo pametjo, drugi pa ne (*Ibid.*).⁴ Moisti so to interpretacijo podkrepili z naslednjo razlago:

Kako naj to obrazložimo? Če ne maramo roparjev, potlej to še ne pomeni, da ne maramo ljudi, in če si želimo, da na svetu ne bi bilo roparjev, potem to ne pomeni, da si želimo, da na svetu ne bi bilo ljudi. To je povsod na svetu tako. In če je tako, potem velja tudi, da ljubiti roparje ne pomeni ljubiti ljudi, četudi so roparji ljudje.⁵ (Mozi XI, Xiao qu: 5)

V tem kontekstu moistična argumentacija seveda ne vzdrži natančnejše preveritve, kajti roparji (tako kot sužnje) so podvrsta človeka, zato je izenačitev med njima v afirmativnih trditvah veljavna, v negacijah pa ni nujna. Četudi so torej vsi roparji ljudje, pa je vendarle jasno, da niso vsi ljudje roparji. Isto velja za sužnje. Veliko bolj nazoren je element semantične konotacije v naslednji moistični argumentaciji:

Pes je isto kot cucek, ubiti psa pa ni isto kot ubiti cučka.⁶ (Mozi X, Jing xia: 155)

V tem okviru različnih semantičnih vrednotenj posamičnih elementov znotraj premis obeh zgoraj navedenih sklepov seveda postane jasno, da ljubiti sužnje pomeni hkrati tudi ljubiti ljudi, medtem ko ljubiti roparje ne pomeni nujno ljubiti ljudi.

V kitajski tradiciji je forma sklepov po analogijah torej vselej dodatno opredeljena s semantičnimi konotacijami. Vsekakor je v kontekstu tradicionalne kitajske logike ta model sklepanja, ki temelji na semantično opredeljenem analogizmu, izjemno pomemben. To je razvidno iz mnogih vplivnih del predqinskega obdobja.

Ko govori o kitajskih analogijah, Andrej Ule izpostavi tudi njihove

strukturne oblike mentalnih ali semantičnih modelov, ki so lahko povezani s specifičnimi situacijami ali s svetom kot celoto. Ta oblika mišljenja in sklepanja predstavlja posebno, sebi lastno obliko neinstrumentalne racionalnosti, ki postavlja človekovo »srce in um« v usklajen medsebojni odnos in to obenem s sprtnimi spremembami v naravi in človeškem svetu. (Ule, 2016: 5–6)

V tem kontekstu poudari doprinos konfucijanca Mengzija, čigar dela so temeljila na ideji človeške vrste. Vsi pripadniki te vrste naj bi si bili v nekaterih stvareh podobni. Objekte, ki spadajo v isto vrsto (*lei*), lahko zato obravnavamo v skladu z istimi

4 To dejstvo je seveda povezano z ideološkimi predispozicijami poznih moistov, ki so se – v nasprotju s svojimi najhujšimi nasprotniki, torej konfucijanci, zavzemali za univerzalno ljubezen (*jian ai* 兼愛), hkrati pa niso nasprotovale smrtni kazni (gl. Cui & Zhang, 2005: 36).

5 奚以明之？惡多盜，非惡多人也；欲無盜，非欲無人也。世相與共是之。若若是，則雖盜人人也，愛盜非愛人也。

6 狗，犬也，而殺狗非殺犬也。

kriteriji, saj jih povezuje nekakšen isti (ali vsaj podoben, »enakovrsten«) ustroj. Ti objekti so torej povezani prek enake strukture. V skladu s to predpostavko je medčloveška komunikacija, kot ugotavljata tudi sodobna kitajska teoretika Cui Qingtian in Zhang Xiaoguang (Cui in Zhang, 2005: 30), možna samo zaradi tega, ker so človeški možgani strukturirani na enak način. Povsem isto pa je ugotavljal tudi sam Mengzi (Mengzi s.d., Gaozi shang: 7), a s to razliko, da je namesto možganov govoril o »srčni zavesti« (*xin*)⁷, kajti antični Kitajci so menili, da je sedež vseh človeških kognitivnih, psihičnih in emocionalnih aktivnosti v srcu. Pojem strukture in pojem srčne zavesti sta predstavljala tudi pomembna elementa Uletove podmene o holistični razumnosti kot aksiološki osnovi klasične kitajske, zlasti konfucijanske filozofije.

Srčna zavest (*xin*) in strukturno načelo (*li*)

Andrej Ule ugotavlja (2016: 3–4), da v kitajski filozofiji preprosto ne najdemo pojma ali izraza, ki bi ustrezal pojmom razuma ali racionalnosti, kot ju poznamo v zahodni filozofiji. Poudari pa tudi, da so kitajski filozofi vendarle razvili nekatere pojme in termine, ki v določeni meri in v določenih kontekstih uporabe ustrezajo pojmom razuma in racionalnosti. Ule v tem okviru navaja tudi, da k takšnim pojmom ali terminom spadata npr. *li* (zakon, načelo, struktura) ali *xin* (srčna zavest) ipd. Glede na Uletova razmišljanja je kitajska filozofska tradicija konstruirala racionalnost predvsem kot zmožnost človekove »srčne zavesti« (*xin*), da se izkaže v modrih odločitvah, bistrih razpravah in v primernem obnašanju, v skladu z najvišjimi vrlinami plemenitih ljudi. Nadalje ugotavlja, da so tovrstna pojmovanja bolj v skladu s holističnimi nazori o razumnosti kot s takšnimi razumevanji racionalnosti, kakršna so prevladovala v zahodni filozofski tradiciji.

Ta segment Uletove razprave velja nekoliko dopolniti, saj ostaja v obliki, v kakršni je napisan, po mojem mnenju nerazumljiv predvsem za zahodnega bralca. Pri tem velja izpostaviti, da je pojem *li*, ki ga Ule omenja v tem segmentu, vrsta vseobsežne, relacijsko razčlenjene in predvsem dinamične strukture. Ta je imanenten in hkrati transcendenten pojem; v dominantnih diskurzih kitajske tradicije je predstavljal vseobsežni, osnovni ustroj kozmosa. V evropski sinološki tradiciji se je ta termin večinoma prevajal v smislu principa ali zakonitosti,⁸ kar je posledica pomanjkanja poznavanja ali ozaveščenosti glede problemov medkulturne metodologije, o kateri smo na kratko že spregovorili v poglavju o medkulturni metodologiji oziroma o primerjalni filozofiji. *Li* ne more ustrezati zahodnemu pojmu zakonitosti, kajti pri tem gre za izraz abstraktne entitete oz. sile, ki naj bi na objekte vplivala od zunaj; *li* pa je struktura, ki prek svoje dinamike modificira objekte znotraj, kajti vse obstoječe je inherentno prav tako strukturirano v skladu s tem istim *lijem*.

7 至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。

8 Za podrobnejšo razlago razlogov in posledic tovrstnih napačnih prevodov glej Rošker 2012.

Za razliko od imanentne narave *lija* je namreč zakonitost, kakršna nastopa

v evropsko-ameriški miselni tradiciji, nekaj, kar stvari od zunaj določa in jih v veliki meri tudi determinira. Standardni pogled na zakone, kakršen se je razvil v evroameriški filozofski tradiciji, je običajno vseboval tudi področja teorij. Poleg tega koncept zakona v zahodni tradiciji ni vselej opredeljen z nujnostjo /... / V deduktivno nomološkem modelu naravni zakoni ne vsebujejo neke notranje nujnosti, temveč izražajo samo določeno pravilnost oziroma regularnost. Pojem strukture *li*, kakršen se je razvil v kitajski tradiciji, sicer vsekakor označuje strukturirano regularnost, vendar tovrstna regularnost vselej merodajno določa vsakršno pojavnost, saj je osnovni predpogoj vsakršnega obstoja in kot taka nujna. Še pomembnejša razlika med zahodnim pojmom zakona in kitajskim pojmom *li* pa je v tem, da slednji ni zgolj koncept, ki bi označeval množico stalnih ali variabilnih zakonov, temveč temelji na eni enotni in vseobsežni strukturi, ki je konkretna, primarna in v katero se nujno stekajo vsi parcialni vzorci. Zato posamičnega *lija* ni možno ovreči ali nadomestiti z drugim (Rošker, 2011: 118).

Li je torej osnova kitajske ontologije in hkrati tudi osnova epistemologije, kajti na isti način je strukturirana tudi človeška zavest (oziroma človeška srčna zavest, *xin*). Dojemanje in zaznavanje zunanjega sveta namreč omogoča prav vzajemna kompatibilnost (*tong*) obeh struktur, zunanje in notranje. Gre torej za eno in isto relacijsko strukturo, ki se lahko udejanja na nešteto različnih načinov (*Yili fenshu*), pri čemer so manjše oziroma delne strukture združljive z večjimi.

Obstoj vseobsežnih, dinamičnih relacij, ki urejajo celoten kozmos, je torej mogoče povzeti v konceptu strukture *li* 理 kot najvišjem izrazu naravne urejenosti. Prenašanje tega strukturnega vzorca na sfero družbe in njeno konkretno problematiko je konfucijancem ponujalo pragmatične rešitve medčloveških odnosov ter nove modele političnega sistema družbe. Andrej Ule v tem kontekstu veliko razmišlja o povezavi med najracionalnejšo (oziroma najbolj razumno) strukturo družbe in konfucijansko etiko, ki izhaja iz pragmatičnih nagibov, rojenih v kriznem obdobju Vojskujočih se držav, in se odslikavajo v postulatu »pravilnega pomena« oziroma pravičnosti. Kot povsod drugod, je družbena etika tudi v tradicionalni Kitajski služila predvsem kot ideološko vezivo družbenega reda. Zato ni slučaj, da je pojem *li* v sebi združeval tako konotacije družbene strukture kot tudi konotacije notranjega ustroja vladajoče etike.

***Summum bonum* ali združitev sreče in dobrote**

Pomembna razprava v zgoraj omenjenem Uletovem članku je povezana z avtorjevo kritiko Kanta oziroma njegovo negacijo možnosti združitve sreče (oziroma osebnega zadovoljstva) na eni in etičnega obnašanja oziroma etičnih odločitev na drugi strani. Na osnovi svojega intuitivnega poznavanja splošnih smernic klasične kitajske filozofije, zlasti konfucijanske, Ule ugotavlja, da je prav notranja povezanost

stremljenja posameznika po samouresničevanju na eni in njegove moralne naravnosti na drugi strani tista, ki v bistvu omogoča dejansko moralnost in razumnost (Ule, 2016: 1). V svojem članku eksplicitno navede, da nikakor ne brani »Kantovega moralnega rigorizma, ki ognjevitost nasprotuje vsakemu mešanju moralnega delovanja s 'podmoralnimi' (npr. čustvenimi) goni« (Ibid.: 8):

Na žalost se moram v tem primeru postaviti na stran Mencija in ne Kanta. Če kdo občuti izvorno radost, kadar pomaga ljudem v stiski, potem moramo njegovo skrb za moralne dolžnosti in njegovo radost ob tem razumeti kot dva vidika iste (altruistične) usmeritve, ki stremlje k pomoči drugim in ob tem doživlja radost. Moralne norme in obveznosti poudarjajo soodvisnost med ljudmi in naše države do drugih, medtem ko radost, ki spremlja moralno delovanje, poudarja naš odnos do dobro-bitih drugih ljudi in naše zavzemanje za notranjo rast tako nas samih kot drugih, s katerimi smo v odnosih (Ibid.: 9–10).

Ta Uletova ugotovitev je bolj ali manj osnovana na njegovi intuiciji, zato jo lahko na kratko dopolnimo z izsledki filozofskih raziskav modernih konfucijancev, ki se dotikajo istega vprašanja in temeljijo na razvoju mencijanskih in neokonfucijanskih predpostavk. Pri tej dopolnitvi se bomo osredotočili na izsledke modernega konfucijanca Mou Zongsana, kajti prav on je – podobno kot Andrej Ule – pojem združevanja sreče in dobrote navezal na svojo kritiko Kanta.

V svojem delu *Yuan shan lun (O summum bonum)* Mou Zongsan namreč izhaja iz kritike Kantove moralne filozofije, v okviru katere enota sreče in dobrote v nepopolnem tuzemskem svetu ni možna, ampak se lahko udejanji zgolj v popolnosti Božjega sveta. Mou je v tem kontekstu poudarjal vrednost in doprinos filozofske pragmatike, na kakršni sloni tradicionalna kitajska, zlasti konfucijanska miselnost. Ta je vseskozi usmerjena predvsem na tuzemsko življenje; osredotočena je na tukajšnji in zdajšnji trenutek, v katerem ni potrebe po pobegu v druge, »nadnaravne« svetove. Seveda tudi kitajski filozofiji ni uspelo »rešiti« Kantovega problema o *summum bonum*, vendar Mou v svojem istoimenskem delu izpostavi problematičnost samega načina zastavitve tega problema znotraj zahodnih, še posebno kantovskih diskurzov (Rošker, 2016: 209).

Kitajci in Kitajke dobro vedó, da sta v vsakdanjem življenju sreča in dobrota le redko združljivi. A po drugi strani nimajo potrebe po tem, da bi čakali na kraljestvo Boga, ki naj bi jih čakalo v onostranstvu. Ne glede na to, kaj se v naših življenjih zgodi, in ne glede na to, kako nepopoln je naš svet, lahko v njem kljub temu vselej znova najdemo zadovoljitev. Posledično lahko vselej znova najdemo zadovoljitev v nezadovoljitvi; *summum bonum* se uresničuje tukaj in zdaj in nikjer ni potrebe po tem, da bi iskali Božje kraljestvo v drugih svetovih. (Liu Shu-hsien, 2003: 485)

Moralno sestvo, ki se izraža skozi prirojeno moralno substanco (*xingtí*), naj bi po Mouju v sebi združevalo vse tri esencialne postulate Kantovega praktičnega razuma, torej svobodno voljo, nesmrtnost duše in obstoj Boga. »Takoj ko se v meni manifestira edina

neskončna zavest substance, ne more več obstajati vzporedna postavitev svobodne volje, nesmrtnosti in obstoja Boga.«⁹ (Mou Zongsan 1975: 45)

Mou torej Kantu očita umetno ločitev teh treh postulatov, saj sam meni, da so vsi trije neskončni in absolutni. In ker ni mogoče, da bi hkrati obstajalo več neskončnih in absolutnih entitet, so vsi trije postulati ena in ista substanca, ki jo lahko povzamemo v pojmu izvorna srčna zavest (*ben xin*), ki je ena od pojavnih oblik neskončne srčne zavesti (*wuxiande zhixin*).¹⁰

Zato Mou zaključuje, da je moralno sestvo oziroma izvorna srčna zavest, ki je njegov vitalni del, resnična (in tudi edina) možnost za združitev sreče in dobrote (Bresciani 2001: 375).

Kant se je po Moujevem mnenju »zapletel« z idejo Boga, ki je v njegovem teoretskem sistemu povsem odvečna in moteča, zato bi bil moral Kant Boga odstraniti, kot so to storile vse koherentne moralne filozofije, denimo budizem. Ker je po Kantu svet ustvaril Bog, se svet ne more spreminjati v skladu z moralnim razvojem človeka, zato Kant naj ne bi bil zmožen povsem razjasniti ideje o *summum bonum*.

V nasprotju z običajnim razumevanjem konfucijanstva nam Mou prepričljivo pokaže, da je moralna avtonomija implicitni del konfucijanske filozofije. V tem pogledu je zanj celo Kant nepopoln. Ker je bil omejen s svojim krščanskim ozadjem, je Kant lahko obravnaval svobodno voljo zgolj kot postulat praktičnega uma, pri čemer sta bila druga dva postulata neumrljivost duše in obstoj Boga. Zaradi tega je lahko Kant vzpostavil kvečjemu metafizično moralo, ne pa tudi moralne metafizike. Mou je verjel, da je v tem pogledu kitajska tradicija segla dlje od Kanta. (Liu Shu-hsien, 2003: 484)

V istem delu se Mou na kratko posveti tudi vprašanju interpretacije izvorno konfucijanskega tērmina »harmonija ravnovesja« (*zhong he*). Tukaj v prvi vrsti ne gre zgolj za družbeno konotacijo harmoničnosti, kakršno imajo v mislih novi ideologi L. R. Kitajske, temveč prej za njihove idejne osnove, ki temeljijo na popolnosti individualnega (in hkrati absolutno integralnega) moralnega sestva.

Obstoj mojega individualnega življenja je izpopolnjeno dejstvo, a vseeno vsebuje možnost izboljšanja. Zato to ni obstoj fiksno določene narave. Ta obstoj je, kot pravijo budisti, neopredeljeni obstoj vsega bivajočega. Vse, kar obstaja, je v tem izpopolnjenem dejstvu obstoja, a hkrati je ta obstoj neopredeljen (nima fiksno določene narave). Vse bivanje je prepojeno z razumom in kali iz njega. To je to, na kar se nanaša *Pot sredine*¹¹, kjer

9 當吾人展露一唯一的本體無線心時，吾人即不復有自由，不朽，以及上帝存在，這三者之並列。

10 Idejnemu konstruktumu izvorne srčne zavesti (*ben xin*) najde Mou ustreznike tudi v daoističnih (srčna zavest poti – *dao xin*) in budističnih (izpraznjena srčna zavest – *kong xin*) diskurzih. Vsi trije pojmi mu predstavljajo različne oblike oziroma različna poimenovanja neskončne (ali neomejene) srčne zavesti (*wuxian zhixin*). Ta čista, prvobitna in neomejena srčna zavest je dediščina, s katero smo rojeni prav vsi ljudje. Žal je – vsaj po Moujevem mnenju – večinoma ne znamo ohraniti. Komur to uspe, naj bi postal konfucijanski svetnik (*sheng ren*), daoistično resnični človek (*zhen ren*) ali *buddha*.

11 *Pot sredine* (*Zhong yong*) je eden od konfucijanskih klasikov, besedilo, bogato s simbolnimi pomeni, ki vsebuje številne napotke za izpopolnjevanje in nego osebnosti. Pogosto ga opisujejo tudi kot »brezmejno os« (»unswerving pivot«, gl. Ezra Pound). Sredina (*zhong*) tukaj v glavnem pomeni ravnovesje brez nagibanja na katero koli stran. Drugi del te sestavljenke (*yong*) pomeni običajno, nekaj kar je dobro znano in domače in se ne spreminja, kar pa ne pomeni, da je

je zapisano: »Ko se doseže harmonija ravnovesja, sta nebo in zemlja na svojem mestu in vse, kar obstaja, se razvija«¹². (Mou Zongsan, 1985: 306)

Iz tega med drugim sledi tudi dejstvo, da so konfucijanci – tako klasični kot tudi moderni oziroma sodobni – videli kozmos kot vseobsežno dinamično tvorbo, ki ni zgolj materialna ali idejna struktura, ampak je struktura, ki v sebi združuje obe območji in je hkrati prepojena z etiko. In prav etična vprašanja so tista, ki Andreja Uleta v okviru azijskih filozofij (še posebno konfucijanske in budistične) očitno najbolj zanimajo.

Zaključek: Univerzalna etika – novo upanje človeštva ali hibrid univerzalne oblasti?

Osrednja teza, ki jo je Andrej Ule izpostavil v svojem prej omenjenem prispevku v reviji *Ars & Humanitas*, se pri tem glasi, da naj bi razvoj dveh različnih kultur – evropske (ali zahodne) in kitajske – ustvaril razcep med dvema etičnima perspektivama, ki sta vsaka zase potencialno nevarni. Pri tem naj bi šlo za razcep med dostojanstvom posameznika brez vrtilin na eni in osebnimi vrtilinami brez dostojanstva posameznika na drugi strani:

Če skušamo ta razcep kantovsko označiti, bi lahko dejali, da je dostojanstvo brez vrtilosti prazno in vrtilost brez dostojanstva slepa. Gre torej za dva ekstrema, pri tem prvi od obeh ekstremov vodi do moralne izsušenosti posameznika in se zaustavlja pred naporom za razvoj moralnega značaja posameznika, drugi ekstrem pa vodi k moralnemu in socialnemu elitizmu, ki ostro razmejuje med elito »vrtilih« in »modrih« ter množico posameznikov »brez obraza«, ki jim kapriciozno vladajo in jih po svoje »oblikujejo« razni vladarji (Ule, 2016: 8).

Iz te osnovne teze je razvidno, da je Andrej Ule – podobno kot mnogi drugi filozofi, ki so si prizadevali za medkulturne sinteze na področju različnih kulturno pogojenih miselnosti – padel v past esencialističnih in pretirano posplošujočih predpostavk. Po njegovem mnenju naj bi bila torej evroameriška etika opredeljena z instrumentalno racionalnostjo, a hkrati naj bi človeštvu nudila aksiološki temelj humanizma, ki se kaže v spoštovanju temeljnega dostojanstva vsakega posameznika in vsake posameznice, osmišljena pa je že s tem, da kot človek biva na tem našem svetu. Kitajska etika, ki ni metafizično določena, ampak pragmatično, naj bi bila po eni strani opredeljena s

statično, temveč, da je kontinuirano. Sama sem se odločila za prevod v smislu »lastne poti«. Po enem prvih prevajalcev tega besedila v angleščino, Jamesu Leggeju, je namen oziroma cilj te sredine ohranjanje harmoničnega ravnovesja, ki ohranja zavest v stanju nenehne osredotočenosti. Človek, ki se ravna po teh načelih, naj ne bi nikoli zašel s svoje poti, kar pomeni, da bi znal vselej delovati v skladu s svojo individualno pozicijo znotraj naravnega in družbenega sveta. Ta načela naj bi veljala za vsakega posameznika in ga učila živeti v skladu z naravnim redom.

12 我之個體生命之存在是既成的，雖是既成的，但可改善。因此，茲並無定性的存在，此如佛家說無定性眾生，推之，凡天地萬物都是既成的存在，但亦都非定性的存在。一切存在都可涵泳在理性底潤澤中。此既中庸所謂... »致中和，天地位焉，萬物育焉«。

holistično razumnostjo in spoštovanjem moralno izpopolnjenega človeka, po drugi pa z elitizmom, ki tovrstno dostojanstvo dopušča zgolj elitnim slojem prebivalstva.

Prvič, gotovo je problematično, če primerjamo »evropsko« in »kitajsko« kulturo na način, v katerem postavimo miselnost in kulturo razsvetljenja ob bok antični izvorno konfucijanski miselnosti. Seveda drži, da je bila večina filozofskih šol kitajske antike (z izjemo daoistične in moistične) elitistična, saj so se tudi najbolj demokratični elementi njihovih političnih in etičnih teorij nanašali zgolj na pripadnike višjih in visokih slojev, medtem ko so tako imenovani običajni ljudje iz teh vrednotenj in z njimi povezanih privilegijev samodejno izpadli. Ampak – ali ne velja isto za starogrško antiko, ki naj bi bila temelj evropske in pozneje tudi evroameriške filozofije? Ali ni bila tudi Platonova Država enako elitistična? Ali ni bil tudi starogrški *demos*, ki je kot pojem nastal v približno enakem času kot konfucijanski pojem moralnega sebstva, rezerviran zgolj za označevanje peščice višjih slojev, katerih (izključno moški) pripadniki so bili edini »vredni« pravic do demokratičnega odločanja?

Seveda pa po drugi strani nedvomno drži, da je evropska kultura v svojem zgodovinskem razvoju privedla do koncepta (ne zgolj moralne, ampak tudi politične) enakovrednosti vseh ljudi ne glede na sloj, kulturo ali državo, kateri pripadajo, in ne glede na njihov spol ali barvo kože. Kitajska kultura nikoli ni ustvarila pojma individuuma ter njegove avtonomne, svobodne volje, niti z njim povezane premise dostojanstva posameznika in njegove nedotakljivosti. Ta zahodni razsvetljenski koncept je pomemben steber, na katerem ne sloni samo zahodni model industrijske revolucije in modernizacije, ampak tudi njegov ekonomski temelj, tj. zahodni kapitalizem.

A pri takšni primerjavi se moramo nujno vprašati tudi o realni vrednosti obeh tipov etike. Najprej se lahko pri tem vprašamo o dejanski verodostojnosti evroameriškega (oziroma evropskega) tipa humanizma in njegovega načelnega, abstraktnega in za vse obvezujočega spoštovanja vsakega posameznika, ki je kitajski kulturi, temelječi na modelu tako imenovanega relacijskega sebstva, vsekakor umanjalo. Ali nismo ravno v sodobni Evropi neme priče popolnega bankrota ideje evropskega humanizma? Koliko dostojanstva ostaja sirski begunki, ki obstane v mrazu pred bodočo žico in katere želja po osnovni varnosti zanjo in za njeno družino trči na hlad instrumentalne racionalnosti? In po drugi strani – kolikšna je resnična verodostojnost vrline »nebeškega mandata« sodobnih kitajskih vladarjev, ki naj bi znotraj modela konfucijanske politike predstavljali najvišji vzor vseh ljudi in ki so pred samim pragom enainvajsetega stoletja zverinsko umorili tisoče študentov in študentk, ki so na Trgu nebeškega miru miroljubno stavkali za več svobode in demokracije? Zverina politične oblasti, ki žre svoje lastne otroke na eni strani in mehanizem profita, ki gre prek trupel, na drugi: na kakšnih temeljih naj bi torej temeljila univerzalna, obče človeška etika kot sinteza vzhodnih in zahodnih kultur?

Problem ponovnega bankrota etike, s katerim smo soočeni v današnjem času, nas bi lahko spomnil na znano predpostavko, po kateri naj bi se zgodovina ponavljala. Ob tem

bi se lahko tudi nekoliko globlje zamislili in se vprašali, ali morda to sploh ne drži in je v resnici tako, da nas zgodovina vodi v vedno hujše situacije in v vse težje rešljive dileme. Če se že sprašujemo o etiki, bi bilo za začetek morda dobro, ko bi jo poskušali osvoboditi spon institucionalizacije in s tem ideologizacije. Dokler je evroameriška etika do te mere ujeta v okviru krščanskih cerkva, da razprave o etiki v prvi vrsti spadajo v domeno teologije in ne v domeno filozofije, se bomo težko dokopali do kakršne koli etike resnične avtonomnosti subjekta. In dokler je kitajska etika podrejena premisam strogih hierarhij konfucianizma, ki nastopa v vlogi neprevprašljive državne doktrine, v njej ne bo prostora za izvorno konfucijansko moralno sebstvo, še manj pa za njegovo kultivacijo ter izpopolnitev.

Zato menim, da se lahko o vprašanih etike in etičnosti, tako kot tudi o vprašanih avtonomije in subjektivnosti, pogovarjamo samo v kontekstu političnosti. Pri tem mislim seveda na koncept političnosti v smislu najširšega razumevanja medčloveških odnosov, torej v luči dejstva, da vsi ljudje pripadamo vrsti *zoon politikon*. Tak pojem političnosti nima nobene zveze s profesionalno politiko institucionalizirane državne ali religiozne oblasti. Vsekakor pa je povezan z mano in s tabo, s sebstvom in z drugim ter z vprašanjem o tem, kako se bo vsak od nas odzval na pereča družbena vprašanja sodobnega časa.

V nasprotju s prejšnjimi obdobji živimo v svetu vzajemne soodvisnosti. Vse do praga tretjega tisočletja smo ljudje lahko skozi celotno zgodovino človeštva drug drugega v miru pobijali in svinjali svoje okolje, ne da bi to imelo kakšen poseben vpliv na druge kulture ali civilizacije. Dandanes pa to v ozkih okvirih posamičnih držav nikakor ni več mogoče, saj so problemi, ki nas pestijo, vzajemno povezani. Zato jih bo mogoče reševati samo v procesih polilogov in v procesih skupnega iskanja celostnih rešitev. In v teh procesih sta nam vsekakor lahko v pomoč tako primerjalna filozofija kot tudi holističen pogled na svet, kakršen je lasten ne zgolj antični, ampak tudi sodobni kitajski filozofiji. Ravno zaradi prej omenjene vzajemne odvisnosti držav in kultur sodobnega sveta so tovrstne raziskave in njeni izsledki pomembnejši kot kadar koli prej. In ravno zaradi tega so toliko bolj dragocena prizadevanja Andreja Uleta za medkulturni filozofski polilog kot največje upanje sodobnega časa.

Literatura

- Bresciani, U. (2001). *Reinventing Confucianism – The New Confucian Movement*. Taipei: Taipei Ricci Institute for Chinese Studies.
- Cui, Qingtian in Zhang, Xiaoguang (2005). *Chinese Logical Analogism*. V *Asian and African Studies* 9 (2), str. 27–54.
- Holyoak, Keith J. (2008). »Relations in Semantic Memory«. V Gluck, M. A., Anderson, J. R. in Kosslyn, S. K. (ur.), *Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower*, New York: Erlbaum, str. 144–159.
- Liu, Shu-Hsien (2003). »Mou Zongsan (Mou Tsung-san)«. V Cua, Antonio S. (ur.), *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge, str. 480–485.

- Mengzi 孟子 s.d. (*Mojster Meng, Mencij*). Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://chinese.dsturgeon.net/text.pl?node=3925&if=en> [7. 2. 2016].
- Mou, Zongsan 牟宗三 (1975). *Xianxiang yu wu zishen* 現象與物自身 (*Pojavi in stvari po sebi*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mou, Zongsan 牟宗三 1985. *Yuanshan lun* 圓善論 (*O summum bonum*). Taibei: Xuesheng shuju.
- Mozi 墨子 s.d.: (*Mojster Mo*). Dostopno na: Chinese Text Project. Pre-Qin and Han, <http://ctext.org/mozi> [7. 2. 2016].
- Rošker, J. S. (2011). *Li - Struktura kot temeljna epistemološka paradigma tradicionalne kitajske filozofije*. Ljubljana: Znanstvena založba FF, Zbirka Razprave.
- Rošker, J. S. (2012). »Structure and Creativeness: A Reinterpretation of the Neo-Confucian Binar Category Li and Qi«. V Swan et al (ur.), *Origin(s) of Design in Nature: a fresh, Interdisciplinary Look at how Design Emerges in Complex Systems, Especially Life*, Dodrecht: Springer, str. 273–285.
- Rošker, J. S. (2016). *The Rebirth of the Moral Self. The second Generation of Modern Confucians and their Modernization Discourses*. Hong Kong: Chinese University Press.
- Ule, A. (2016). »Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu«. V *Ars & Humanitas* 1, str. 1–10.
- Zhang, Dainian 張岱年 (2003). *Zhongguo zhexue shi fangfalun fa fan* 中國哲學史方法論發凡 (*Uvod v metodologijo zgodovine kitajske filozofije*). Beijing: Zhonghua shuju.

Filozofija – preobrazbena možnost

Cvetka Hedžet Tóth

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Članek *Filozofija – preobrazbena možnost* analizira nazore ameriškega filozofa Richarda Rortyja, še posebej pojme, kot so upanje, utopija in možnost etike v najnovjšem času. Rorty odločno poudarja in vztraja, da spoznavanje mora ohraniti zmožnost za utopijo, kajti samo tako se sploh ohranja humanizem. Kljub temu da smo soočeni s koncem metafizike dokončne gotovosti in njenih absolutnih principov, je mogoče govoriti o etiki in o tem, kako jo utemeljevati. Moralni napredek je možen, vendar ne na podlagi nečesa onstranskega, ampak predvsem v naši »rastoči občutljivosti in rastoči dovzetnosti za potrebe vedno večje množice ljudi in stvari«. S temi stališči je Rorty utemeljeval svojo etiko brez principov, toda zelo načelno kot antropologijo etike, ki nikakor noče več biti prikriti glas *theosa*. Članek poudarja tudi Rortyjevo razumevanje pragmatizma kot filozofije solidarnosti, saj ta izrecno poudarja »prednost solidarnosti pred objektivnostjo«, solidarnost pa je druga plat pravičnosti, ki je in ostaja med najbolj temeljnimi pojmi vsake etike.

Ključne besede: upanje, utopija, pragmatizem, solidarnost, etika

Philosophy – Transformative Possibility – Abstract

The article provides an analysis of the American philosopher Richard Rorty's views, with special emphasis on concepts such as hope, utopia, and the potential of ethics in the most recent times. Today, knowledge is preferred to hope, yet Rorty firmly insists that knowledge must keep its potential for hope because it is the only way that humanism can maintain its existence. The present time, characterized by ambiguity and an inability to offer radical alternatives, sees philosophy take refuge in ethical oases. Even though we are facing the end of the metaphysics of final certainty and its absolute principles, it is still possible to consider ethics and how it can be substantiated. Moral progress is possible, but not based on something from beyond, but rather as a matter of increasing sensitivity and responsiveness to the needs of a larger and larger variety of people and things. It was with these views that Rorty established his ethics without principles, but in a very principled way as the anthropology of ethics that emphatically refuses to continue being the concealed voice of *theos*. The article also highlights Rorty's comprehension of pragmatism as the philosophy of solidarity since it expressly prefers solidarity to objectivity, solidarity being that other side of justice which remains one of the fundamental concepts of every ethics.

Keywords: hope, utopia, pragmatism, solidarity, ethics

Uvodno razmišljanje

Soočenje analitične filozofije s slovenskim filozofskim prostorom oziroma njen prihod vanj nista bila enostavna. Številni smo se spraševali, kaj ima ta smer sploh opraviti v okvirih stroke, ki velja za temelj humanistike. Celo pri sestavljanju študijskih programov smo se prerekali, kam, kako in zakaj uvrstiti nekaj, kar po zahodnih univerzah obravnavajo na oddelkih za teoretično matematiko in fiziko, drugi pa na študijski smeri teorija znanosti. Vendar smo vključili usmeritve, ki so prihajale iz srednjeevropskega, avstrijskega prostora, ki so se širile po celotnem akademskem svetu in postajale priljubljene, število študirajočih pa je pri tem nenehno naraščalo. Tudi pri nas. Pokazalo se je, da smo ravnali pravilno in stopili v korak z dogajanjem v filozofskem svetu ter kljub majhnosti dokazali, da zmoremo soočenje s tem najbolj aktualnim dogajanjem. In tako je na srečo vse do danes.

Ves čas je bila navzoča dilema, ali je mogoče kaj iz te pozitivistične filozofije, ki sta jo Herbert Marcuse in Theodor W. Adorno zmerjala, češ da je pozitivizem smrt za filozofijo, primerjati s tem, kar sicer velja za »pravo« filozofijo v precejšnjem delu Evrope, v tem, v katerem živimo in ustvarjamo tudi mi. Kljub negativni oceni, da gre pri analitični usmeritvi za transformacijo teorije v taktiko, smo bili nekateri pripravljeni vsaj deloma prisluhniti izročilu, ki je učinkovalo simpatično, najprej s svojo levičarsko svetovnonazorsko usmerjenostjo.

In – šlo je, pa še kako. Jürgen Habermas nas je s svojimi študijami o najnovejši filozofiji v ameriškem svetu napotil k temu, da smo se odprli in prisluhnili kakemu posamičnemu mislecu. Med te spada tudi Richard Rorty, ki smo mu lahko za marsikaj zelo hvaležni. Tako pričujoči prispevek razpravlja o tem ameriškem filozofu, ki kot vztrajni levičar teoretsko zelo prepričljivo utemeljuje našo etično držo, saj smo se po letu sesutja socializma (1989) znašli v težki človeški, idejnonazorski in filozofski situaciji. Svojo usmeritev oziroma orientir je bilo nujno temeljito razmisliti, kljub vsem dejstvom in zasuku na desno. Ne gre samo za poskus nove, levičarske utemeljitve lastnega nazora – ne, to ne bi bilo korektno že glede samega Richarda Rortyja –; prej gre za poskus novega razmisleka o etiki in o tem, kaj nam ukvarjanje s filozofijo lahko ponudi.

Moj prispevek povzema nekatere moje že objavljene študije in razprave; še posebej moram tukaj omeniti knjigo *Materialistično-idealistična zarezka*. S tem delom se odzivam še na širšo sodobno filozofsko dilemo, kako v postutopični in postmetafizični dobi ohranjati zmožnost za utopijo in metafiziko, kako in s čim utemeljevati etiko – in tukaj so Rortyjevi pogledi dragoceni. Ena glavnih tendenc tega mojega dela, ki ga utemeljujem tudi z Rortyjevimi nazori, je nedvomno v misli, ki sem jo zapisala v predgovoru navedene knjige in jo tukaj povzemam (Tóth Hedžet, 2015: 161–222).

Aktualnost utopije in utopičnega mišljenja kot anticipirajoče zavesti je dana že z ontologijo človeka samega, kljub najnovejši deklarirani postutopični dobi, in utopija pomeni proti-svet. Demokracija brez utopije spominja na prostor, zaprt med štiri stene, obložene z gumo, in znotraj takšnega prostora lahko kričiš, se mečeš ob tla, rjoveš, govoriš, kar

hočeš, skratka – prideš do pravice, da se izkričiš, na akademski ravni lahko do onemoglosti neguješ levičarsko retoriko kot salonska, kaviar levica, toda štirih sten – sistema – ne moreš ne premakniti ne spremeniti. Takšen svet brez utopije neguje retorično akrobatiko, samovšečno in še sami sebi nerazumljivo, zato in predvsem zato, da ostaja v mejah sveta, ki ga niti noče spreminjati. Utopično dojetje je izpodrinila retorična akrobatika v podobi nekakšne čaščene kritike, ki si nikdar ne prizadeva za drugačnost stvarnosti, v kateri sicer živi, in vse meri z denarjem in plačljivostjo, in takšna kritika je tolerirano sproščanje, celo negovanje agresivnosti. Richarda Rortyja s tem ne moremo povezovati. Morda ni povsem brez razloga v letu njegove smrti *New York Times* o njem zapisal, da je »eden od najvplivnejših sodobnih mislecev na svetu (*one of the world's most influential contemporary thinkers*)«.

Solidarnost pred objektivnostjo

Ameriški filozof Richard McKay Rorty (4. 10. 1931–8. 6. 2007) trdi, da je levica »že po definiciji stranka upanja«, toda najnovejša levičarska moda je »filozofski brezup«, ki je po Rortyju »načelen, teoretično utemeljevan, filozofski brezup (*principled, theorized, philosophical hopelessness*)« (Rorty, 1998: 36–37; Rorty, 2002: 163). Ta simpatični in sugestivni Američan nas strezni, ker se mu »zdi takšno dajanje prednosti spoznanju pred upanjem (*preference for knowledge over hope*) ponavljanje poteze, ki so jo stoletje prej napravili levičarski intelektualci, ki so heglovstvo sprejeli od Marxa namesto od Deweyja. Marx je menil, da bi morali biti bolj znanstveni, ne pa zgolj utopični (*scientific rather than merely utopian*) – da bi morali zgodovinske dogodke svojega časa tolmačiti znotraj obsežnejše teorije. Dewey pa ne. On je menil, da je treba na te dogodke gledati kot na protokole o družbenih eksperimentih, katerih rezultatov ni moč predvideti.« (Rorty, 1998: 37; Rorty, 2002: 163) V Marxovem času je po svetu strašila pošast, imenovana komunizem, danes kapitalizem kot globalizacija in teorija, prežeta z malodušjem, svoje brezvetrje povzema v izraz postmoderna, ki je sama pošast in upanju ni naklonjena. Tako gre zdaj spoznanje pred utopijo in ne več utopija pred spoznanjem, soočeni smo tudi s koncem metafizike dokončne gotovosti.

Konec gotovosti česa, če se sprašujemo tako, kot to počne Rorty v svojem delu iz leta 1989 *Kontingenca, ironija in solidarnost?* Nenavadni naslov označuje delo, v katerem nastopajo pojmi, ki prvi hip medsebojno ne učinkujejo kompatibilno, so pa izziv, saj obetajo nekaj spodbudnega že po prvih prebranih straneh, kajti Rorty verjame v moralni napredek ljudi, v pravičnost brez meja. Privlačnost Rortyjevih misli se stopnjuje z vsakim prebranim stavkom, določene sklenjene misli, zajete v odstavek, včasih odbijajo, toda silijo nas naprej, in spet strmimo, saj nas Rorty sooča z željo ljudi po samoustvarjanju, avtonomnem, popolnem človeškem življenju na eni strani in z željo po bolj pravični in svobodni človeški skupnosti na drugi strani, ki bi bila solidarna in bi si prizadevala za manj okrutne družbene institucije ter medčloveške odnose; toda gre tudi za nas same in za našo lastno okrutnost, ki jo moramo obvladovati – začeti moramo torej pri sebi.

Svet, ki je z molkom opustil socializem, je intelektualce potopil v pesimizem, iz katerega ne vidimo izhoda. Marx ne predstavlja več alternative Nietzscheju in Heideggerju, toda za kapitalizem nismo zaradi tega nič bolj dovzetni: »Ta pesimizem, ki sebe včasih imenuje tudi 'postmodernizem', je ustvaril prepričanje, da so bila vsa velika upanja na večjo svobodo in enakost, ki so zaznamovala nedavno preteklost Zahoda, nekakšna velika samoprevara« (Rorty, 2002: 111). Ni pa prevara upanje v svobodo, enakost in pravičnost, samó teorija bo morala najprej najti poti iz pesimizma žalostne znanosti, ki je viden pri Theodorju W. Adornu (1903–1969), k nečemu jovialnemu, kar poskuša njegov učenec Peter Sloterdijk (roj. 1947) (Sloterdijk, 1993: 39–40), kajti treba je preseči zdajšnje brezizhodnost z uvidi, kam in kako (Tóth Hedžet, 2008: 472–482), saj gre pri tem za sam temelj humanizma.

Rorty obtožuje teorijo, da se spreminja v brezupnost, ki se retorično zateka v »obnovo neizrekljivosti (*revival of ineffability*)«, in ta neizrekljivost pomeni tole: »Spet in spet nam dopovedujejo, kako je Lacan pokazal, da človeške želje zaradi same njene narave ni moč zadovoljiti, kako je Derrida pokazal, da se pomena ne da določiti, kako je Lyotard pokazal, da je sorazmerje med zatiranimi in zatiralci nemogoče, in kako dogodkov, kakršna sta bila holokavst in pokol prvotnih Američanov, ni moč predstaviti« (Rorty, 1998: 36–37; Rorty, 2002: 163). Taka teoretska dejstva povzročajo »dvom v humanizem (*distrust of humanism*)«, kot da bi se humanizem celo diskreditiral, in nasledke tega Rorty povzema v ugotovitev: »Grandiozne teorije – Heglova in Marxova eshatologija, Heideggerjeva obratna eshatologija ali pa Foucaulteva in Lacanova racionalizacija brezupnosti – zadovoljujejo težnje, ki jih je nekoč zadovoljevala religija (*that theology used to satisfy*)« (Rorty, 1998: 38; Rorty, 2002: 163).

Rorty je bil ateist in v še tako prikriti obliki mu je bila odvečna vsakršna teologizacija, ta zopni pobratim ideologizacije. Tudi to je razlog, zakaj je kot Američan, ki je zelo upošteval in v marsičem nadgrajeval miselno izročilo pesnika Walta Whitmana (1819–1892) in filozofa Johna Deweyja (1859–1952), poudarjal izrecno prednost utopičnega prizadevanja pred teorijo. Zdaj je razumljivo njegovo levičarstvo, ki ga opisuje kot »deweyjevsko pragmatično udeleževalno levico (*the Deweyan, pragmatic, participatory Left*)«, kakršna je obstajala pred vietnamsko vojno«, in to levico primerja »z opazovalsko levico (*the spectatorial Left*)«, ki je prvo izpodrinila« (Rorty, 1998: 38; Rorty, 2002: 164). Tej prvi udeleževalni levici je Rorty do konca ostal zvest, tako da pri vsem našem upravičenem antiamerikanizmu takšni Ameriki velja prisluhniti. Toda Rorty se je dobro zavedal, da je ameriška levica samo kulturna, ne pa politična, in glede tega ni kaj prida drugače, ko gre za naše, evropske razmere.

Kot svobodoljubni hudomušnež – *liberalni ironik* – nam Richard McKay Rorty v svojem zdaj že svetovno odmevnem delu *Kontingenca, ironija in solidarnost* v tretjem delu, naslovljenem *Krutost in solidarnost*, v devetem poglavju z naslovom *Solidarnost*, svetuje, naj se odpovemo svojim lastnim »dokončnim besednjakom (*final vocabularies*)« (Rorty, 1999: 176); njegova filozofija je v marsičem poskus preseči omenjeno tradicijo in Rorty je ta besednjak skušal zavestno »deteologizirati« in »defilozofirati« (Rorty, 1999:

192). Ironik je v bistvu človek, »ki dvomi o svojem lastnem dokončnem besednjaku, o svoji lastni moralni identiteti in nemara celo o svoji zdravi pameti« (Rorty, 1999: 186), zato potrebuje pogovor z drugimi ljudmi, tudi Rorty. Njegovi zelo pogosti filozofski pogovori včasih že malo utrujajo zaradi ameriške – jenkijevske – izzivalnosti, ki je naši, kontinentalni filozofiji tuja in meji že na agresivnost; ta je značilna za represivno družbo, o kateri je Adorno po vojni, ko se je iz Amerike vrnil v Nemčijo, dejal, »da sta v represivni družbi svoboda in nesramnost eno in isto« (Adorno, 2007: 120).

Toda Rortyjeve čut za svobodo je zelo močan in tako pričakuje, da misel, v katero verjamemo, lahko tudi povemo, brez bojazni, da bi nas kdo preganjal: »Z drugimi besedami, pomembna je možnost, da govoriš drugim ljudem o tem, kar imaš za resnično. Če bomo poskrbeli za svobodo, bo resnica poskrbela sama zase.« (Rorty, 1999: 176) Kanček humorja, razvit ironični čut potrebujemo za vsa znanja, ki se nam ponujajo in ki so nas naučila uporabljati določen način izražanja, besede, in Rorty nam poskuša dopovedati, da si številne od teh besed ne zaslužijo več, da bi jih ponavljali, in kakšno tradicionalno vednost bi nemara veljalo celo opustiti.

Ironik je v četrtem poglavju dela *Kontingenca, ironija in solidarnost* v poglavju *Privatna ironija in liberalno upanje* označen kot »nominalist in historicist« (Rorty, 1999: 74); nasprotje temu je zdrav človeški razum (*common sense*), ki razmišlja na podlagi dokončnega besednjaka, nadčasovnega Bistva, Razuma, Jaza in podobnega. V še poznejšem prispevku *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* kritično zavrača nadzgodovinsko in nadčasovno obravnavanje filozofskih problemov, kajti to, kar proučuje filozofija, niso okostnjaki, ki padajo iz omar; filozofija je po njegovem prepričanju zavezana času in ta se spreminja po heraklitovsko. Časovno vpetost pri filozofskem obravnavanju, saj filozofija ujame čas v misel, mora prevzeti tudi jezik, kajti v prenesenem pomenu je napor filozofije po Rortyju tudi napor jezika: »Koristni filozofi so tisti, ki si izmislijo nove besede in s tem zavržejo stare besednjake« (Rorty, 2005: 117). Kot da bi pri Rortyju čas in prostor zamenjal kar najtesnejši odnos med časom in jezikom in v tem kontekstu je tudi razumljiv njegov pogled na analitično filozofijo, ki jo med drugim razume »kot poizkus združitve prehoda in razprav o zaznavah k razpravi o jeziku – čemur je Gustav Bergmann pravil 'jezikovni obrat' – s še enim poizkusom profesionalizacije stroke tako, da bi postajala vse bolj znanstvena« (Rorty, 2005: 104).

Težnja po znanstvenosti seveda ni bila značilna samo za analitično smer; tudi Husserl si prizadeva v tej smeri, in nič manj precejšnji del strukturalizma, in zanimivo je, da Rorty takšnemu »poznanstvenjenju« ni bil naklonjen. Bal se je tega, da bi se nam naše lastno znanje odtujilo, postvarilo, kar pomeni, da bi postalo stvar, ki je sila nad nami in proti nam; s tem vednost postaja dogma, norma, ki jo dosegajo in izpolnjujejo le redki, in tako bi se vrednost človeka merila po tem, koliko pozna takšno resnico ali je ne pozna, zato je kaj takega zastrašujoče, kajti »izključuje sleherno možnost, da bi bilo pod soncem kaj novega« (Rorty, 1999a: 389); slednje poudarja že v delu *Filozofija in ogledalo narave* v poglavju

Filozofija brez ogledal. Skratka, želi nam dopovedati, da naše znanje o čemer koli že ni nikdar dokončno, za vselej veljavno tako zelo, da bi ga smeli kakšna tajna služba in policija celo arhivirati ter ga varovati s terorjem. Dela klasikov beremo zato, da nam pomagajo do sproščenega uvida v znanje, in že branje Platonovih del nam onemogoča, da bi znanje popredmetili. Svobodni in neobremenjeni se lotevamo diskurza, ki sproža spontanost in z njo nove misli ter odkritja, misli, ki se nam porajajo kot iskre, ki sežejo celo do neba.

Rorty je bil filozofsko zelo izobražen; poznal je zgodovino filozofije in njene klasične tekste, v pristopu k študiju filozofije se je dobro zavedal razlik med analitično in kontinentalno filozofijo. Sam je opozoril na to, da številni analitično usmerjeni filozofi filozofsko stroko neradi uvrščajo med humanistiko, svojo filozofsko usmerjenost pa razumejo kot »disciplinarno iskanje objektivne vednosti, ki je zato podobna naravoslovnim znanostim« (Rorty, 2005: 103); s tem je filozofija seveda razumljena samo družboslovno. Ironični vzdevek, ki ga ta usmerjenost doživlja, je, da so »tehničarji«, drugi, humanistično usmerjeni, pa so »sanjači« (Rorty, 2005: 103). Med analitično in kontinentalno filozofijo obstajajo velike razlike glede študija in poznavanja zgodovine filozofije pa tudi glede znanja tujih jezikov. Prvi so naravnani izrazito tekmovalno, bolj »v argumentativnih veščinah in dialektični bistrumnosti kot pa v pridobivanju širine znanja« – skratka, najpomembnejše je to, kako »hitro glavo imaš« –, in pri njih izstopa »argumentacijska zmožnost pravdarske vrste« (Rorty, 2005: 107–108). Drugi, kontinentalni, so neprimerno bolj izobraženi ter načitani in o teh je Rorty zapisal, da je zanje »še zmerom najpomembnejše, da si učen – da si veliko prebral in da imaš lastna stališča, kako povzeti različne stvari, ki si jih prebral, v neko zgodbo, zgodbo z naukom« (Rorty, 2005: 107–108).

Te razlike še vedno učinkujejo: »Še vedno je velika razlika med mladimi ljudmi, ki si želijo postati profesorji filozofije v angleško oziroma neangleško govorečem delu sveta. Največja razlika je v njihovih različnih pogledih na to, kaj pomeni biti filozof – v samopodobi in ambicijah, ki si jih pridobi podiplomski študent. Zaradi te razlike je malo verjetno, da se bosta analitična tradicija in tradicija, ki še zmerom uri študente tako, da jih popelje skozi kanonično pot od-Platona-do-Nietzscheja, kdaj ponovno zbližali.« (Rorty, 2005: 108)

Toda Rortyjeve že sklenjeni življenjski prispevek kaže, da je med ameriško, tj. analitično, in evropsko, tj. kontinentalno filozofijo, vzpostavil dialog in številna zgledna soočenja ter zaradi tega postal odmeven in vpliven. Danes ni malo kontinentalnih filozofov, ki ga celo zelo upoštevajo, med drugim mednje spada tudi Jürgen Habermas. Rorty se je zavedal, da je analitična filozofija, v kateri je sam izšolan, vplivala na »izgon zgodovinske filozofije ter moralne in politične filozofije na rob filozofskega kurikulumuma« (Rorty, 2005: 109), kot da bi Rorty vse to na teoretsko zelo visoki ravni vračal. Zdaj je razumljiv njegov poskus politizacije levičarstva, ki mu je vse življenje ostajal neomajno zvest. Toda tak pristop je pri njem vedno in najprej povsem etično motiviran, njegovo dojetje politike ni tako, da bi z njim lahko opravičevali kakršno koli oblastniško logiko.

Ker je Rorty filozof, ni nepomembno, kako dojema vez med humanizmom, filozofijo, znanostjo, politiko in etiko, in tukaj naslovna formulacija prispevka *Analitična filozofija in filozofija preobrazbe* (*Analytical Philosophy and Transformative Philosophy*) iz leta 1998 ogromno pove, kajti Rorty je v filozofiji videl sredstvo za možnost preobrazbe, tiste, ki jo humanizem potrebuje, da bi se ljudje odvrnili od okrutnosti.

Filozofija je in ostaja temelj humanistike, čeprav ne več v absolutno prednostnem pomenu, in Rorty ne želi, da bi ostala nekakšna stara, zastarela disciplina; nasprotno – želi jo posodobiti. Seveda je tu dodatna privlačnost, namreč že večkrat omenjeno Rortyjevo levičarstvo, ki je v bistvu najprej odločitev za solidarnost, ki sproža simpatije do zahodnega levičarstva, ki ni onemelo po letu uradnega konca socializma, tj. konca *Velike zgodbe revolucij in napredka* (1789–1989).

S filozofijo se med drugim ukvarjamo tudi zato, da bi si z njeno pomočjo pridobili »preobrazbene zmožnosti«, ki so nam jih po Rortyju omogočila intelektualna gibanja in tokovi 20. stoletja; tudi analitični in najboljši analitični filozofi so »naredili veliko za preobrazbo človekove samopodobe« (Rorty, 2005: 118). Analitični filozofiji je Rorty priznaval, da je filozofijo spet vrnila »nazaj na hegllovsko, historično, romantično pot«, in s svojimi deli je pokušal povedati zgodbo,

kako je jezikovni obrat v filozofiji omogočil Kantovim dedičem, da so se sprijaznili z Darwinom in vzpodbudil anti-reprezentacionalistično smer, da soglašajo z Nietzschejevim perspektivizmom in Deweyjevim pragmatizmom. Ta smer, ki gre od poznega Wittgensteina do del Sellarsa in Davidsona, nam je dala nov način mišljenja povezave jezika s stvarnostjo. (Rorty, 2005: 118–119)

Zdaj je mišljenju omogočeno to, kar so želeli nemški idealisti, ne da bi jim to tudi uspelo, namreč končati »razpravo o utrujajočih psevdo-problemih relacije med subjektom in objektom ter videzom in stvarnostjo« (Rorty, 2005: 119).

Vsekakor Rorty zelo preseneča s tem, ker je v analitični filozofiji videl celo izjemne preobrazbene zmožnosti, ki, kot rečeno, ne samo da hegllovstva niso zavrgle, ampak je analitična filozofija celo del širše zgodbe, povezane s prepričanjem in trditvijo,

da človeška bitja lahko s pomočjo Wittgensteina, Sellarsa in Davidsona na eni ter Heideggerja, Foucaulta in Derridaja na drugi strani opustijo staro idejo, da je nekaj zunaj človeških bitij – nekaj takšnega kot Božja Volja ali intrinzična narava stvarnosti –, ki vrši avtoriteto nad človeškimi prepričanji in dejanji. To je zgodba, kako lahko določene institucije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih poskušali sistematizirati. Ta zgodba je, naj bo všečna ali ne, zgodba o preobrazbi, zgodba, v kateri bi Kierkegaard prepoznal etično-religiozno vsebino (čeprav je ta radikalno ateistična). (Rorty, 2005: 119)

Zato Rortyjeva zgodba ne govori o tem, kako bi se morali izogibati analitičnim filozofom, ampak nas poskuša narediti dovzetne in občutljive za potencial preobrazbenih zmožnosti, ki jih vsebujejo filozofije, še posebno v novejšem času, in ena od teh je tudi analitična.

Najbolj priljubljeno in priznано Rortyjevo delo *Kontingenca, ironija in solidarnost* je pisano zelo komunikativno in z jasno sporočilno vsebino, vsekakor mnogo bolj razumljivo kot njegovo deset let pred tem nastalo delo *Filozofija in ogledalo narave* (1979), ki ga v skrajšani obliki imenuje kar *Zrcalo* in s katerim je po lastnem priznanju »poskušal ugajati publikli analitičnih filozofov«, pozneje pa ne več, kajti: »Potem ko sem prebral ocene *Zrcala*, sem namreč spoznal, da pri analitičnih filozofih ne bom ničesar dosegel, zato sem nehal pisati z mislijo na točno določeno publiklo« (Rorty, 2007: 98). Ostaja njegova zavezanost pragmatizmu, ki ga razume zelo osebno, celo svojevrstno, saj je ta drža zanj kot klic upreti se strašni moči navade, nečemu, kar nas vleče dol. Rorty želi ustvarjati z rušilno močjo sesuvanja trdnjav; nekaj je treba odrezati in opustiti, ker učinkuje zaviralno. Tega poslanstva ne razume samo kot privilegija pragmatizma. Predvsem želi ustvarjati kot intelektualec, za intelektualno držo pa je nasploh značilno kritično obravnavanje preteklosti, v marsičem celo radikalno zavračanje in hkrati odkrivanje tega, kar je v njej nadčasovno ali kar velja kljub vsem spremembam negovati še naprej.

Zato je Rorty domala nekakšen antitradicionalistični tradicionalist, ki protestno zavrača ocene, da je filozof »konca filozofije«. Tako odločno pravi: »Toda nisem. Filozofija se, dokler obstajajo kulturne spremembe, nikakor ne more končati, in, kot vsi ostali, tudi sam upam, da se bodo te spremembe nadaljevale. Ob kulturnih spremembah bodo vedno obstajali ljudje, ki bodo poskušali združiti staro in novo.« (Rorty, 2005: 116) In tukaj nam ponuja kar nekaj zgledov: tako je »Platon poskušal združiti najboljše lastnosti Heziodovih Olimpijcev z najboljšimi lastnostmi aksiomatične geometrije, Tomaž Akvinski je želel združiti Aristotela s Pismom. Dewey je poskušal združiti Hegla z Darwinom, Annette Baier skuša združiti Huma in Harriet Taylor s Freudom.« (Rorty, 2005: 116) Rorty pa celo združuje dva na videz med seboj docela nezdržljiva teksta, ki sta kot »vira upanja« (Rorty, 1998a: 950–955) in celo moralnega napredka – *Novo zavezo* in *Komunistični manifest*.

Rorty verjame v moralni napredek in zato tudi vztraja: »Pogled, ki ga zagovarjam, pravi, da moralni napredek obstaja in da takšen napredek dejansko vodi k večji človeški solidarnosti. Vendar menim tudi, da ta solidarnost ne izvira iz spoznanja jedra jaza, se pravi človekovega bistva v vseh drugih ljudeh. Prej je zmožnost uvidevanja, da so vse te tradicionalne razlike (med ljudstvi, verami, rasami, običaji in podobnim) nepomembne, če jih primerjamo s podobnostmi, ki zadevajo trpljenje in ponižanje – zmožnost uvidevanja, da so vsi ljudje, četudi še tako drugačni od nas, vendar 'naši'.« (Rorty, 1999: 192)

Oznaka levičar je morda sprejemljiva samo deloma, kajti Rorty ni maral nikakršne niti prve niti poslednje utemeljitve, skratka ničesar dokončno določujočega. Tako leta 1992 v samoizpovednem in samopredstavitvenem eseju *Trocki in divje orhideje* (*Trotsky and the Wild Orchids*) že s prvim, začetnim stavkom poudarja, da je najboljša intelektualna drža enako oddaljena, se pravi distancirana od politične desnice in politične levece (Rorty, 1999 b: 3). In to je njegova drža, na katero je bil ponosen tudi takrat, ko so se nanj zgrinjale kritike tako z desne kot z leve, in soočal se je z obojimi.

Vsekakor je na njegovo avtobiografijo odločilno vplival odnos med filozofijo in politiko, in tu nas, levičarje, Rortyjeva miselna pot nagovarja, saj nekatere dele začitimo skoraj kot svoje. Kljub vsej bolečini nam Rorty ponuja nekaj zelo spodbudnega in celo optimističnega, ko se mukoma prebijamo skozi vprašanje, *kako naprej*. Levo usmerjena misel in politizacija sta na srečo – še v nedavni preteklosti – razširili zasebnost v to, kar je javno, o čemer sploh govorimo. S tem zasebno postaja prostor, ki nas preverja v našem občutenju solidarnosti in zmožnosti, in tukaj Rorty dokazuje, da tega prehoda v javno brez politike ni; francoski revoluciji gre priznanje za to, da je od takrat naprej javnost polnoletna. Toda kot da bi zdajšnji trenutek potiskal levičarstvo čedalje bolj v zasebnost, in vprašanje je, do kod bo ta proces šel, kje se bo ustavil, če sploh.

Človeško najbolj presunljivi del njegove avtobiografske izpovedi je soočenje z njegovim družinskim levičarstvom in tu nam trockizem pove vse. Ko je odraščal, je veljalo, da so bili vsi »dostojni ljudje če že ne trockisti, pa vsaj socialisti« (Rorty, 1999b: 6). Z dvanajstimi leti mu je postala jasna Stalinova izdaja ruske revolucije, ki ga je spominjala na odnos katolicizma do lutrovstva, in Rortyjevi starši so leta 1932 prekinili s komunistično partijo, saj so bili označeni za trockiste. Umor Trockega leta 1940 ni bil osamljen, kajti po Stalinovem ukazu so sledili še drugi umori v tujini. Anarhosindikalist Carlo Tresca (1879–1943), celo družinski prijatelj Rortyjevih, je padel pod streli sredi ulice v New Yorku, čeprav »uradno« vse do danes menda ni dokončno pojasnjeno, kdo je bil dejanski storilec. Rorty je takrat kot deček delal, zastonj je prenašal pošto in materiale od pisarne časopisa *Worker's Defense League* v stanovanje Normana Thomasa (1884–1968), ki je bil predsedniški kandidat ameriške socialistične partije. Te dokumente je Rorty prebiral in v njih našel opise izkoriščanja in socialne nepravilnosti; tako je »že dvanajstleten vedel, da je smisel človekovega bivanja v tem, da ga posvetimo boju proti socialni nepravilnosti« (Rorty, 1999 b: 6), kar ga je spremljalo do konca njegovega življenja.

V planinah severozahodnega New Jerseyja je med letovanjem odkril divje orhideje, ki jih je komaj mogoče razločiti med seboj, in od štiridesetih znanih severnoameriških vrst mu jih je uspelo prepoznati sedemnajst. Občudoval jih je in jim priznaval celo očitno »moralno superiornost« pred umetno gojenimi tropskimi orhidejami, ki so bile razstavljene po izložbah in namenjene prodaji. Divje orhideje so predstavljale moralno sporočilo in poslanstvo, ki ga je poskušal povezati s Trockim, kajti v njih je prepoznal nekaj numinoznega, tako pristno naravnega, da mu je to pomenilo dejansko resničnost, nepotvorjeno, težko besedno ulovljivo, pravzaprav neizrekljivo. Potrebo po pravičnosti je razumel podobno kot Norman Thomas in Trocki, namreč kot osvobajanje nemočnih in slabotnih od močnih in mogočnih. Želji po intelektualni in duhovni moči se je enakovredno pridružilo hotenje po človekoljubnosti. Oboje je želel združevati tako, da bi ju tudi živel, skratka – da bi bil »čudaški puščavnik in hkrati borec za pravičnost« (Rorty, 1999 b: 8). In to je tudi bil in živel in njegovo večnost odlikujejo mir in lepota neokrnjenih divjih orhidej ter krik po pravičnosti – estetizacija in etizacija v enem.

Kakšno neverjetno naključje, ko vidimo, da je našemu Edvardu Kocbeku (1904–1981) šlo za povezovanje »svetega in revolucionarnega človeka« (Kocbek, 1976: 146), torej za svetost in uporništvo, in po njegovem prepričanju »zavest današnjega upornika razodeva skladnost, ki je prejšnji revolucionarji niso poznali« (Kocbek, 1976: 31).

Kako torej povezati to osebno, etično s tem, kar je družbeno odgovorno, solidarno, skratka – kako v najboljši možni sintezi znati povezovati človekovo enkratno spontanost in popolnost s tem, kar je socialna pravičnost? Takšno prizadevanje za osebno dovršitev in človeško solidarnost, samoustvarjenje in pravičnost sredi vojne je Kocbek strnil v tale zapis: »Na človekovem dnu leži danes še neizražena želja, da bi povezoval svetega in revolucionarnega človeka. Prej ali slej se bo ta potreba burno pojavila in se hotela uresničiti. Ne vemo, kako se bo uresničila. Svetnik se hoče uresničiti v razmerju do vesolja, revolucionar pa v razmerju do družbe. Oba doživljata neuspehe, svetost preobraža posameznike, človeštva in sveta nikoli. Revolucionar preobraža družbo in zunanje lice človeštva, v človekovo intimnost ne more prodreti. Oba pa čutita potrebo, da se dopolnita, svetost z zemeljsko bližino, revolucionar z mistiko. Gre za novo in višje ravnotežje med objektivnostjo in subjektivnostjo.« (Kocbek, 1976: 146) Tukaj, v *Tovarišiji*, nastopa eden najbolj nosilnih etičnih pojmov, kar jih je posredovala naša misel, in Kocbekovo delo že s tem izstopa kot eno najboljših del o našem uporništvu. Kocbek ne velja brez razloga za prvega misleca našega partizanstva v najboljšem in najbolj plemenitem pomenu. To je predvsem uporništvo z razlogi in ti bodo naše slovenstvo trajno spremljali, kajti tu ne gre za nazorsko opredelitev – take ali drugačne vrste –, ampak samo za našo, torej antropološko potrebo priti do ravnotežja med notranjim in zunanjim kot dopolnjevanja svetosti z vsem družbeno-zemeljskim, mistike z družbeno solidarnostjo. Škoda, da je Richard Rorty že v večnosti, ker bi bil teh misli vesel in bi se v njih povsem prepoznal. V eni sami misli jih je izrazil kot *stvarnost in pravičnost v enem*, divje orhideje in Trocki.

Ta misel, ki priznava in spoštljivo dojema vesoljno in hkrati družbeno bit, je kot iskanje ene same misli, ki bi vse zemeljsko sveto – bit – in družbeno pravičnost – bistvo – dopolnjevala do skrajnih meja možnega sovpadanja med objektivnim in subjektivnim, med zunanjim in notranjim. Kot da bi si svetost – povečava biti – in revolucionarnost – povečava bistva – segli v roke in glasno vpili, da je njun skupni (medsebojni) pohod skozi svet možen. Domovanje v svetu bi izključevalo odtujitvene procese in o tem idealu bivanja filozof razmišlja malo več kot sicer, saj mu gre v bistvu za poskus preobrazbe tako človeka kot tudi človeštva. Takšna preobrazbena možnost pripada humanistiki in prestižno mesto ima tukaj filozofija.

Literatura

- Adorno, Theodor W. (2007). *Minima moralia. Refleksije iz poškodovanega življenja*. Ljubljana: Založba/*cf.
- Beck, Ulrich (1998). *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brunkhorst, Hauke (2002). *Solidarität. Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Caputo, John D. (2007). *Radikalnejša hermenevtika. O tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Habermas, Jürgen (2007). *Med naturalizmom in religijo. Filozofski sestavki*. Ljubljana: Založba Sophia.
- Jaspers, Karl (1999). *O pogojih in možnostih novega humanizma*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa.
- Kocbek, Edvard (1976). *Tovarišija I*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Kundera, Milan (1988). *Umetnost romana*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Kundera, Milan (2008). *Zastor. Esej v sedmih delih*. Ljubljana: Modrijan.
- Nietzsche, Friedrich (1991). *Volja do moči*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Rorty, Richard (1998). *Achieving our country: leftist thought in twentieth-century America*, Cambridge – London: Harvard University Press.
- Rorty, Richard (2005). »Analitična filozofija in filozofija preobrazbe«. *Phainomena*, 53–54, str. 103–120.
- Rorty, Richard (1999). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1996). »Človekove pravice, racionalnost in sentimentalnost«. *Problemi*, 5–6, str. 5–24.
- Rorty, Richard (2007). »Demokracija in filozofija«. *Sodobnost*, 9, str. 1173–1183.
- Rorty, Richard (2000). *Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rorty, Richard (2002). *Izbrani spisi*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.
- Rorty, Richard (1998a). »Komunistični manifest 150 let pozneje: spodletele prerokbe, veličastna upanja«. *Teorija in praksa*, 5, str. 950–955.
- Rorty, Richard (1991). *Objectivity, relativism and truth. Philosophical papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, Richard (1999b). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Group.
- Rorty, Richard (1999a). *Philosophy and the Mirror of the Nature*. Oxford: Blackwell.
- Rorty, Richard (2000). *Philosophie & die Zukunft: Essays*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rorty, Richard (2003). »Ponižanje ali solidarnost. Za Ameriko bi bila tragedija, če se Evropa ne bi zoperstavila Washingtonu«. *Nova revija*, 259–260, str. 264–269.
- Rorty, Richard (1998b). »Pustite nam zamenjati temo«. *Nova revija*, 190–192, str. 84–89.
- Rorty, Richard (2007). »Več svetlobnih let ali le nekaj besed narazen?«. *Literatura*, 195, str. 79–111.
- Rorty, Richard; Vattimo, Gianni (2009). *Die Zukunft der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Salamon, János (2007). »Popoldne pragmatičnega favna: Richard Rorty (1931–2007)«. *Sodobnost*, 9, str. 1184–1188.
- Sloterdijk, Peter (2000). *Evrotaoizem. H kritiki politične kinetike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Sloterdijk, Peter (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (1993). *Selbstversuch: Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, München: Hanser.
- Sloterdijk, Peter (2009). *Srd in čas. Politično-psihološki poskus*. Ljubljana: Claritas.
- Tóth Hedžet, Cvetka (2008). *Hermenevtika metafizike. Metafizika – materializem – etika – utopija*. Ljubljana: Društvo 2000.
- Tóth Hedžet, Cvetka (2015). *Materialistično-idealistična zareza*. Ljubljana: ZZFF.
- Vattimo, Gianni (1997). *Konec moderne*. Ljubljana: Literarno-umetniško društvo.

Prepričanje v umno prakso, epistemsko družbenost in epistemsko kulturo

Nijaz Ibrulj

Filozofska fakulteta Univerze v Sarajevu

Posvečeno praznovanju 70. obletnice rojstva filozofa Andreja Uleta

Povzetek

V besedilu, ki je posvečeno slovenskemu filozofu in logiku, univerzitetnemu profesorju in piscu znanstvenih del Andreju Uletu, izkazujem spoštovanje ob njegovem visokem jubileju in priznanje za njegov ogromni prispevek h komunikacijski skupnosti filozofov in znanstvenikov v evropskem okolju ter za uspešno dolgoletno sodelovanje pri razvoju filozofske in znanstvene misli v Bosni in Hercegovini. Na eni strani navajam ključna vprašanja sodobne filozofije in logike, sodobne družbe in tehnologije, ki so zaznamovala delo Andreja Uleta, po drugi pa v članek umeščam sekvence iz filozofskega življenja v Bosni in Hercegovini, in sicer zaradi vpliva, ki ga je Andrej Ule kot človek in kot filozofski mislec, cenjen v širši regiji, imel oziroma ga še vedno ima.

Ključne besede: Andrej Ule, Sarajevo, filozofija, logika, družba, znanje

Belief in Rational Practice, Epistemic Sociality and Epistemic Culture – Abstract

In Celebration of Prof. Andrej Ule's 70th Birthday

The paper, dedicated to the Slovenian philosopher, logician, professor and scientific author Andrej Ule, is a tribute to his work at the time of his jubilee and an acknowledgment of his extensive contribution to the European philosophical and scientific community as well as of his continued engagement in the development of philosophical and scientific thought in Bosnia and Herzegovina. On the one hand, I highlight the key issues within contemporary philosophy and logic, modern society and technology, which have influenced his works, and on the other, I mention the stages in the development of philosophical life in Bosnia and Herzegovina in order to show Professor Ule's enduring influence as a philosopher in this region.

Keywords: Andrej Ule, Sarajevo, philosophy, logic, society, knowledge

Uvod

Tudi če bi bili naši stavki v svoji logični veljavnosti vedno nespremenljivi, če bi bili vedno resnični ali vedno lažni ali zgolj odprte stavčne funkcije, zgrajene z variablami, ki jih je treba granulirati in izostriti do ortonomije, ortologije in ortografije, obstaja še tisto, kar ne zadeva samo možnosti za njihovo ekspresivno spremembo, torej tisto, kar

je *Erkenntniswert* prav teh trditev. Ali so logično resnični stavki sploh zmožni pripeljati do »razširitve spoznanja«? Ali nas lahko vsebine znotraj okoliščin, ki jih ustvarjata družbeno-kulturna relativnost in družbeni darvinizem, kaj naučijo o svetu faktičnega dogajanja in rekognicije? Še vedno ostaja vprašanje ortoprakse oziroma veljavnosti epistemskih praks, ki ali ustrezajo ciljem spoznavanja in ciljem družbenega zavedanja ali pa ne. Ob tem se takoj pojavi še vprašanje: na čem temeljijo vrednote družbe, deontične in spoznavne vrednote, ali pa *logos* spoznanja družbe, če je vse konstantno v skladu s tistim, kar je *logische Wert* naših stavkov?

Ali so praksa in vsa dejanja utemeljeni v umnih načelih ali so umna načela tako abstraktna in oddaljena od znanstvenih resnic in tudi znanstvene resnice od etičnih in moralnih vrednot? Ali smo v humanistiki danes zbežali v discipline, zato da bi se izognili anomaljski vzročnosti in anomaliji monizma etičnega, estetičnega, družbenega in kulturnega sveta, ki je eden in nedeljiv?

Če bi razliko med logično resničnostjo (L-resnično) in faktično resničnostjo (F-resnično), podano v knjigi *Meaning and Necessity* Rudolfa Carnapa (1956), prebrali v besednjaku Roberta B. Brandoma, uporabljenem v *Making It Explicit* (1998), bi mogoče sprejeli sklep, da morata obe vrsti resničnosti prispevati k inferencialni semantiki, ki zadeva jezikovne prakse in strategije komuniciranja. Pri tem bi *redeskripcija* kot induktivna re-interpretacija resničnosti stavkov, kot jo je opredelili Davidson (1984), in *rekognicija* kot ponovno prepoznavanje vsebine pojmov v izomorfizmu jezika, kultur in mentalnih odzivov, lahko pripeljali do razširjanja/razširjenega spoznanja in večjega delovanja spoznavnih vrednot v sociokulturnem kronotekstu družbe, ki priznava norme in konvencije skupnega življenja. Lahko bi dejali, da nas logične implikacije pripeljejo do kognitivne ekvivalence same vsebine stavkov in da se spoznavna vrednost stavkov tako razširi. Pri tem se inferencialni kondicionali oblikujejo v modalni semantiki oziroma v projektivni semantiki situacijske, epistemske ali ne nazadnje parakonsistentne logike.

Ne gre za to, da Rudolf Carnap ne bi vedel, da se pot od tistega, kar je *logische Wert*, proti tistemu, kar je *Erkenntniswert*, ne konča v tistem, kar je psihološka zasnova človeške narave, niti za to, da tudi mi danes ne bi vedeli za Quinovo trditev, da je treba celotno epistemologijo razumeti samo kot eno od poglavij psihologije (Quine, 1969), ampak za to, da se mora ta pot končati v védenju o tem, *da delamo, kaj delamo in kako delamo*, ne samo v teoriji, ki vsebuje stavke in postulate in njihovo aksiomatizacijo ali formalizacijo, ampak tudi v védenju o svetu življenja, v katerem pulzirata anomaljska družbena vzročnost in hkrati dialektični inferencializem (Ibrulj, 2015, v: Komšić, 2015), oziroma delujejo povsem drugačni primarni razlogi in intencionalnost našega dejanja, kot so teoretski. Po Brandomu bi morala biti logika semantična samozavest (Brandom, 1998)! Znanstvena teorija kot razlaga o svetu in procesih, ki jih vsebuje in ki ga oblikujejo, mora biti, če hoče biti bolj resnična (ali bolj podobna resnici! ali bolj racionalno sprejemljiva!), bolj konsistentna, bolj preprosta, bolj prepričljiva in mora

vsebovati večjo raven predvidevanja. Temu se, kakor pravi Hilary Putnam, reče epistemska vrednost znanstvene teorije, v tem je lepota hipoteze (Putnam, 2003).

Moderni pragmatizem nekateri ocenjujejo kot sodobno Razsvetljenje, ki ne temelji na reprezentaciji, ampak na inferencialnih strategijah (Brandom, 1998). V sodobni praksi in teoriji se je torej udejanjil in postal samoumeven obstoj pragmatičnih »modelov resničnosti« ali pragmatičnih »strategij«, zavezanih semantičnim (jezikovnim) in inferencialnim (logičnim) praksam v komunikaciji ljudi in v komunikaciji znanstvenih teorij. Obstajajo znanstvene paradigme (Kuhn), ki z znanstvenimi revolucijami spreminjajo. Sprejete so kot funkcionalni modeli racionalne sprejemljivosti v določenem časovnem obdobju (Putnam, 1981), kateri so samo podobni resnici – *truth-like* (Brandom, 1998).

Resničnost kot sprejemljivi model *truth-like* je omejena na prostorsko in časovno omejene iz-povedi in je pogojena z moralno in semantično zgodovino tistega, ki iz-rek izpove – poda. Seveda grede taki omejitvi na roko še nedosegljivost reference, nedoločnost prevoda pa tudi ontološka relativiteta (Quine, 1960). Kaj pa, če bi vse tisto, kar gre pragmatizmu na roko, poimenovali kot Nedokončanost Resnice? Ker gre hkrati za nedokončanost usode sveta, ni mogoče govoriti o Resnici kot o enem samem modelu resničnosti. V samem F-resničnem ne gre samo za usodo in obstoj nekega naroda na določenem ozemlju, ki svoj obstoj nekaj časa ohranja z zaprtimi mejami in bodečo vojaško rezilno žico. Zgodovina je polna zapisov o narodih in jezikih, ki jih ni več, ki so imeli lastno zaprto in omejeno epistemsko prakso in epistemsko kulturo, na katero so se sklicevali takrat, ko so odločali o svoji usodi. Gre za tisto, kar so odnesli s seboj, za to, kakšne modele pomena in katere modele resničnosti so v svojem spoznanju dosegli, ker je mogoče, da so prav ti modeli prispevali k njihovemu izginotju.

Kaj je sploh epistemski normativizem in od kod prihaja v resnično življenje ljudi: iz številnih in med seboj pogosto nasprotujočih si modelov resničnosti, ki so faktične strategije in prakse, ki smo jim zavezani, kadar želimo preseči ontično negotovost, ali iz Nedokončanosti Resnice, ki se nam kaže kot ontološki nemir, kot smisel obstoja, ki si ga želimo zagotoviti po tem, ko smo razrešili vse eksistencialne spremenljivke? Kaj je tisto, na kar se opiramo takrat, ko se kot osebnost odločamo, da bi drugemu – ali pa ne – dopustili tisto, kar – ali česar ne – dopustimo sami sebi, oziroma ko spoznamo, da moramo med posledice našega ravnanja do/za drugega nujno vključiti tudi svojo lastno usodo, svojo lastno identiteto, določeno s sociokulturnimi vrednotami? Kakšno vrsto znanja in spoznavanja, razuma in uma potrebujemo takrat, ko sprejemamo odločitve in predlagamo rešitve o sebi in o drugih? Kaj nas lahko logika nauči o svetu in česa nas ne more nikoli naučiti? O Svetu, ki ni le faktičen, niti le logičen, niti le etičen, niti le estetičen, niti ..., ampak je Ena paralelno distribuirana Množina, povedano parmenidovsko ali eleatsko: *Hen Panta Einai*.

Anomalijske družbene prakse in nove strategije

Obstaja dolgo časovno obdobje skupnega življenja in skupnega dela različnih narodov na območju nekdanje skupne države, Socialistične federativne republike Jugoslavije. Enako je v filozofiji. Po drugi svetovni vojni so v filozofiji forsirali marksizem in marksistično filozofijo, filozofijo dialektičnega materializma. *Diamat*, kot je to filozofijo poimenoval Theodor Adorno. Tako imenovana »baza« je prav s pomočjo humanistike proizvedla bleščečo ideologijo – »nadgradnjo«, in ideologija – nadgradnja je s pomočjo humanistike uničila bazo! Po tistem so se sredi tega *mainstreama* uveljavljali glasovi fenomenologije, eksistencializma, logičnega atomizma, logičnega empirizma in analitične filozofije... Pa tudi sodobne filozofije znanosti. To so bili glasovi »buržoazne« ali »meščanske« filozofije (*si!*), ki je niso proizvedli komunistični ali totalitarni ideološki sistemi, ampak liberalni in neoliberalni, pragmatični in korporativni ter predvsem pozitivni sistemi. Navdihnili so jih tisti, ki so se usmerili v metafizično kritiko metafizike, v kritiko znanosti in tudi v kritiko marksizma, ki je postal nekakšna ideologija za vse čase.

Drugi so se navdušili nad pozitivizmom, predvsem nad logičnim pozitivizmom. V Sarajevu, Beogradu, Zagrebu, Ljubljani. Na Korčuli (filozofska šola v naravi!) so filozofi našli možnost za »kritiko vsega obstoječega«, možnost za razhod z zgodovinskimi nujnostmi dialektičnega materializma, s kontinuiteto spekulativne resnice, do katere so prišli z negacijo negativne realnosti v dejavnosti človeka, in se usmerili v raziskovanje naključja, možnosti, dejstev resnice v dejstvih jezika, relacij in dejstev, ki odlikavajo logično strukturo sveta in logično strukturo jezika, ki se nanaša na pozitivno stvarnost – realnost, ne pa na Svet! Filozofija je nehala biti ideološka teorija o Človeku in Svetu, postala je epistemski arbiter pozitivne realnosti za vse oziroma logika vsega, kar se primeri – zgodi (Wittgenstein)! Razlaga za vsako iz-poved – za vsak stavek pozitivne znanosti!

Potem pa je danes humanistika v državah Srednje in Vzhodne Evrope klonila, ker ni več totalitarnega sistema, v okolju katerega je bila edino mogoča, bodisi kot kritika bodisi kot apologetika, ostali so samo izolirani modeli *truth-like* nacionalnih, nacionalističnih in etnonacionalističnih državnih tvorb, ki ne potrebujejo več negativne dialektike pa tudi dialektike nasploh ne. Čez noč so se uveljavili pozitivizem in pragmatizem, liberalizem in neoliberalizem oziroma kapitalizem – kot baza in hkrati kot nadgradnja zahodne družbe.

Ampak potem ko se je marksizem umaknil in se pustil premagati modalnim pragmatičnim filozofijam, ki so obljubljale, da bodo umnost sveta zunaj ideoloških stereotipov povezale v umne civilne prakse kapitalskih družb, zasebnega lastništva, svobode profita, svobodnega trga, se je *logos* spoznanja znašel v novi zadregi: kako bo logične principe mišljenja (ekonomijo mišljenja!) mogoče predstaviti kot faktične zakone dogajanja v družbi, v kateri je kavzalnost anomaljska in inferencializem dialektičen. Znova je bilo mogoče občutiti nepopolnost razuma, da bi brez ideologije identificiral konkretno in splošno v enačbah: konkretno je splošno in splošno je konkretno, logično je faktično

in faktično je logično, resnično je lažno in lažno je resnično. Razum, ki vse deli in nikoli ne spaja v celoto, vedno potrebuje um, ki vse združuje in poenoti v absolutnem védenju! Čeprav takšnega projekta ne bi bilo mogoče še enkrat izpeljati bodisi brez Hegla bodisi brez Marxa, ki je, kot sam pravi, Hegla samo obrnil z glave na noge! Kaj pa, če se bo vse še enkrat postavilo na glavo? Z globalizacijo, ki jo prav zdaj spet postavljajo na noge!

Logične funkcije faktične resničnosti, najprej kot odnos med metajezikom in objektjezikom (Carnap, 1937), potem kot odnos med deskriptivno in čisto sintakso (Carnap, 1928), potem kot semantična definicija resničnega stavka – konvencija T (Tarski, 1956), potem kot anomaljski monizem (Davidson, 1984), pa kot nedosegljivost reference in nedoločenoost prevoda (Quine, 1960), potem kakor uvajanje logike kot semantične samozavesti (Brandom, 1998) – vse to boleče priča o želji, da bi racionalnost logičnih modelov resničnosti postavili na oltar faktičnih in deskriptivnih stanj stvari – resničnosti –, oziroma da bi jih izenačili s sinonimno – kategorialno predikacijo in homonimno – deskriptivno predikacijo. Samo v tem primeru bi kot resnično obstajalo »vse tisto, kar se primeri« (Wittgenstein, *Tractatus*).

V Bosni in Hercegovini smo te spremembe zelo kruto občutili. Režim je filozofe preganjal. Pravzaprav so filozofe preganjali filozofi, ki so bili hkrati člani Centralnega komiteja Zveze komunistov Jugoslavije in po navadi predstojniki oddelka za filozofijo! Večkrat smo se morali postavljati na noge in začenjati od začetka. Takrat, ko smo se postavljali na noge, smo se spraševali, ali v filozofiji obstajajo ljudje, na katere bi se lahko oprli. Leta 1971 je na Filozofski fakulteti v Sarajevu predaval P. F. Strawson. Na Korčulo je prišel Ernst Bloch. V Dubrovnik je priletel Willard Van Orman Quine. Čeprav ga gostitelji na letališču, kot je povedal v svoji biografiji (*The Time of My Life*), sploh niso opazili, ker so se vsi zgrnili okoli Ernsta Blocha!

Pred vojno smo torej v Sarajevu in Bosni in Hercegovini imeli marksiste in *praksis-ovce*, filozofe, ki so bili zbrani okoli časopisa *Praxis* in so bili kritiki uradnega marksističnega dogmatizma – *diamata*. Bili so na udaru režima, kot vsi drugi v celotni Jugoslaviji. Prakso so interpretirali iz dveh izvirov: iz svobode in ustvarjanja. To naj bi bila vektorja revolucionarnega in kritičnega bivanja vsakega človeškega bitja. Revolucija pa je bila kriterij resničnosti! Čeprav so časopis *Praxis* ustvarili na hrvaški univerzi v Zagrebu, je imel sodelavce tudi v Sarajevu, na tamkajšnji filozofski fakulteti.¹

1 Člani uredništva *Praxisa* (urednika Gajo Petrović in Rudi Supek) so bili: Kostas Axelos (Pariz), Alfred J. Ayer (Oxford), Zygmunt Baumann (Tel Aviv), Norman Birnbaum (Amherst), Ernst Bloch (Tübingen), Thomas Bottomore (Brighton), Umberto Cerroni (Rim), Robert S. Cohen (Boston), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Mladen Čaldarović (Zagreb), Božidar Debenjak (Ljubljana), Mihailo Đurić (Beograd), Marvin Farber (Buffalo), Muhamed Filipović (Sarajevo), Vladimir Filipović (Zagreb), Eugen Fink (Freiburg), Ivan Focht (Sarajevo), Erich Fromm (Ciudad de Mexico), Lucien Goldmann (Pariz), André Gorz (Pariz), Jürgen Habermas (Frankfurt), Erich Heintel (Dunaj), Agnes Heller (Budimpešta), Besim Ibrahim – Pašić (Sarajevo), Mitko Ilievski (Skopje), Leszek Kołakowski (Varšava), Veljko Korać (Beograd), Karel Kosik (Praga), Andrija Krešić (Beograd), Henri Lefebvre (Pariz), Georg Lukács (Budimpešta), Serge Mallet (Pariz), Herbert Marcuse (San Diego), Mihailo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Enzo Paci (Milano), Horward L. Parsons (Bridgeport), Zagorka Pešić-Golubović (Beograd), David Reisman (Cambridge, Mass.), Veljko Rus (Ljubljana), Svetozar Stojanović (Beograd), Julius Strinka

Bosna in Hercegovina v filozofiji »ni od včeraj«, še posebno ne v logiki. V uvodu h knjigi *Logic in Central and Eastern Europe. History, Science, and Discourse* (ur. Andrew Schumann, University Press of America, 2013) Andrew Schumann, nanašajoč se na vsebino besedila *Bosnia Porphyriana. An Outline of the Development of Logic in Bosnia and Herzegovina* N. Ibrulja, pravi:

Vendar pa ni res, da trdimo, da na evropskih ozemljih Osmanskega cesarstva lokalna logična izročila niso bila oblikovana v mejah islamske kulture. Najvišja islamska erudicija med evropskimi regijami turškega cesarstva se je pojavila v Bosni in Hercegovini. Znano je, da so bili v ‚madresah‘ Bosne in Hercegovine študiji organizirani na treh ravneh: (1) na začetni ravni so se proučevale slovnica in sintaksa arabščine, aritmetika in geometrija, logika, retorika in apologetika, (2) na naslednji ravni so bili proučevani isti predmeti, vendar z obsežnejšimi učbeniki, (3) na najvišji ravni so proučevali določene veje šeriatskega prava, razlago Korana, korpus islamske tradicije itd. Najbolj avtoritativni učbenik za logiko je bil *Risale-i erbea*. Ta knjiga je sestavljena iz štirih delov: 1) *Dede Džengi* (O razumevanju), 2) *Risale-i vadiije* (Uvod v logiko), 3) *Feride* (O metafori v arabščini) in 4) *Isagudži* (O logiki). Veliko muslimanov Bosne in Hercegovine je izobraževanje nadaljevalo na prestižnih šolah in ustanovah v Istanbulu, Bagdadu, Siriji. Dela s področja logike v Bosni in Hercegovini so bila napisana v arabščini. V njih se je večinoma ukvarjalo s komentarji o aristotelski logiki in porfirski isagogiki (logična klasifikacija kot propevdeutika), ki so jo napisali arabski logiki (al-Farabi, al-Kindi, Ibn Sina, Ibn Ruzd). (Schumann, 2013: xiv)

Pred agresijo na Slovenijo, Hrvaško in tudi na Bosno in Hercegovino smo, zahvaljujoč zbirki *Logos* in Filozofski fakulteti v Sarajevu, končno dobili prevode del wittgensteinovcev in fregejevcev oziroma *tractatusovcev* in *begriffsschriftovcev*. Tako smo spoznali Andreja Uleta in začeli z njim brez zadržkov ali tekmovanja sodelovati: Andrej Ule je na območju nekdanje Jugoslavije prvi objavil knjigo, doktorsko disertacijo (*Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*), v kateri je podal več kot ogromno informacij o Gottlobu Fregeju, Bertrandu Russllu in Ludwigu Wittgensteinu.

Pred vojno v Bosni smo v osemdesetih in devetdesetih letih na Inštitutu za filozofijo Akademije za znanost in umetnost BiH (ANUBIH) in v uredništvu zbirke *Logos* (*Biblioteka Logos*) ustvarili filozofski krog. Objavljali smo izvirna dela in prevode svetovno znanih filozofov. Knjige smo predstavljali na filozofskih kolokvijih v Sarajevu, ki so trajali tri do štiri dni. Udeleževali so se jih filozofi iz Srbije, Hrvaške, Črne gore, Makedonije, Slovenije. V tistih letih smo objavili prevod knjige *Resnica o resnici* profesorja Tineta Hribarja.

Knjiga Andreja Uleta *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* (1982) je zaznamovala celotno obdobje v prenosu znanja o simbolni logiki, filozofiji jezika in analitični filozofiji. Takrat so v filozofsko literaturo in filozofsko izobraževanje na območju nekdanje

(Bratislava), Abdulah Šarčević (Sarajevo), Ljubo Tadić (Beograd), Ivan Varga (Budimpešta), Kurt Wolff (Newton), Aldo Zannardo (Bologna), Milan Životić (Beograd).

skupne države prvič kompetentno in zelo podrobno prišle najpomembnejše ideje matematične analize logike in logične analize matematike v delu Gottloba Fregeja, Bertranda Russlla in Ludwiga Wittgensteina. Prav ta knjiga je navdušila tudi avtorja članka, da se je v svoji magistrski nalogi ukvarjal z logično-semantičnimi idejami Gottloba Fregeja.

Leta 1988 smo v sarajevski filozofski zbirki *Logos* objavili prevod knjige fizika in filozofa Carla Friedricha von Weizsäckerja *Die Einheit der Natur (Jedinstvo prirode)*. Poklicali smo profesorja Andreja Uleta, saj je bil tisti, ki je takrat v regiji največ vedel o njenem avtorju. Weizsäckerja smo takrat spoznali prek tega, kar je – in kako – o njem povedal Andrej Ule. Takrat smo stopili tudi na pot filozofije in sodobnih teorij znanosti ter na tej poti spet srečali Andreja Uleta, ki je študiral pri filozofu Wolfgangu Stegmüllerju. Uleta sem torej spoznal, ko sem kot raziskovalec delal na Inštitutu za filozofijo pri ANUBIH in kot asistent za predmet *Logika z metodologijo znanosti* na Filozofski fakulteti v Sarajevu. Ule je takrat govoril o Weizsäckerjevem holizmu.

Solidarnost kot filozofija s človeškim obrazom

Med vojno v Bosni in Hercegovini (1992–1995) sem spoznal, kaj vse pomeni beseda konekcionizem (*connectionism*). Ne gre samo za teorijo, ki izhaja iz del filozofije uma, kognitivne znanosti in umetne inteligence, od Rumellharta in Churchlanda do Chalmersa in Fodorja.

Leta 1993 sem bil sredi krute in najhujše vojne po drugi svetovni vojni, sredi vojne, ki se je končala z genocidom, etničnim čiščenjem, množičnimi posilstvi in uničenjem narave, družbe, institucij, kulture in izobraževanja. Bil sem v obleganem Sarajevu, mesece in mesece brez vode, elektrike, hrane, v mestu, ki je bilo oblegano 1493 dni, v mestu, v katerem so pobili več kot 10.000 prebivalcev, od tega 1600 otrok. Moja družina je bila od aprila 1992 na varnem v Sloveniji. Žena in sin sta bila v Metliki pri stari mami. Moja žena se je iz Metlike vsak teden z avtobusom odpeljala v Ljubljano na filozofsko fakulteto; nekoč je poiskala profesorja Andreja Uleta in ga prosila, naj ji pomaga, da bi me rešila iz obleganega Sarajeva in Bosne. Andrej je naredil vse, da bi se to zgodilo; ne samo zame, ampak tudi za druge filozofe iz Sarajeva, ki jih je spoznal leta 1988. Na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani se je zavzel za sarajevske filozofe, prepričeval je kolege, naj jim pomagajo, naj jih povabijo, naj jim dajo službo, naj jim pomagajo pri bivanju v Sloveniji. Ni varčeval z močmi, ni se izmikal, ni se pritoževal. Naredil je vse, kar je bilo v njegovi moči, za profesorja Abdulaha Šarčevića, zame...

Takrat je dal Andrej moje ime na seznam sodelujočih na kongresu, ki je bil pod naslovom *Connectionism and the Philosophy of Mind* napovedan za junij 1993 na Bledu. Za mojo temo je predlagal Gottloba Fregeja, ker je vedel, da sem magistriral iz teme *Filozofska vsebina logično-matematičnih in semantičnih raziskav Gottloba Fregeja*. Pismo je iz Ljubljane poslal na šest naslovov v Bosno: predsedniku vojnega predsedstva BiH Aliji Izetbegoviću, komandantu Unproforja v Sarajevu, generalu Michaelu Rousu,

ministrstvu za znanost v BiH, ministrstvu za zunanje zadeve v BiH, Filozofski fakulteti v Sarajevu, meni osebno. Na koncu, po šestih mesecih »zamude«, sem pismo tudi sam dobil v roke, hkrati pa sem izvedel, da so me vojaške oblasti v Bosni in Hercegovini dale na seznam tistih, ki nikakor ne smejo zapustiti Sarajeva! Očitno niti vojni niti druge vrste obveščevalci niso vedeli, kaj pomeni beseda *konekcionizem*! Ampak je bila nedvomno sumljiva. Veliko filozofov in znanstvenikov v Bosni in Hercegovini takrat res ni vedelo, v katerem pomenu se ta beseda uporablja v filozofiji uma.

Po vseh teh dogodkih konekcionizem zame ni samo teorija o nevronske procesih, ki so paralelno distribuirani v možganih, in ni zgolj paradigma za umetno inteligenco ter umetno nevronske mreže, ki simulira naravne možganske procese v elektronski in računalniški industriji. Zdi se mi bolj kot pojasnilo, zakaj in kako se v srcu in moralnem sistemu človeka sprožijo empatični procesi, ko ga skrbi za življenje drugega človeka in se počuti odgovornega zanj, za življenje kot vrednoto, za druge ljudi, na univerzalen človeški način, in ko to svoje prepričanje deli z drugimi ljudmi okoli sebe kot resnico interpersonalne in intersubjektivne volje. Od ljudi za ljudi. Umna praksa človeka, ki ve, da mora nekaj narediti, ki ve, kaj je treba narediti in kako je treba to narediti. Konekcionistična teorija družbe bi bila brez moralne in etične zavesti zgolj projektivna semantika družbenih odnosov: kaj lahko naredim za drugega? Zakaj bi to naredil za drugega?

Leta 1995, po vojni, sem prišel v Ljubljano pozdravit Andreja na filozofsko fakulteto. Profesorja Andreja Uleta. In se mu pokloniti, tako kot se mu poklanjam danes.

Po vojni smo, kadar koli smo se v Bosni in Hercegovini znotraj akademske skrupnosti oziroma znotraj filozofije postavljali na noge, vedno poklicali profesorja Andreja Uleta, naj nam pomaga s svojim sodelovanjem. Pomaga, da bi se postavili na noge in spet začeli od začetka. Za nas je bilo povsem naravno in samoumevno, da je Andrej Ule zraven. In je bil. Nedolgo po vojni, leta 1998, smo spet poskušali »postaviti na noge« filozofijo v Sarajevu. Nekaj let zapored smo organizirali mednarodne konference, posvečene filozofiji in znanosti, filozofiji in religiji, filozofiji in jeziku. Samoumevno je bilo, da smo poklicali profesorja Andreja Uleta.

Ko sem leta 2007 osnoval ZINK, Znanstveno-raziskovalni inkubator za mlade raziskovalce pri Filozofski fakulteti v Sarajevu,² sem kot predavatelja povabil prof. Andreja Uleta in prof. Boruta Cerkovnika. In na vse poslušalce sta naredila izjemen vtis. Ko sem leta 2008 ustanovil *SOPHOS* – revijo za mlade raziskovalce (leta 2016 je izšla deveta številka),³ sem seveda prosil Andreja Uleta, naj sodeluje v mednarodnem uredniškem odboru (International Editorial Board). Ko smo v društvu *Academia Analytica* – družbi za razvoj logike in analitične filozofije v BiH⁴ nameravali izdati

2 Glej <https://ziink.wordpress.com/>

3 Glej <https://ziink.wordpress.com/sophos/>

4 Glej <https://academiaanalytica.wordpress.com/>

nov filozofski časopis (*The Logical Foresight*),⁵ smo prosili Andreja, naj nam pošlje svoj novi tekst – in to je storil takoj!

Uletova knjiga *Znanost i realizam* je že dlje časa v *syllabusu Metode in tehnike znanstvenega raziskovanja* na Oddelku za filozofijo Filozofske fakultete v Sarajevu. Njegov *Mali leksikon logike* (1997), čeprav ni preveden, prav tako. Kaj bi rad povedal? Profesor Andrej Ule je že dolgo časa, več kot petindvajset let, nekdo, na kogar se lahko zanesemo v človeškem – moralnem in akademskem – znanstvenem pogledu.

Danes je v Bosni in Hercegovini veliko tujcev. Prihajajo kot vlagatelji denarja ali kot trgovci z blaginjo. Z denarjem. Po denar. Okoli denarja se vrti vse. Vlagajo denar ali ga sesajo iz Bosne. Vlagajo, da bodo nekaj »izvlekli«. Temu se reče trg in tuja vlaganja. Ekonomski model racionalno sprejemljivega obnašanja v svetu profita in neoliberalnih vrednot sodobne Evrope. Evropske vrednote trženja. V Bosni in Hercegovini ni več nobene proizvodnje, industrijski giganti, nastali v jugoslovanskem totalitarizmu, kot so Energoinvest, Energopetrol, Hidrogradnja, Unis, Famos in številni drugi, ki so zaposlovali stotine tisoč delavcev, ne delujejo in ne obstajajo več. Obratujejo čevabdžinice, *burekdžinice*, taksisti, prostitutke in makroji v brezmejnem številu novo zgrajenih hotelov, organizirani kriminalci, narkomanske tolpe, skorumpirani politiki, evropski »hohštaplerji«, svetovni »hohštaplerji«, nevladne organizacije, skupine LGBT, parade ponosa, množični turizem z Arabci in Turki, množijo se islamski skrajneži, v vsaki kleti odpirajo univerze, mednarodne, nacionalne, zasebne, javne... Bosna in Hercegovina postaja Disneyland, končno postaja multikulturalna in multinacionalna. Obratuje samo bančni kapital, trgovina z denarjem, trgovina s slovenskim blagom, odpirajo in zapirajo se trgovine Mercatorja, Tuša, SCT. Nobenih ovir ni, ni rezilne bodeče žice za tujce, za poslovneže ni nikakršnih prepovedi. Globalizacija je tu!!! Arabci gradijo nakupovalna središča po Bosni, gradijo zračne kopeli na Trebeviću in Igmanu, gradijo ogromna počitniška naselja okoli Sarajeva.

Medtem smo mi, ki delamo na področju humanistike, na Filozofski fakulteti v Sarajevu, s pomočjo Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani in Centra za slovenščino kot drugi/tuji jezik, odprli lektorat za slovenski jezik. Študentje in tudi drugi se slovenščino pridno in z veseljem učijo.⁶ Dnevi slovenske kulture pogosto privabijo Bosance in Hercegovce. V Bosni, v Sarajevu, pogosto srečujem Slovence. Ko se usedemo na pijačo, jih vprašam, ali poznajo Andreja Uleta, ali sploh vedo, kdo je Andrej Ule. O najmanjšem slovenskem političnem gangsterju in politiku vedo vse iz *Financ*, *Dnevnika*, *Včera*, o ljudeh, kakršen je Andrej Ule, pa ne vedo ničesar! Mercator je že prodan. Tistih pet ogromnih nakupovalnih središč, ki jih je zgradil v Sarajevu, je že v lasti Hrvatov. Tuš je

5 Glej <http://ejournal.ff.unsa.ba/index.php/logical foresight>

6 Nadarjeni in zelo uspešni lektor slovenskega jezika, mag. Pavel Ocepek iz Ljubljane, ki je leta 2015 začel poučevati slovenski jezik na Filozofski fakulteti v Sarajevu, je že v drugem letu svojega dela presegel pričakovanja in načrte, ki smo jih zastavili za petletno obdobje. Prav zaradi mag. Pavla Ocepka se vse več študentov in občanov uči slovenski jezik in se seznanja s slovensko kulturo.

propadel, zaprl je nakupovalni center in pobegnil iz Bosne, za njim so ostali milijonski dolgovi, preganjajo ga tisti, ki jim dolguje denar. SCT je prav tako propadel in zbežal iz Bosne ter za seboj pustil dolgove. Mogoče bo naslednje na vrsti Gorenje.

Kdo bo za vedno ostal v Bosni in Hercegovini? Kaj si bomo zapomnili? Na koga se bomo opirali v prihodnosti, ko bomo želeli narediti korak naprej v filozofiji, v znanosti, v izobraževanju, v epistemski kulturi? Verjetno na ljudi, kakršen je Andrej Ule, na institucije, kakršna je Filozofska fakulteta Univerze Ljubljani. Drugi bodo zbežali, takrat ko bodo prikazni globalizacije potrkale na njihova vrata, na vrata njihovega doma. So že!

Zločin in Humanistika

V humanistiki sodelujemo le v »lingvistični delitvi dela« (Putnam, 1975). Upamo, da bo vse to, kar se dogaja v faktučnem svetu, mimo, da bodo šli mimo begunci, da se bodo vojne končale, da bodo teroristi prenehali pobijati nedolžne ljudi v imenu svojega Boga – Alaha, da bomo ostali v svojih prenatrpanih humanističnih disciplinarnih – discipliniranih taboriščih, v svojih akademskih azilih, na univerzah in inštitutih, nedotaknjeni od življenja, da bomo ostali strokovnjaki za pomožni glagol *sein* ali *haben* v konstrukciji zloženega nemškega glagola ali strokovnjaki za pasiv in medij v grških nepravilnih glagolih, strokovnjaki za identiteto, etnično in nacionalno, na kopnem, v vesolju, na morju. V obdobju, v katerem se še spomnimo holokavsta nad Judi v Evropi in genocida v Srebrenici nad Bošnjaki; v obdobju, v katerem zanikajo tako holokavst, ki so ga v Evropi zakrivali nacisti in fašisti, in genocid v Armeniji, ki ga imajo na vesti Turki, in genocid nad Bošnjaki, ki še ni končan; v obdobju, ko naraščata islamofobija in terorizem islamskih skrajnežev, ko se krščanski in islamski fundamentalizem bojujeta v ozadju borbe za naftna polja v Siriji, ko celoten svet, ki ga je iz Evrope in Sveta ustvaril imperialistični načrt, razpada, ko propadajo države in gospodarstva, ko so krize globalne, ekonomske in ekološke, se vprašajmo, kakšne so lahko trditve – stavki o tem svetu – in kakšna je njihova spoznavna veljavnost.

Če zaupamo Hilaryju Putnamu (2003), resna dihotomija med etiko in znanostjo, med vrednotami in dejstvi, ne obstaja. Mislec, ki začne svojo filozofsko in znanstveno pot kot logik, seveda ne more mimo poti, ki pelje na področji filozofije jezika in analitične filozofije (ker se logika dogaja – ali pa ne –, ker obstaja – ali pa ne – le znotraj jezika in v jeziku), seveda pa mora potem stopiti na pot spoznavne teorije, epistemologije in filozofije znanosti; ta pot spet vodi na pot filozofije kognitivne znanosti in filozofije uma, in po vsem tem se hitro znajdemo na poti družboslovja, iskanja algoritma za reševanje problemov in sprejemanje odločitev, vprašanj družbenih resnic in anomaljske kavzalitete, ki je na tej poti dejavna.

Zavedati se je treba, da se »družbena« pot migrantov v Evropi ni začela včeraj iz Grčije proti Nemčiji. Nekaj stoletij (dokončno leta 1492) pred tem se je začel eksodus Judov, ki so jih pregnali iz Španije in Portugalske in so se po poti nesrečnikov razselili

po Evropi. Sefardski Judje so prišli tudi v Bosno in Hercegovino, Aškenazi so končali na nemškem govornem območju. Bosanci in Hercegovci, pripadniki vseh narodov in veroizpovedi, pa so se v devetdesetih letih nenadoma znašli na poti, ki jih pelje daleč od genocidnih črnih lukenj sredi Evrope... Kaj je rezultat? V Evropi judovsko-krščanskih vrednot ni več Judov! Holokavst je naredil svoje. Danes je to Evropa samo krščanskih vrednot. Bošnjakov je v Bosni in Hercegovini za polovico manj, kot jih je bilo pred agresijo na Bosno. Preveč pa je, kot pravijo desničarski vodje v Evropskem parlamentu v Bruslju in islamofobne organizacije, kakršna je PEGIDA v Nemčiji, v teh časih muslimanov – in še kar prihajajo iz severne Afrike, Sirije, Libije, Afganistana. Celo v Nemčiji, na Nizozemskem, v Franciji in drugih evropskih državah čez noč sprejemajo zakone, ki prepovedujejo islamsko kulturo življenja in način oblačenja. Vse je podobno času med letoma 1920 in 1940, ko so v Evropi sprejemali posebne protijudovske zakone. Zdaj pa prihajajo še migranti z območij, ki jih bombardirajo koalicijske sile. Migranti, ki spreminjajo pot, z ene poti, ki jim jo zapremo, se usmerijo drugam, mudi se jim, da bi prišli v samo središče holokavsta nad Judi, v Evropo! Vojaki Natovih sil, vojaki koalicijskih sil, tudi slovenski vojaki – in bosanski prav tako – so že v Afganistanu, v Siriji, bojujejo se za univerzalne človekove pravice, za spoštovanje univerzalnih človeških vrednot!?! Prav zaradi tega v svetu narašča število terorističnih in samomorilskih napadov, ki jih radikalizirani islamisti izvajajo v imenu islama.

Oboroženi humanitarci, ki se borijo za človekove pravice na Vzhodu, oboroženi islamski skrajneži in kamikaze, ki pobijajo ljudi po evropskih metropolah in trgih na Zahodu. Torej sta dve poti – pot evropske humanistike, po kateri hodijo filozofi in znanstveniki Evrope, in evropska pot migrantov iz vzhodnih držav, po kateri hodijo begunci pred imperialističnimi vojnami, ki jih vodijo koalicijske sile Evrope in Amerike, kot da druga z drugo ne bi imeli nič, kot da bi bili ločeni z rezilno vojaško žico, ki jo policisti in vojaki evropskih držav postavljajo kot kako sodobno instalacijo. V Evropi in Ameriki gradijo zidove, predsedniki evropskih držav (Češka) svojemu ljudstvu delijo orožje za pobijanje migrantov, ker nimajo enake epistemske prakse in epistemske kulture, kot jo imajo Evropejci! Z oljčno vejico oboroženi poslanci Državnega zbora Republike Slovenije so januarja 2017 sprejeli neustaven Zakon o tujcih, da bi sleherniku preprečili, da bi poiskal azil v Republiki Sloveniji, kot to predvidevata mednarodna zakonodaja in deklaracija o človekovih pravicah.

Pa ni tako, oziroma ne bi smelo biti tako, ker znanstvene resnice ali znanstvena dejstva niso tako daleč od etičnih vrednot, kot pravi Jud, filozof Hilary Putnam. To nista dve ločeni poti. Kadar pragmatizem izloči filozofijo s človeškim obrazom in jo zamenja (Putnam, 1992), kadar profit postavljajo pred ljudi (Chomsky, 2005), potem človek občuti posledice teh dejanj: prej ali slej se pokaže, da za nikogar ni varne točke zunaj sveta, ki ga s svojim delovanjem sami ustvarjamo.

Zaključek

Danes, ko se v Evropi in svetu humanistika in družboslovje, predvsem filozofija in logika, estetika in etika, zgodovinopisje in politične vede, zapirajo kot taborišča, v katera je treba zapreti humanistiko in ji zapreti usta, in ko se evropski in svetovni zemljevidi pretoka blaginje, ljudi in kapitala zarisujejo s postavljanjem bodeče žice, policijskih in vojaških kordonov, je najhuje v taboriščih epistemologije in etike. Tisti, ki v Evropi postavljajo tehnične ovire, tisti, ki ovire rušijo, tisti, ki iz enega samega središča načrtujejo postavljanje in podiranje ovir, so akterji sprememb v svetu. Vsi mi, tisti, ki smo zaprti in ujeti v taborišča humanistike, znotraj katerih ohranjamo svoje trditve – stavke kot ekspertne disciplinarne dogme ali vedno resnične humanistične stavke v vsakem mogočem svetu, v Evropi in Svetu, pravzaprav ne počnemo nič dobrega in koristnega. Ujeti smo v svoja taborišča, v katerih nas režimi točkjujejo in skrbijo za nas, zadržujejo nas kot v kakem akademskem azilu za discipliniranje, interdiscipliniranje, multidiscipliniranje, transdiscipliniranje. Ampak česa? V življenju se dogaja nekaj, za kar financierji sveta pravijo, da nimajo rešitve, razen vojn in terorizma. Kaj pa delamo mi v svojem akademskem svetu, najboljšem od vseh možnih svetov, kaj rešujemo?

Če se L-resnično ali L-lažno in F-resnično ali F-lažno postavijo narobe ali če tekmujejo za naslov epistemsko objektivne Resnice, potem se znajdejo v sofističnem položaju Ahila in želve, ki tečeta od točke A do točke B: F-resnično ali F-lažno zmaga, ker ima nedosegljivo časovno – empirično prednost, ki jo nenehno ustvarja granulacija pojma *ad infinitum*. Če tek zastavimo v transcendentalni estetiki, je L-resnično ali L-lažno že na cilju, ko se je tek komajda začel. V vsakem primeru se Nedokončanost Resnice kaže kot nedosegljivost smisla človeškega obstoja.

Na ta način do Resnice zagotovo ne bomo prišli. Mogoče je treba začeti pri Resnici, tako kot napoveduje Sokratov epistemološki obrat na koncu Platonovega spisa *Kratylos* (439 B). Treba se je zavedati, da se sredi svetovnega ontičnega pozitivizma kakor sredi rožnate preproge nenehno prepleta vzorec, ali pa se povečuje razpoka ontološkega nemira, ki jo razširjajo ljudje, ki iščejo solidarnost, potem ko so uničili njihovo državo, izropali njihove domove in tovarne, njihove otroke vrgli v morje in posilili njihove žene samo zato, da bi drugemu koncu preproge priskrbeli več nafte, več denarja, več blaginje. Ker so taka dejanja zrasla v samem srcu modernega človeštva, prav v njegovem srcu, je treba poiskati tisto, kar ga bo rešilo krutosti in sebičnosti. In to lahko človeštvo pripelje do razširjenega spoznanja! Ljudem je treba povrniti upanje v umsko prakso, epistemsko družbenost in epistemsko kulturo. In prav umska praksa, epistemska družbenost in epistemska kultura so cilj in hkrati sredstvo! V nasprotnem primeru je treba pojme Resnice, Pravičnosti, Svobode in številne druge s področja Humanistike in Razsvetljenosti izločiti iz besednjaka evropskega človeka, izločiti iz ustave in zakonodaje ter se obdati z bodečo vojaško rezilno žico. Ta pa lahko celoten narod potegne v razpoko, nastajajočo na rožnati preprogi! Tega se zaveda tudi slovenski filozof Andrej Ule in prav zaradi tega mu je treba izkazati veliko zahvalo!

Literatura

- Brandom, R. B. (1998). *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, Massachusetts, London: First Harvard University Press paperback edition.
- Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Carnap, R. (1937). *The Logical Syntax of Language*. New York: Harcourt Brace.
- Carnap, R. (1956). *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chomsky, N. (2005). *Profit pred ljudmi*. Ljubljana: Založba Sanje.
- Davidson, D. (1984). *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Ibrulj, N. (2013). »Bosnia Porphyriana. An Outline of the Development of Logic in Bosnia and Herzegovina«. V Schumann, A. (ur.), *Logic in Central and Eastern Europe. History, Science, and Discourse*. New York, Toronto: University Press of America. pp.73–114.
- Ibrulj, N. (2015). »Fenomenologija anomaljskog kauzaliteta«. V Komšić, I., *Teorija socijalne pulsacije*. Sarajevo: Sarajevo Publishing. str. 112–177.
- Putnam, H. (2003). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts in London: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1981). *Reason, Truth and History*. London: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1975). *Philosophical Papers 2*. London: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1992). *Realism With A Human Face*. Cambridge, Massachusetts in London: Harvard University Press.
- Quine, W. V. O. (1969). »Epistemology Naturalized«. V Quine, W. V. O., *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press. pp.69–91.
- Quine, W. V. O. (1960). *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Schumann, A. (ur.) (2013). *Logic in Central and Eastern Europe. History, Science, and Discourse*. New York, Toronto: University Press of America.
- Tarski, A. (1956). *Logic, Semantics, Metamathematics*. London: Oxford University Press.
- Ule, A. (1996). *Znanost i realizam*. Zagreb: Hrvatsko filozofsko društvo.
- Ule, A. (1997). *Mali leksikon logike*. Ljubljana: Tehniška založba Slovenije.
- Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.

Antropologija v filozofskem premisleku: Etnografija kot predfilozofija in antropologija kot filozofija, ki vključuje ljudi

Rajko Muršič

Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani

Povzetek

Avtor se v svojem prispevku po več kot dvajsetih letih prvič vrača k filozofiji in reflektira dejstvo, da se kot antropolog oz. etnolog v zadnjih letih vse pogosteje srečuje s filozofskimi pa tudi kvazifilozofskimi dilemami. V prvem delu prispevka se dotika nedavnega prelivanja antropološkega pisanja in filozofskega premisleka v delih vodilnih sodobnih antropologov. Nato skozi skorajda pozabljeno delo Clauda Lévi-Straussa razmišlja o možnostih oblikovanja vsečloveške oz. neprovincialne filozofije na temeljih njegovih analiz divje misli, logik mita in znanosti konkretnega. Na koncu dodaja še nekaj razpotij sodobnih antropoloških pristopov, ki se dotikajo fenomenologije, eksistencializma, ontologije, epistemologije in analitične filozofije, ter sklene, da je »antropološko filozofijo« mogoče misliti samo v okviru radikalnih emancipacijskih bojev pozabljenih, podrejenih in zatiranih ljudstev sveta.

Ključne besede: filozofija, provincialna misel, vsečloveška misel, antropologija, antropološka filozofija, človeštvo, emancipacija

Anthropology in Philosophical Reflection: Ethnography as Pre-Philosophy and Anthropology as Philosophy that Includes People – Abstract

After more than twenty years, the author returns to philosophy with this contribution in order to reflect that as an anthropologist/ethnologist he has recently encountered quite a number of philosophical and, sometimes, quasi-philosophical dilemmas. In the first part, he focuses on recent attempts to mix anthropological writing with philosophical reflections in the works of leading contemporary anthropologists. Then, using some crucial points from the almost obsolete work by Claude Lévi-Strauss, he examines feasibility in modeling overall-human, namely non-provincial, philosophy stemming from Lévi-Strauss' analyses of the "savage mind," logics of the myth and science of the concrete. In the final part, the author presents certain intersections in contemporary anthropology and philosophy relating to phenomenology, existentialism, ontology, epistemology and analytic philosophy. The final conclusion is that we can think about "anthropological philosophy" only within the framework of radical emancipatory engagements of forgotten, subjugated and oppressed peoples of the world.

Keywords: philosophy, provincial thought, overall-human thought, anthropology, anthropological philosophy, humanity, emancipation

Ko sem leta 1991 končal študij filozofije in etnologije, sem se bolj nagibal k filozofiji, a sem na podiplomskem študiju izbral etnologijo, predvsem zaradi ohranjanja (etnografskega) stika z ljudmi v njihovem življenjskem okolju. Če pa bi morda zašel na področje filozofije, še danes ne vem, ali bi se bolje znašel na področju estetike, etike ali analitične filozofije. Konec koncev sta me v filozofijo že dolgo pred študijem uvedla Bertrand Russell in Ludwig Wittgenstein. Prispevek, ki ga posvečam profesorju Andreju Uletu, pri katerem sem poslušal tudi predmet na podiplomskem študiju o teorijah znanosti, je moja prva vrnitev k filozofiji po skoraj četrto stoletja, ko sem svoj prehod od filozofije k antropologiji označil s premislekom o glasbi (Muršič, 1993).

K filozofiji pa so me usmerili tudi nekateri vodilni sodobni antropologi, ki v svojih besedilih vse bolj zabrisujejo mejo med filozofijo in antropologijo. V nedavni razpravi med Timom Ingoldom, Davidom Graeberjem, Michaelom Carrithersom in drugimi so nekateri trdili, da je drobljenje antropološkega znanja na partikularne etnografske opise posameznih primerov načinov življenja in posamičnih družbenih pojavov, o katerih raziskovalci poročajo v dragih znanstvenih revijah, dostopnih le ožjemu krogu ekspertov, brez oblikovanja nekakšne etnografske teorije, intelektualno samomorilsko (da Col in Graeber, 2011: ix), enako problematično pa naj bi bilo tudi pretirano naslanjanje na kontinentalno filozofijo in odmikanje od etnografije. Etnografija je praktičen, empiričen del antropologije, opazovanje in doživljanje vsakdanjega življenja obravnavanih ljudi, s tem pa je njen domet vedno omejen na horizont doživljanja etnografa in sodelujočih ljudi. Obenem pa je etnografija tudi sofisticirana metodologija, ki nujno vključuje teorijo. Kljub temu da je etnografija metodološki temelj antropologije, je ni mogoče enačiti z njo, saj poskušamo antropologi razumeti tudi človeštvo v celoti, tako v biološkem kot tudi v kulturnem smislu. Tim Ingold meni, da to ločevanje ni nujno destruktivno (Ingold, 2014: 392). Nasprotno – po njegovem prepričanju je kombinacija pragmatizma in teorije tisto, kar je sam že zdavnaj videl kot bistvo antropologije, namreč »filozofijo, ki vključuje ljudi« (Ingold, 2014: 393).

Michael Carrithers na drugi strani trdi, da lahko smatramo prakso etnografije »prav tako tudi kot prakticiranje filozofije, kolikor je filozofija zasledovanje znanja o samih sebi« (Carrithers, 2014: 117). K razpravam o samem izviru misli in uma lahko torej dodamo temeljno etnografsko izkušnjo, s katero vstopamo v življenje drugih. Kaj če bi se kot ljudje lahko soočili s svetom brez posredovanja aparata uma, tako da bi tisto, kar mi mislimo kot mišljenje, lahko izkusili kot tisto, nad čemer šele delamo (Carrithers, 2014: 139)?

Clifford Geertz, ki je sicer redko omenjal svoje filozofske vzornike, je ob koncu svojega opusa razkril, da se je navdihoval pri poznem Wittgensteinu, predvsem pri *Filozofskih raziskavah* (Geertz, 2000: xi). V zadnjih dveh desetletjih so poleg Nietzscheja in Sartra osrednje reference predvsem filozofi življenja, od Bergsona do Deleuza, Foucaultovo delo pa je angleško govorečemu bralstvu med prvimi predstavil antropolog Paul Rabinow.

Pričujoče besedilo ne bo filozofska razprava, še manj antropološka, ampak poskus drugačnega premisleka, ki bo morda celo utopičen, kolikor zadeva stalno premišljevanje o ljudeh, o človeštvu v najelementarnejšem in v najbolj človeškem smislu »odpiranja vrat v rojstni kraj, od koder drhti svet« (Bloch, 1982: 254).

Filozofija kot antropologija in antropologija kot filozofija – antropološka filozofija?

V zadnjih dveh desetletjih se vse več socialnih in kulturnih antropologov dotika tematik, ki so doslej spadale na področje filozofije. Uporabe filozofije je bilo v antropologiji vedno veliko, tako da to torej ni nič novega. Pravzaprav je že desetletja jasno, da bi morala med filozofijo in empiričnimi vedami potekati intenzivna izmenjava znanj in zamisli ter da bi morala prav zaradi »empirične, etnografske umeščenosti antropologije v najrazličnejše življenjske svetove ljudi« prav antropologija zasesti osrednje mesto v dialogu med filozofijo in empirično znanostjo (Kultgen, 1975: 379).

V antropologiji lahko skozi čas sledimo stalni menjavi teoretske orientacije, ki izhaja iz vsakokratne izbire vodilnih filozofskih orientacij, od na primer semiologije, ki je zaznamovala strukturalno antropologijo, in hermenevtike, ki je vplivala na interpretativno antropologijo, do današnjega navezovanja na delo poststrukturalistov druge polovice prejšnjega stoletja, predvsem Deleuza, Guattarija in Foucaulta, sledeč Spinozi, ki dajejo neizbrisen pečat teoretskim razpravam antropologov enaindvajsetega stoletja. Tu in tam zasledimo tudi navezovanje na analitično filozofijo. Toda ko omenjam razmerje med antropologijo in filozofijo, nimam v mislih samo stalnega vnosa filozofskih konceptov in misli v antropologijo, brez katerih ni nobenega teoretskega družboslovja, ampak me bistveno bolj zanimajo možnosti morebitnega snovanja filozofije z antropološko razsežnostjo. Pri tem tudi ne gre za dobro znane, večinoma pozabljene različice filozofske antropologije.

Čeprav se na nobenem področju humanistike in družboslovja ni mogoče izogniti filozofskemu premisleku temeljnih konceptov, kar do določene mere velja tudi za odnos med naravoslovnimi vedami in filozofijo, pa je filozofski diskurz sodobno antropologijo preplaval v tolikšni meri, da bralci filozofsko navdahnjenih antropoloških del skorajda ne moremo več ločevati med njo in filozofijo.

Z nekaj hudomušnosti bi lahko govorili o antropološki filozofiji, pri kateri ne gre za uporabo filozofskih konceptov pri analitični obravnavi etnografskih primerov ali za izposojanje filozofskih modelov pri vzpostavljanju teoretskih modelov razumevanja človeštva in njegovih najrazličnejših načinov življenja, temveč za snovanje takšne filozofije, ki naj bi integrirala ali obenem (dialektično) preseгла doslej pridobljena empirična in pojmovna znanja etnografije.

V nasprotju s stalnim ignoriranjem tistega, kar se zdi ključno vsaj piscu teh vrstic, to pa je z ignoriranjem (z)možnosti premisleka filozofske misli skozi kritiko njene

»zahodnjaške« arogance, se kaže tudi nujno soočanje z nesomernostjo misli Zahoda, Vzhoda pa tudi Juga ali Severa, s tem pa se odpira tudi radikalni premislek možnosti artikuliranja vsečloveške filozofske misli, ki naj bi se iztrgala iz okov provincialne misli ne le na Zahodu, ampak na katerem koli delu sveta. Pri tem seveda nimam v mislih neuresničljivih želja lepih duš po velikem zlitju najrazličnejših provincialnih, zaplotniških oz. parohialnih misli človeštva v novo, skupno, vsečloveško filozofsko misel, temveč bolj radikalno, kompleksno in dialektično potezo, ki bi najprej zahtevala korak ali dva nazaj, vse do logik mita in preživetja, nato pa bi v neizprosno reflektiranju možnega pozicioniranja katerega koli še tako zatrdnega nosilca premisleka naredila velik skok naprej z razvijanjem tistih misli, ki jih ne morejo več omejevati niti meje skupnosti, družb, slojev in jezikov, v katerih se kakršna koli misel pač sploh lahko artikulira. Namesto tega se filozofi in antropologi še naprej izogibamo drug drugega, četudi si ves čas izposojamo misli in podatke iz del drugih, pa naj bo izmenjava znanja in misli še tako neuravnotežena.

Antropologija ali filozofija »divje misli«? O preseganju provincialnih filozofij

Ko razmišljamo o vsečloveški filozofiji, moramo, podobno kot v antropologiji, vztrajati pri nujnem zoperstavljanju provincialnih znanj in univerzalne človeške misli. Sledeč konceptiji človeštva moramo razvijati vse hkrati, neodvisno, a tudi v stalnem učenju in pretakanju znanja, razvijati moramo svoje zamisli v različnih jezikih brez dominacije enega samega »človeškega« jezika. Vendar – ali je to edina in dokončna težava?

Že pred časom sem se poigral z mislijo, da je bil – danes nekoliko pozabljeni – Claude Lévi-Strauss prvi zahodni filozof, če ga seveda sploh lahko štejemo za »ljubimca modrosti«, ki je dejansko presegel meje zahodne filozofije in postavil temelje globalni, vsečloveški filozofiji, še posebno z delom *Divja misel* (2004). To velja toliko bolj, ker sam skorajda ni izvajal empiričnih (etnografskih) raziskav. Toda njegova spoznanja bodo morala počakati na še kakšen častni krog v spremljanju izmenjujočih se modnih slogov mišljenja sodobnega časa.

V zadnjih desetletjih je Lévi-Straussovo delo, s katerim je sredi dvajsetega stoletja posegel tako v filozofijo kot tudi v antropologijo, večinoma pozabljeno. Namesto da bi njegovo analizo divje misli – ali misli »divjakov« – in logike mita šteli za epohalno rehabilitacijo nečesa, kar ima človeštvo kot vrsta skupnega, to je razum, poskušamo še vedno ločevati med razumom (in modrostjo) Zahoda in predrazumom preostalega dela sveta. Toda razum je en sam, družben, vsečloveški, ljudje ga uporabljajo v svojih najrazličnejših, tudi radikalno drugačnih življenjskih svetovih. Ta razum ni enak kateri koli posamični rabi aparata mišljenja, temveč ga tvorijo šele sezname različnih logik (tj. tudi logike mita), ki so v rabi v vsakdanjem življenju. Te različne logike lahko edine

pluralno utemeljijo tudi oblikovanje vsečloveške filozofije, ki v svoji raznolikosti misli vendarle teži k resnici in vednosti. Toda, kot že rečeno, osrednji nauki Lévi-Straussovega pogleda in pregleda »divje misli« so šli v pozabo tako pri antropologih kot tudi pri filozofih. Ostal je le spomin na nekaj obskurnih strukturalističnih formul, s katerimi si le malo kdo še zna kaj pomagati.

Delo Clauda Lévi-Straussa moramo razumeti kot epohalno revolucijo, s katero je skozi antropologijo pripeljal filozofijo človeka oz. človeštva v celoti. Doslej so se ob dominantni »modrosti Zahoda« razvijale le redke struje marginalnih in marginaliziranih zunajevropskih, predvsem azijskih in afriških filozofij, ki se niso nikoli prebile v osredje svetovnih filozofskih tokov. Delo Lévi-Straussa je prvo vsaj nakazalo možnost oblikovanja integralne »vsečloveške filozofije«.

S primerjavami in njihovimi analizami je Claude Lévi-Strauss pokazal, da je red splošna značilnost človeškega mišljenja, ki ga zasledimo pri razmišljanju najrazličnejših ljudstev tega sveta in pri najprodornejših znanstvenikih ali filozofih (Leach, 1983: 75). Lévi-Straussova oda človeškemu razumu, *Divja misel*, je razkrila univerzalne skladnosti mišljenja, tudi če je prikazoval primere znanosti konkretnega. Edmund Leach je o tem v besednjaku sredine dvajsetega stoletja, ki se je že umikal politično sodobnejšemu novoreku, zapisal naslednje: »Za primitivnega človeka predstavlja univerzum kot celota moralni ali družbeni red, katerega ne upravlja to, kar imenujemo naravni zakon, temveč nekaj, kar imenujemo moralni ali ritualni zakon.« (Leach, 1983: 181)

Pri analizi »divje misli« je mogoče govoriti o radikalnem preskoku od evrocentrične filozofije k homocentrični ali, bolje rečeno, homodistributivni. Verjetno je prav zato Claude Lévi-Strauss pri antropologih danes praktično povsem pozabljen. Morda je razlog pozabe tudi v njegovem doslednem umikanju kakršnemu koli prapočelu temeljne logike mita, ki jo je prikazal v *Mitologikah* z opuščanjem slehernega sklicevanja na središče, subjekt ali na pooblaščen izvir, na poreklo ali na absolutni *archè* (Derrida, 1990: 143).

Skorajda samoumevno je, da mora biti filozofija, da ne bo evrocentrična ali kakor koli drugače provincialna, antropološka, oz. mora obsegati antropološke vpoglede v bivanje človeštva v vsej njegovi raznolikosti.

Antropologij je sicer več, tako kot je več tudi filozofskih šol, a znanost je vendarle ena, kot je tudi enotno in eno samo človeštvo. Enako mora veljati tudi za filozofijo, če naj ostane zvesta duhu naklonjenosti univerzalni modrosti.

Doslej se brzkone vsečloveška (antropološka) filozofija ni razvila tudi zato, ker je etnografska praksa potrebovala čas, da se je lahko razvila v dialoško dejavnost, ki ob vključevanju domačinov postaja tudi dialektična. Toda če vzamemo vsako človeško misel, ki jo je mogoče misliti, torej izreči, kot osnovo vsečloveške »modrosti«, potem ni nobenih zadržkov, da si ne bi prizadevali k oblikovanju vsečloveške filozofije tudi po poti upoštevanja »divje misli«.

Vsečloveška filozofija onkraj provincialnih kultur in civilizacij

Pred razmislekom prežemanja sodobne antropologije in filozofije si moramo postaviti nekaj ključnih vprašanj o tem, kakšne vrste filozofije in filozofskega premisleka je sploh mogoče uporabiti v antropoloških (etnografskih) kontekstih. Poleg nedavnega obujanja ontologije in zavračanja epistemologije, o čemer bom več povedal pozneje, lahko v antropologiji sledimo tudi stalni uporabi analitične filozofije, ki jo v anglosaksonskem svetu, kjer nastaja glavnina svetovne antropologije, antropologi morda uporabljajo še najpogosteje (npr. nanašajo se na Searla, ki mu je bil posvečen cel tematski blok revije *Anthropological Theory* leta 2006, Austina in Putnama), četudi velikokrat implicitno. Zato je verjetno treba zastaviti uvodni premislek o možnosti oblikovanja vsečloveške in neprovincialne filozofije v kontekstu njenih logičnih možnosti.

Temeljno vprašanje je, ali je sploh mogoče razviti takšno filozofsko misel, ki ne bi bila provincialna (zaplotniška oz. parohialna) in ne bi izhajala iz katerega koli danega kulturnega oz. civilizacijskega kroga, še posebno ne tistega, ki vlada svetu z ekonomsko in vojaško premočjo. Premislek o možnosti oblikovanja vsečloveške filozofije se navezuje na emancipacijske boje zatiranih in izkoriščanih, tudi v antropološkem diskurzu (glej npr. Harrison, 2016), zato bi morala biti takšna filozofija nujno radikalna. Najprej bi morala biti radikalna v emancipaciji jezikov, v katerih se lahko artikulira, nato tudi v pogledih od spodaj navzgor in v vsestranskem uporu dominaciji znotraj in onkraj svoje »tubiti«. V tem smislu verjetno ni naključje, da je (bil) tudi razvpiti vodja zapatistov Subcomandante Marcos filozof.

Predvidimo dalje, da je vsečloveško in neprovincialno filozofiranje mogoče. Očitno je, da takšno filozofiranje ne more potekati le v nekem jezikovnem krogu, tudi če lahko postane plod neke dane jezikovne igre. Temelji takšnega filozofiranja morajo biti skupni celotnemu človeštvu, vendar ne v smislu iskanja nekakšnega pod- ali nad-jezika ali univerzalne zmožnosti jezikovnega, tj. simbolnega izražanja, ki jo postavlja zamisel univerzalne slovnice. Edini temelj je lahko že razviti model mišljenja, ki je vsečloveški. Pri tem je vseeno, ali vzamemo za izhodišče poskus Lévi-Straussa (2004), ki je premišljal razum (*raison*), ali morda poskus Scotta Atrana (1993), ki je kot temeljno skupno osnovo mišljenja celotnega človeštva določil zdravo pamet (*common sense*), ali dela sodobnih kognitivnih antropologov, na primer Mauricea Blocha (npr. 2012, 2013), ki v skladu s pravili kognitivne znanosti premišljajo um (*mind*). Vzpostavljane skupne osnove filozofske misli kot vsečloveške bi moralo upoštevati modele in načine razmišljanja vseh ljudstev na tem planetu, pa naj bo katero koli izoblikovano razmišljanje »na terenu« še tako nenavadno. Ni namreč mogoče najti ljudstva, ki ne bi razvilo takšnih in drugačnih oblik razmišljanja o najbolj temeljnih elementih bivanja (glej npr. Radin, 1957).

Brez ponovnega premisleka klasičnega razločevanja med mitom (*mythos*) in mišljenjem (*logos*) ter celo brez upoštevanja animistične misli (glej npr. Viveiros de Castro, 2015), ki jo lahko razumemo kot nekakšno nereflektirano filozofijo oz. predfilozofijo, te

inkorporacije bržkone ni mogoče izvesti. Ne vem, kateri koncept ima več smisla, filozofski animizem ali animistična filozofija, jasno pa je, da potrebujemo premislek obojega.

Temeljno vprašanje, na katerega v tem trenutku ni mogoče odgovoriti, je, ali lahko premisleki tistih ljudstev, ki ne le povsem drugače razmišljajo, ampak predvsem povsem drugače doživljajo svet, postanejo izziv premislekom sodobnih filozofov. V antropologiji se je zgodilo, da so nekateri antropologi resno vzeli opozorilo, da ljudstva v Amazoniji povsem drugače od nas razumejo razmerje med človeško in nečloveško naravo: zanje obstaja samo ena človeška kultura in več različnih narav, ki lahko prehajajo druga v drugo, tudi v povsem somatičnem, telesnem smislu (Viveiros de Castro, 2015: 145). V tem smislu so antropologi začeli govoriti o različnih ontologijah (prim. Carrithers idr., 2010), tudi tako, da se »s potrjevanjem veljavnosti formulacij« iz evroameriške filozofske tradicije sklicujejo »na domačinske analitične koncepte, ki lahko ovirajo učinkovit angažma med raziskovalci in pojavom, ki ga proučujejo« (Henare, Holbraad, Wastell, 2007: 2).

Druga možnost je, da nam lahko vsaj eden izmed raznolikih načinov mišljenja odpira pot k univerzalnim spoznanjem. Ko se eden izmed možnih premislekov izkaže kot univerzalen, naj bi bilo vseeno, od kod in kako se je razvila takšna univerzalna zamisel, saj je takoj, ko je končno artikulirana, dostopna vsem in postane skupna značilnost/vednost človeštva. V tem razmisleku se srečamo s podobnimi težavami kot takrat, ko poskušamo ločevati med domačijskimi matematikami in univerzalnostjo matematičnih spoznanj, četudi se izkaže, da gre pri konkretnih razlikah večinoma za različne nedesetiške sisteme štetja in računanja, ali v primerih, ko poskušamo združiti logiko interesa, ki se kaže v retoričnih obratih navidezne stavčne logike, in formalno logiko, izkaže pa se, da ljudje ves čas mešajo retoriko in logiko.

Na podobno težavo je opozoril Lévi-Strauss, ko se je lotil škandalozne narave univerzalne prepovedi incesta. Če se namreč vse, kar je pri človeku univerzalnega, nanaša na red narave in ga označuje spontanost, in če je vse tisto, kar je podvrženo normi, del kulture, in je s tem tako relativno kot tudi posebno, potem prepoved incesta izkazuje protislovne značilnosti obeh izključujočih se redov (Lévi-Strauss, 1969: 8) in ima, kljub kopici izjem v ravnanju ljudi, kot edino družbeno pravilo tudi univerzalni značaj (Derrida, 1990: 139).

Temeljno vprašanje seveda ostaja, ali zmoremo prepoznati univerzalne dosežke provincialnega duha kot občečloveške misli, v katerih se lahko diskurz povzpne v višave občečloveške filozofije, in jih ločiti od njihove kulturno, politično, ekonomsko in vojaško zaznamovane družbene, tj. provincialne osnove.

Razpotja uporabe filozofije pri sodobnih antropologih

V zadnjih dveh ali treh desetletjih strmo narašča uporaba filozofskih konceptov ter pristopov v sodobni kulturni in socialni antropologiji. V sodobni antropologiji se srečujemo z eksistencializmom (Nigel Rapport; Michael Jackson), fenomenologijo (Thomas Csordas, Bruce Kapferer, Michael Jackson), etiko in moralnostjo (Didier Fassin,

James Laidlaw, Michael Lambek), ontologijo (Eduardo Viveiros de Castro, Martin Holbraad, Amiria Salmond) in vitalizmom oz. filozofijo življenja (Tim Ingold, Marilyn Strathern), da estetike (Alfred Gell), epistemologije (Russell Bernard) in foucaultovskega diskurza (Paul Rabinow) ne omenjam.

Kljub pričakovanju, da naj bi epistemologija, skupaj z analitično filozofijo, ostala temeljni steber podpore antropološkemu raziskovanju, je prišlo do tega, da vsaj antropološki ontologi razvijajo svoje zamisli z zavrnitvijo epistemologije. V razpotjih sodobne antropologije nastaja nepregledno število del, ki so usmerjena v celovite opise in analize posamičnih primerov, izgublja pa se perspektiva, ki je neantropološki javnosti bržkone še najbolj zanimiva, namreč vpogled v obstoj in kulturo človeštva kot celote.

Razpotje človeške narave in eksistence

Po zgledu Lévi-Straussove poti iskanja temeljev vsečloveškega filozofskega premisleka človeštva v marsičem hodi britanski antropolog Nigel Rapport, čeprav s strukturalizmom nima ničesar skupnega.

Nigel Rapport se je v zadnjih dveh desetletjih spraševal o posamezniku in človeški naravi, o temi, skrajno nepriljubljeni med antropologi. V knjigi *Jaz sem dinamit: Alternativna antropologija moči* (2003) se je v enem poglavju naslonil na Nietzscheja, od katerega si je izposodil tudi naslov knjige, in opisal aktivno vlogo, ki jo imajo posamezniki pri oblikovanju svoje lastne življenjske poti na kateri koli točki svojega življenja. V tej knjigi o človeški naravi kot zmožnosti, ki se lahko uresniči kadar koli v življenju, poskuša predstaviti antropološke razsežnosti razumevanja posameznika, vendar ne personalistično, diskurzivno in klasifikacijsko, temveč skozi konkretne primere.

Da lahko kdor koli iz sebe naredi skorajda kar koli, je pokazal tudi v delu *Slehernik, kozmopolitski predmet antropologije* (2012), ki je njegovo doslej najbolj kantovsko delo. V njem pokaže, kako razvijamo človeško naravo kot kdor koli drug in da obstaja neka splošna človeška osnova našega bivanja in sobivanja. V sklepnem delu monografije opisuje »slehernika« v znanosti in družbi med izpričanostjo (dokazovanjem) in lotevanjem (dejavnostjo). Najprej razpravlja o osebni resnici in subjektivnosti kot resnici, nato o splošnosti, motnji in svojevoljnosti, konča pa s poglavjem o javnem in zasebnem ter o oliki kot uglajenosti.

Pri naslanjanju na eksistencializem le tu in tam eksplicitno omenja Jaspersa ali Sartra, pred leti pa se je skliceval tudi na Kierkegaarda (npr. Rapport, 2002). Bistveno zanj pa je preiskovanje človeške narave skozi preseganje danosti posameznega človeškega bitja. O ljudeh razmišlja kot o osebnih projektih posameznikov in se pri tem prav presenetljivo sklicuje na liberalne temelje organiziranja življenja v kozmopolitskem smislu, skupaj z dvomom o obstoju dejanskih skupnosti (Amit, Rapport, 2012; Rapport, 2013). V tem smislu podaja kantovsko perspektivo neločljivega povezovanja med lokalnim *polisom* in globalnim skupnim (*cosmos*) (Rapport, 2013: 2) ter poudarja, da »antropologija

pojmuje človeka kot kompleksno singularnost« (Rapport, 2013: 2), kot vrsto, katere temeljna značilnost je premik »onkraj« (Rapport, 2013: 3).

V času pisanja knjige o življenjskih projektih izbranih posameznikov (2003) je ponudil okvir za razumevanje človeške narave skozi posameznikovo neposredno izkušnjo, iz katere izhajata tako mišljenje kot bivanje.

Maurice Bloch, ki deli naravo družbenega na transakcijsko – interakcije med ljudmi – in transcendentalno – reprezentacije družbenega, ki temeljijo na ritualih (Bloch, 2013) –, opozarja, da ljudje povsod sprašujejo, kakšni so ljudje drugod, da jih zanima podoba človeštva v univerzalnosti (Rapport, 2013: 3). Kognitivna antropologija postaja ključni temelj sodobne univerzalistične antropologije. Bloch ponuja predvsem spoznanja kognitivnih znanosti za konstantno kritiko vsakdanje prakse antropologije (Bloch, 2012: 8). Vprašanja o tem, kakšni so ljudje po svetu, si zastavljajo vsi ljudje, ne le Kerali na Madagaskarju (Bloch, 2005, 2012), zato bi moralo postati odgovarjanje na to vprašanje ključna postavka sodobne antropologije.

Razpotja ontološkega obrata

Eduardo Viveiros de Castro (npr. 1998; 2015), Martin Holbraad (glej npr. Carrithers idr., 2010), Amiria Salmond (npr. 2013; 2014) in drugi so v antropologiji marsikaj postavili na glavo, ko so se odmaknili od antropološke obsedenosti s kulturnimi razlikami in začeli poudarjati razlike v resničnostih oz. v naravi: v Amazoniji lahko imamo na eni strani eno samo človeško kulturo, na drugi strani pa različne narave. Klasičen primer radikalno različnih perspektiv je jaguarski. Za staroselska ljudstva v Amazoniji se jaguarji spreminjajo v ljudi in ljudje v jaguarje. S perspektive jaguarja je človeška kri, če uplenijo človeka, pivo iz manioke, s perspektive ljudi pa je le kri (Viveiros de Castro, 2015: 57).

Na podoben način lahko skozi perspektive, v katerih se nam kažejo različne resničnosti, opazujemo in razumemo predmete ali območja ter tudi koncepte, ki jih sicer še vedno vidimo kot predmete, območja ali koncepte, toda domačini jih pojmujejo in doživljajo radikalno drugače od tujcev. Tako lahko imamo resne težave, če poskušamo v muzejski prostor ustrezno postaviti neki muzejski predmet, ki za pogled »zahodnjakov« ne predstavlja nič več kot materialno kulturo staroselcev, zanje pa ima povsem drugačen pomen, kar na primer velja za korpus predmetov in praks maorske dediščine, *taonga*, ki ga ni mogoče pojasniti s koncepti zahodne muzeologije in antropologije (prim. Salmond, 2013; 2014).

Tudi če ontologijo razumemo na najbolj preprost način, namreč kot resničnost in ne kot iskanje odgovorov na vprašanja biti, ostajajo ključna vprašanja, kako se soočiti z njimi, ne le govoriti o njih. Sam bi dejal, da je to bolj ontična kot ontološka zadeva, pa vendar potreba po premisleku možnih perspektiv zaradi tega ni prav nič manjša.

Ni toliko problem v tem, ali smo zmožni misliti več resničnosti v predmetnem svetu in naravi, ampak v tem, ali smo zmožni opazovati več izkustvenih resničnosti empirično, kar je ključna postavka antropoloških ontologov. Jih moramo jemati resno? Vsekakor, vendar pa ne

vemo, do katere točke naj pri tem gremo, pa naj še tako iskreno verjamemo, da je predmet filozofije univerzalen in zajema celotno človeštvo oz. človeka in svet, v katerem živi (Hartmann, 1973: 6), ter da je človek na način eksistence »tisto bivajoče, katerega bit je po biti v biti odlikovana z razprtim stanjem notri v neskritosti biti« (Heidegger, 1967: 105–106).

Tudi če ontologijo razumemo kot govor o empirični »resničnosti« oz. »resničnostih«, tega ne moremo narediti brez obujanja metafizičnega diskurza, ki, kot je opozarjal Adorno, razpira ključna vprašanja o načelih in bistvih, pri čemer pa ne smemo vnaprej postavljati prav teh načel. Temu mišljenju ne zadošča tisto, kar je, temveč tistemu več, kot samo, da je, tisto sámo pripisuje, da je (Adorno, 1986: 343).

Toda logike mita in znanosti konkretnega nimajo ne temelja ne središča. Morda je po nekaj desetletjih prav zato tako privlačna ontološka usmeritev v razumevanje radikalno druge in drugačne resničnosti zunaj in onkraj kulture.

S tem obratom se je antropološka misel radikalno oddaljila od misli Lévi-Straussa, ki je v svojih teoretskih temeljih vendarle sledil logiki zahodne misli. Če je v njegovem delu vse do konca ostala vodilna nit opozicija med naravo in kulturo, ne smemo spregledati, da je prav ta opozicija integralni del razvoja zahodne filozofije od njenega začetka (Derrida, 1990: 138). Starejša je celo od Platona, saj že v sofistiki najdemo opozicije med *physis* in *nomos* ter *physis* in *technè*, torej niz, ki »naravo« zoperstavlja zakonu, instituciji, umetnosti, tehniki, a tudi svobodi, svobodni volji, zgodovini, družbi, duhu itd. (Derrida, 1990: 138).

Ontološki obrat postavlja perspektive povsem na glavo. Četudi ga lahko razumemo le kot izziv zahodni misli, tudi z nezgrešljivimi emancipacijskimi elementi upora zahodni hegemoniji (prim. Graeber, 2015) in z veliko mero skepse, ga je treba jemati skrajno resno.

A najbolj skrbijo prav njegove filozofske komponente. Problematična ni le nejasna raba samega koncepta ontologije, ki že na prvi pogled nima praktično ničesar skupnega s tistim, kar je »bilo biti« od Aristotela do Heideggerja, temveč ima morda veliko več z Derridajevim opozorilom, da ukvarjanje s temeljnimi filozofskimi pojmi pogosto vodi v izstop iz filozofije, ki ga je »daleč težje doumeti, kot si to po navadi predstavljajo tisti, ki verjamejo, da so ga že zdavnaj storili z elegantno lahkoto in ki so, v glavnem, porinjeni v metafiziko do vratu v diskurzu, za katerega trdijo, da so se ga osvobodili« (Derrida, 1990: 139–140).

Razpotja fenomenologije in vitalizma

Z uveljavljanjem konceptualizacije teorije afekta in s poudarjanjem izkušnje se v antropologiji oblikujejo tudi različne inačice naslanjanja na fenomenologijo in vitalizem oz. filozofijo življenja. Pri tem lahko tudi tukaj sledimo uveljavljanju Spinozove misli ter filozofij življenja, ki so se razvile po Nietzscheju.

Med fenomenologi se je po Merleau-Pontyju zgledoval predvsem proučevalec ekstatičnih krščanskih ločin Thomas Csordas (1990; 1994), izkušnja pa ostaja osrednji koncept etnografske teorije, četudi jo antropologi večinoma jemljejo nereflektirano ali v skladu z ameriškim pragmatizmom.

Fenomenološko zaznamovano je lahko iskanje sledov prehojenih poti, na primer zadnje poti Walterja Benjamina (Jackson, 2007). Fenomenološka usmeritev pa se lahko konča tudi v konceptualizaciji eksistencialne antropologije (Jackson, 2013).

Med vodilnimi antropološkimi vitalisti je morda najvplivnejši britanski antropolog zadnjega desetletja Tim Ingold (2011; 2013), ki pa svoje teoretske in filozofske vire le redko odkrito omenja. Pri svojih analizah doživljanja sveta, življenjskih transformacij in premikov ter umetniškega snovanja se očitno sklicuje na dela Gillesa Deleuza, slutimo pa lahko tudi vpliv Alfreda Northa Whiteheada.

Razpotja moralnosti in etike

Povsem na koncu naj omenim še nedavne razprave o moralnosti in etiki, v kateri antropologi preizkušajo premisliti modele konstitucij družb na osnovi sistema vrednot (Csordas, 2013), kulturno pogojenega oblikovanja vrlin (Laidlaw, 2014), njihovega zloma in ponovnega sestavljanja (Zigon, 2013; 2014) ter preizkušenj boleznih, bede in nasilja (Fassin, 2008; 2013a; 2013b). V teh premislekih ni več prostora za razpredanje o pasteh moralnega relativizma; antropologe namreč zanima konstitucija koherentne države posameznikov v skupinah, skupnostih in družbah, ki so soočene z zahtevami po neprestanem preverjanju in spreminjanju samih moralnih temeljev. Prav v zadnjih letih so izšli temeljni premisleki etnografije in antropologije moralnosti in etike (npr. Fassin, 2015; Lambek idr., 2015), kar dejansko nakazuje tektonske premike v vedi.

Sklep: onkraj provincialnosti

Četudi se v kulturni antropologiji srečujemo s filozofskimi ali kvazifilozofskimi dilemami in se v pisanju marsikaterega antropologa brišejo meje med obema, empirične usmeritve antropologije nihče ne postavlja pod vprašaj. Ko govorimo o znanosti, se zdi, da je vedno manj poznavanja njene logike, četudi je v javnem diskurzu vedno več sklicevanja na znanost. Toda filozofija znanosti (glej npr. Ule, 2006), ki naslavlja tudi družboslovce, ne more podati dokončnih odgovorov na razpotja, v katerih se znajdejo znanstveniki v svoji praksi.

V luči modnega vnašanja filozofskega diskurza v antropologijo in etnografske refleksije zazvenijo predstave evropskih filozofov o tem, da so s svojim premislekom odprli oči celotnemu človeštvu, vsaj pokroviteljsko, če ne že kar odkrito naduto kolonialno. Tipičen primer humanističnega navdušenja nad univerzalnostjo filozofske govornice, ki izhaja iz grške *praxis*, je Husserlov:

Nova 'praxis' kot univerzalna kritika celotnega življenja in vseh ciljev življenja, vseh iz življenja človeštva že vzraslih kulturnih tvorb in kulturnih sistemov, s tem pa tudi kritike človeštva samega in vrednost, ki ga vodijo na izrecen ali neizrecen način. Gre ji tudi za to, da bi z univerzalnim znanstvenim umom človeka povzdignila s pomočjo resničnih norm vseh oblik, ga spremenila v docela novo človeštvo, sposobnega absolutne samoodgovornosti na podlagi absolutnih teoretskih vpogledov. (Husserl, 1989: 20)

Pot v pekel je pogosto tlakovana z dobrimi nameni. Milijarde zatiranih ljudi, ki se morajo na tem planetu boriti za vsakdanje preživetje, si vprašanje te grške *praxis* ne bodo nikoli mogle zastaviti. Zahodna filozofija, ki naj bi odpirala oči, prav s svojim univerzalizmom vse prevečkrat učinkovito prikriva dejansko bedo velike večine človeštva, ki ji zgoraj omenjena »absolutna samoodgovornost« Zahoda prinaša samo še več trpljenja.

Po kateri koli poti gremo, verjetja v to, da v filozofiji lahko pridelamo znanje, ki je univerzalno, vsečloveško, vseeno ni mogoče postaviti pod vprašaj. Zato je toliko bolj ključno vprašanje, zakaj zahodni filozofi celo v času »provincializacije Evrope«, če si lahko izposodim ta Chakrabartyjev izraz (glej 2000), pravzaprav Zahod v celoti, še vedno delujejo, kot da se ni nič zgodilo. Dekolonizaciji nezahodnega sveta bi morala slediti tudi dekolonizacija samega Zahoda. Prepričan sem, da bi k procesom dekolonizacije zahodne misli najbolj tvorno prispevalo prav upoštevanje antropološkega znanja, tisočeri etnografskih pripovedi in poročil. Filozofsko branje antropoloških raziskav in gradiv, zbranih med najrazličnejšimi ljudstvi po svetu ter tudi v nepriviligiranih slojih na samem Zahodu, bi vsekakor bistveno prispevalo k zares »samoodgovornemu« premisleku najglobljih pojmov, ki jih skozi tisočletja oblikujemo kot vrsta.

Literatura

- Adorno, T. W. (1986). *Filozofska terminologija: Uvod u filozofiju*. Sarajevo: Svjetlost.
- Amit, V. in N. Rapport (2012). *Community, Cosmopolitanism and the Problem of Human Commonality*. London: Pluto.
- Atran, S. (1993). *Cognitive Foundations of Natural History: Toward and Anthropology of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1982). *Dub utopije*. Beograd: BIGZ.
- Bloch, M. (2005). *Essays on Cultural Transmission*. Oxford in New York: Berg.
- Bloch, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge idr.: Cambridge University Press.
- Bloch, M. (2013). *In and Out of Each Other's Bodies: Theory of Mind, Evolution, Truth, and the Nature of the Social*. Boulder in London: Paradigm Publishers.
- Carrithers, M. (2014). »Anthropology as Irony and Philosophy, or the Knots in Simple Ethnographic Projects«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (3), str. 117–142.
- Carrithers, M., M. Candea, K. Sykes, M. Holbraad in S. Venkatesan (2010). »Ontology Is Just Another Word for Culture: Motion Tabled at the 2008 Meeting of the Group for Debates in Anthropological Theory, University of Manchester«. V *Critique of Anthropology*, 30 (2), str. 152–200.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Csordas, T. J. (1990). »Embodiment as a Paradigm for Anthropology«. V *Ethos*, 18 (1), str. 5–47.
- Csordas, T. J. (1994). *Embodiment and Experience: the Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.

- Csordas, T. J. (2013). »Morality as a Cultural System?«. V *Current Anthropology*, 54 (5), str. 523–546.
- da Col, G. in D. Graeber (2011). »Foreword: The Return of Ethnographic Theory«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1(1), str. vi–xxv.
- Derrida, J. (1990). *Bela mitologija*. Novi Sad: Bratstvo i jedinstvo.
- Fassin, D. (2008). »Beyond Good and Evil? Questioning the Anthropological Discomfort with Morals«. V *Anthropological Theory*, 8 (4), str. 333–344.
- Fassin, D. (2013a). »On Resentment and Ressentiment: The Politics and Ethics of Moral Emotions«. V *Current Anthropology*, 54 (3), str. 249–267.
- Fassin, D. (2013b). *Enforcing Order: An Ethnography of Urban Policing*. Cambridge in Malden: Polity Press.
- Fassin, D., ur. (2015). *A Companion to Moral Anthropology*. Malden, Oxford in Chichester: Wiley-Blackwell.
- Geertz, C. (2000). *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Graeber, D. (2015). »Radical Alterity Is Just Another Way of Saying ‚Reality‘: A Reply to Eduardo Viveiros de Castro«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5 (2), str. 1–41.
- Harrison, F. V. (2016). »Theorizing in Ex-Centric Sites«. V *Anthropological Theory*, 16 (2–3), str. 160–176.
- Hartmann, N. (1973). *Novi putevi ontologije*. Beograd: BIGZ; Kultura.
- Heidegger, M. (1967). »Kaj je metafizika?«. V Heidegger, M., *Izbrane razprave*, Ljubljana: Cankarjeva založba, str. 95 –145.
- Henare, A., M. Holbraad in S. Wastell (2007). »Introduction: Thinking through Things«. V Henare, A., M. Holbraad in S. Wastell (ur.), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. London in New York: Routledge, str. 1–31.
- Husserl, E. (1989). *Kriza evropskega človeštva in filozofija*. Maribor: Založba Obzorja.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, T. (2013). *Making: Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. Abingdon in New York: Routledge.
- Ingold, T. (2014). »That’s Enough about Ethnography!«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), str. 383–395.
- Jackson, M. (2007). *Excursions*. Durham in London: Duke University Press.
- Jackson, M. (2013). *Lifeworlds: Essays in Existential Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kultgen, J. (1975). »Phenomenology and Structuralism«. V *Annual Review of Anthropology*, 4, str. 371–387.
- Laidlaw, J. (2014). *The Subject of Virtue: An Anthropology of Ethics and Freedom*. Cambridge in New York: Cambridge University Press.
- Lambek, M., V. Das, D. Fassin in W. Keane (2015). *Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives*. Chicago: HAU Books.
- Leach, E. (1983). *Kultura i komunikacija*. Beograd: Prosveta.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

- Lévi-Strauss, C. (2004). *Divja misel*. Ljubljana: Krtina.
- Muršič, R. (1993). *Neubesedljive zvočne igre: od filozofije k antropologiji glasbe*. Maribor: Katedra.
- Radin, P. (1957). *Primitive Man as Philosopher*. New York: Dover Publications.
- Rapport, N. (2002). »'The Truth is Alive': Kierkegaard's Anthropology of Dualism, Subjectivity and Somatic Knowledge«. V *Anthropological Theory*, 2 (2), str. 165–183.
- Rapport, N. (2003). *I am Dynamite: An Alternative Anthropology of Power*. London in New York: Routledge.
- Rapport, N. (2012). *Anyone, the Cosmopolitan Subject of Anthropology*. New York: Berghahn Books.
- Rapport, N. (2013). *Human Nature as Capacity: Transcending Discourse and Classification*. New York in Oxford: Berghahn Books.
- Salmond, A. J. M. (2013). »Transforming Translations (Part I): 'The Owner of These Bones'«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 3(3), str. 1–32.
- Salmond, A. J. M. (2014). »Transforming Translations (Part 2): Addressing Ontological Alterity«. V *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), str. 155–187.
- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Viveiros de Castro, E. (1998). »Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism«. V *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3), str. 469–488.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual World*. Chicago: HAU Books.
- Zigon, J. (2013). »On Love: Remaking Moral Subjectivity in Postrehabilitation Russia«. V *American Ethnologist*, 40 (1), str. 201–215.
- Zigon, J. (2014). »Attunement and Fidelity: Two Ontological Conditions for Morally Being-in-the-World«. V *Ethos*, 42 (1), str. 16–30.

Dolgi pohod na poti, ki izginja

Andrej Ule

Svojo zaključno besedo k zborniku, posvečenemu mojemu delu, začnjam z metaforo »dolgega pohoda«. Izraz »dolgi pohod« izhaja, kot je znano, iz kitajske revolucije, šlo je za znameniti pohod, pravzaprav nenehni beg preostankov kitajske »rdeče armade« pod vodstvom Mao Ze Donga pred Čangkajškovimi četami iz province Jiangxi na jugu Kitajske v provinco Yunnan na severu Kitajske, od koder so kitajski revolucionarji pozneje začeli svoj zmagovit revolucijski udarec, pregnali Čangkajška na Tajvan in v kontinentalni Kitajski etablirali svoj dokaj samosvoj socialistični sistem. Naj takoj povem, da sintagmo »dolgi pohod« uporabljam kot metaforo za moje filozofsko raziskovanje in delovanje, ki mu ne znam določiti začetka in še manj konca. Vsekakor moj »dolgi pohod« ni potekal in ne poteka kot beg pred kakimi sovražnimi silami, ne iščem niti (začasnega ali trajnega) azila pred njimi, še manj načrtujem kako prihodnjo »zmagovito« revolucijo, pač pa na tem pohodu nenehoma »napadam« oz. izzivam samega sebe, prevprašujem svoje dosedanje »poglede«, stališča, izjave in še bolj svoje temeljne naravnosti. Pri tem se neredko počutim kot Mao in Čangkajšek v isti osebi, tj. si občasno prizadevam za radikalne preobrate in se obenem skušam rešiti pred njimi. Moj »pohod« je dolg zato, ker pravzaprav ni razdalje, ki bi ga lahko izmerila, saj niti nima jasnega začetka niti ne pozna jasnih sledi, po katerih bi bilo mogoče izmeriti prehojeno pot. Še manj lahko viziram kak jasen cilj, kajti, kot govori naslov, sama pot, po kateri hodim, nenehoma izginja pred mano in z njo vred izpred oči izgubljam tudi samega sebe. No, ker vztrajno ne izgubljam veselja nad paradoksi, v vsem tem početju obenem vedno znova in običajno veselo preseenečen najdevam samega sebe, pogosto kot zaostalega in malce obnemoglega popotnika ob poti, in mu pomagam, da si opomore in – zakorači dalje.

Prispevki mojih kolegic in kolegov v tem zborniku se lepo vklaplajo v to podobo. Vsak od njih je z žarko lučjo filozofskega uma osvetlil kako mojo duhovno obliko, ki ustreza raznim filozofskim podobam samega sebe na svojem potovanju, ter me prijazno opozoril na možne obete in še bolj pasti tega potovanja, ki so predvsem pasti blodnega kroženja okrog nič. Vsem vam se zato najprej iskreno zahvaljujem za vaše prispevke in vaš trud, ki ste ga vložili vanje. Moram reči, da sem presenečen nad vašimi prijaznimi komentarji nekaterih mojih idej in razmislekov, morda najbolj vesel pa sem bil nekaterih utemeljenih kritik, ker kažejo, da ste se zares poglobili v moje delo. Nekateri od teh kritik sem sicer v podobni obliki dajal sebi tudi jaz sam in skušal nanje odgovarjati v raznih svojih delih (kajti moje filozofsko delo je daleč od strogo koherentne in enovite zgradbe, čeprav skuša biti sistematično in se držati nekih temeljnih vodil), druge so tudi zame nove in zato vredne posebnega razmisleka.

Moja filozofska pot se začena nekje v »predfilozofskih« okoljih mojeg študija matematike, vendar njen izvor gotovo ni le tam, ker sem si že od malega rad vneto razbijal glavo z raznimi vprašanji, ki zame ne tedaj pa tudi ne potem – in mnoga tudi zdaj – niso imela pametnih rešitev. Še raje pa sem se trudil z nečim, čemur bi lahko rekel »poglabljanje« brez posebnega predmeta, zgolj nekakšno luščenje površin samega sebe in tudi sveta ter bolj slutenjsko čutenje kot videnje tega, kar je pod njimi.

V času svojega dodatnega študija filozofije, poleg študija matematike, sem se precej ukvarjal z družbenimi vprašanji, bil sem tudi precej vpleten v študentsko gibanje v Ljubljani. Zato sem nekaj več proučeval tudi tedanjo družbenokritično misel (marksizem, kritično teorijo družbe, Althusserjevo in Foucaultovo misel), a najbolj me je pritegnilo vprašanje, kako ustvarjati družbeno odgovorno in kritično znanost, kar je zame pomenilo tudi zблиžanje naravoslovja in humanistike. Vprašanje, kako ustvarjati družbeno odgovorno in kritično znanost, me je kmalu prignalo k temu, da sem se začel bolj sistematično zanimati za epistemologijo in teorijo znanosti, predvsem za možnost povezovanja znanstvenih razlag, razumevanja dejanj in refleksije družbenih dogajanj v celovito znanstveno delovanje, ki bi integriralo različne znanosti in znanstvene metode. Ta vprašanja so bila osnova za oblikovanje mojega prvega filozofskega osišča: teorije in filozofije znanosti.

Zdelo se mi je, da je zato treba najprej ponovno premisliti osnovne metodološke koncepte moderne znanosti, med temi predvsem novoveško analitično metodo, ki je postala metodološka podlaga vsemu poznejšemu razvoju moderne znanosti (to je bila tudi tema mojega magisterija na filozofiji). Svoje zanimanje za nastanek in razvoj analitične metode sem že od vsega začetka povezoval tudi s svojim študijem sodobne logike, saj je ta postala osnova sodobnih oblik analitičnega mišljenja v filozofiji in sodobnih znanostih nasploh. Proučevanje filozofskih izvorov sodobne logike je postalo tudi tema moje doktorske naloge.

V tesni povezavi z mojim razmišljanjem o logični analizi jezika in teoretskih konceptov kot temeljni filozofski metodi je tudi moje raziskovanje ožjih logičskih tem, tu omenjam le najpomembnejše: razvoj logične forme, pojem logične analize, modalna in epistemska logika, logika procesov, logični paradoksi (Ule, 2008a, b, c, d). Poskušal sem najti nove poti do logike, ki upošteva tudi »intenzionalno« in ne le »ekstenzionalno« določeno sklepanje. Sprva sem si v tem prizadevanju pomagal s semantičnimi nastavki v okviru semantike možnih svetov, vendar nisem bil zadovoljen z doseženim, še vedno pa se trudim najti nove zanimive nastavke za intenzionalno logiko.

Na moj študij teorije znanosti in analitične filozofije sploh je odločilno vplival tudi podoktorski študij teorije znanosti v Münchnu, kjer sem v začetku osemdesetih let kot Humboldtov štipendist večkrat gostoval na Inštitutu za teorijo znanosti in statistiko, ki ga je takrat vodil prominenten filozof prof. Wolfgang Stegmüller. Njemu in njegovim sodelavcem na inštitutu (predvsem prof. Matthiasu Vargu v. Kibédu) gre zahvala za izjemno poglobitev mojega poznavanja teorije znanosti, Wittgensteinove filozofije

in analitične filozofije nasploh. Do Stegmüllerja še danes čutim globoko spoštovanje, posebno zaradi njegove kritične intelektualne drže, ki je sicer izhajala iz carnapovskega neopozitivizma, vendar je bila obenem tudi izjemno tolerantna do drugačnih filozofskih stališč, a ob pogoju, da so bila dobro in dosledno argumentirana.

Moja nadaljnja filozofska pot in drža sta se izoblikovali v gibanju med čermi absolutizma ene zveličavne filozofske metode, npr. logične analize konceptov in jezika, ter relativizmom raznih filozofskih pristopov in konceptov, kar je nevarnost, ki npr. preti t. i. postmodernizmu. Sam sprejemam neke vrste srednjo pot med tema dvema čerema, tj. ohranjam svoj racionalni diskurz, oprt na metode sodobne logične analize in formalnega modeliranja možnih situacij, vendar dopuščam različne variante logične analize (npr. razne modele intenzionalnih logik, večvrednostnih logik, razne vrste semantičnih modelov in metajezikov), različne vrste formalnega opisovanja teoretskih konceptov ipd. Ukvarjal sem se predvsem z epistemološko-logičnimi problemi (analiza raznih paradoksov, nejasnosti, dvoma in gotovosti, razlike med implicitnim in eksplicitnim znanjem, raznimi vrstami kolektivnega znanja, raznih oblik in načel individualne in skupinske racionalnosti ipd.). Nekatero svoje razmisleke te vrste sem objavil v več sestavkih pa tudi v več knjigah, posvečenih spoznavni teoriji, in v knjigi *Circles of Analysis* (2008a).

Od Stegmüllerjeve šole (in še nekaterih drugih »modelno-teorijskih« pristopov) sem prevzel svoj koncept epistemološko-modelne teorije znanosti, ki po mojem mnenju dokaj uspešno sintetizira različne koncepte znanstvene vednosti in razvoja znanstvenega spoznanja (od Popperjevega falzifikacionizma, Carnapove tridelne koncepcije znanstvenih teorij, Kuhnove teorije menjave znanstvenih paradigem, Lakatoseve teorije raziskovalnih projektov, Feyerabendovega epistemološkega anarhizma, van Fraassenovega radikalnega pragmatizma, Toulminovega evolucionizma idr.). Sam sem k tem teoretskim uvidom »dodal« predvsem svoje razmisleke o relativnosti razlik med znanstvenim realizmom in znanstvenim antirealizmom ter spoznanja o družbeni umeščenosti znanstvenih modelov in družbeni naravi znanstvenega znanja. Te svoje uvide sem postopoma gradil in jih predstavil v več svojih knjigah in sestavkih o teoriji znanosti (Ule, 1992, 1996, 2006). V sodelovanju s kolegom Zoranom Primoracem iz Mostarja sva v več sestavkih predstavila najin poskus modela razvoja znanstvene kognicije od predpojmovne do razvite pojmovne ravni (Ule, Primorac, 2005, 2006b, 2007, 2008, 2009). Ta najin poskus še ni zaključen, vsekakor se mi zdi zanimivo, kako daleč je mogoče raztegniti analogijo med razvojem inteligence pri posamezniku in zgodovinskim razvojem znanstvenega spoznanja.

Drugo osišče mojega dela je proučevanje Wittgensteinove filozofije. Tu ne gre le za mojo »zaljubljenost« v Wittgensteina, temveč za vedno globlje prepoznavanje lastnih filozofskih vozlov ob pomoči Wittgensteinovih jezikovno-logičnih analiz in nenehno hojo po »robu« med tem, kar se lahko izreče, in tem, kar se lahko zgolj posredno kaže na izrekljivem. Že od vsega začetka me je posebno močno pritegnil Wittgensteinov *Logično-filozofski traktat* (Wittgenstein, 1976), nato tudi njegova poznejša dela (Ule, 1982, Ule, 1990).

Sam sem se posvetil predvsem preobrazbi Wittgensteinovega transcendentalno-jezikovnega atomizma v *Traktatu*, njegovi postopni preobrazbi logičnih operacij v *Traktatu* v gramatična pravila v *Filozofskih raziskavah*, pa kritiki Kripkejeve »skeptične« interpretacije problema sledenja pravil in »transcendentalno-praktičnemu« ozadju Wittgensteinove kritike jezika (Ule, 1982, 1990, 1997, 2008f, g; Ule, Varga v. Kibéd, 2008). Wittgensteinova filozofija tudi sicer predstavlja fundamentalni filozofsko-logični okvir mojega filozofskega razmišljanja, zato so njegovi filozofski in metodološki »prijemi« tako ali drugače prisotni v mojem celotnem filozofskem delu.

Tretje ošišče mojega filozofskega razmišljanja je vztrajno prizadevanje za filozofsko komparacijo različnih miselnih oz. splošneje – duhovnih tradicij. To je povezano že z mojim zgodnjim, še »predfilozofskim« zanimanjem za »vzhodno« filozofijo. Že v času svojega gimnazijskega študija in študija matematike sem veliko prebiral tedaj dosegljive tekste o indijski in kitajski, pozneje tudi o judovski in islamski misli. A niso me zanimale toliko njihove teorije, kot pa živi duh, ki je vel skozi njih.

Tu poudarjam, da uporabljam oznake, kot je »vzhodna« ali »zahodna« filozofija, le kot okrajšave, ker predpostavljam, da bralci dovolj dobro vedo, na kaj se nanašajo, kajti strokovno vzeto so tovrstne generalizirane oznake filozofskih tokov povsem neustrezne. Moje zanimanje za komparativno filozofijo se do danes ni zmanjšalo, pravzaprav se je še poglobilo. Pri tem mi je močno pomagalo sodelovanje s kolegi in kolegicami na novem Oddelku za azijske in afriške študije FF UL (z Jano Rošker, Mitjo Sajemom, Andrejem Bekešem idr.), ki so tudi strokovno izjemno podkovani v poznavanju »azijskih« jezikov, zlasti kitajščine in japonščine, prav tako tudi v poznavanju kitajske in japonske literature in kulture. Nekaj malega sem sodeloval tudi z Primožem Pečenkom in potem še z njegovo ženo Tamaro Ditrich, izjemnima slovenskima strokovnjakoma za kulturo in literaturo budizma.

Četrto ošišče mojega filozofskega dela predstavljata medsebojno povezani temi spoznanja in kognicije. Napisal sem nekaj knjig in sestavkov o spoznavni teoriji in kognitivni znanosti, v katerih sem razpravljal o pojmi in fenomenih znanja, prepričanja, upravičenja, dosegljivosti resnice in kritiki spoznavnega skepticizma (Ule, 2001, 2004, 2008g, h). Precej sem se ukvarjal z izvori znanja in apriornim znanjem. Dospel sem do generalnega zaključka, da je kljub načelni možnosti, da so vse naše stave na znanje zgrešene, še vedno bolj racionalno sprejemljiva »stava na resnico« kot načelni spoznavni skepticizem ali relativizem. K temu sodi tudi moja nadaljnja ugotovitev, da ni možen kak »čisti realizem« ali »čisti antirealizem«, ker vsak realizem vsebuje nek antirealistični element, in tudi obratno – vsak antirealizem vsebuje svoj realistični element. Svojo generalno podobo o človeški možnosti doseganja resnice sem zaokrožil v metafori o reki resničenja (to metaforo mi je sicer sugeriral moj dobri kolega mag. Slavko Hozjan), ki jo je v svojem sestavku navajal tudi prof. Marko Uršič. Pomembna povezava med mojim ukvarjanjem s spoznavno teorijo in teorijo znanosti predstavlja tudi moje dolgoletno razmišljanje o posebnostih znanstvenega spoznanja, zlasti o posebnostih znanosti kot

družbene, kolektivne oblike vednosti. Tej obliki vednosti včasih pravim »univerzalno skupno znanje« človeštva (Ule, 2006, 2008i, j).

Svoje kognitivno-teorijske razmisleke sem pretežno usmerjal v teoretsko in logično analizo raznih oblik kolektivnih prepričanj in znanj, individualnega in kolektivnega odločanja ter v analizo pojmov zavesti, uma in duha. Med drugim sem branil tudi povezavo etike in spoznanja, npr. z raziskovanjem, koliko so etična načela lahko v oporo racionalnosti v odločanju in delovanju. Eno od načel, ki povezujejo etiko in racionalnost, bi se dalo npr. takole »kantovsko« povzeti: *Bodite zvesti tistim pravilom ali načelom socialne racionalnosti, ki vladajo vašim socialnim odnosom, kadar enkrat prostovoljno pristanete nanje* (Ule, 2008k: 268). Še danes menim, da je v tem načelu zajeto sovpadanje racionalne vsebine etike in etične vsebine racionalnosti. Eno glavnih načel socialne racionalnosti, ki jih vsaj implicitno večinoma sprejemamo vsi ljudje, je znano »pravilo izenačenja«: »Ne stori drugim tega, česar ne želiš, da drugi storijo tebi.«

Zadnjih nekaj let se precej ukvarjam z raziskovanjem vmeščenosti človeške zavesti, mentalnosti in duha v materialnem svetu, pri čemer se skušam izogniti tako pastem materialističnega ali spiritualističnega redukcionalizma kot tudi dualizma. Ugotavljam določene podobnosti med zavedanjem in kvantnomehanskimi pojavi, pri čemer zavedanje razumem kot neke vrste polje doživljajske potencialnosti in aktualiziranje te potencialnosti v konkretnih doživljajih. To polje je do določene mere mogoče formalno primerjati s kvantnomehanskim poljem možnih mikrodogodkov v kvantnomehanskih sistemih. Poudarjam, da gre pri teh ujemanjih še vedno za analogije, ne identiteto. Še vedno potrebujemo vsaj še kak odločujoči dejavnik, ki bi pojasnil »kvantni skok« iz brezperspektivčnosti fizičnega sveta v kakršno koli doživljajsko perspektivčnost, tj. tak, ki bi pojasnil možnost zavzemanja lastne doživljajske perspektive v fizičnem svetu, kjer na videz lahko shajamo zgolj z brezosebno perspektivo opisovanja. Tega dejavnika danes še ne poznamo, o tem pa obstaja veliko domnev. Sam domnevam, da v dostopnem kozmosu poleg prostorsko-časovnih dimenzij obstaja še kozmična dimenzija doživljajske perspektivčnosti. Tu se delno navezujem na Whiteheadov »procesni panpsihizem« (Ule, 2008l, 2012).

V nekaj svojih zadnjih sestavkih sem se še posebej ukvarjal s fenomenom in pojmom duha, pri čemer sem se oprl na Hartmannovo analizo »duhovnih bitnosti«, ki poskuša izvleči racionalno jedro iz Heglove teorije objektivnega duha, na Descombesovo teorijo »institucij smisla«, na teorije »razširjene« ali »porazdeljene« kognicije in na Wittgensteinovo pojmovanje »življenjskih oblik« kot skupnih izvorov sledenja pravilom v govoru, mišljenju in delovanju (Ule, 2015a, b). Grobo rečeno, raziskujem v smeri situacijske in kontekstualne določenosti (objektivnega) duha, namreč kot dinamične celosti pravil, ki implicitno ali eksplicitno vzpostavljajo smiselno ravnanje, govor, misel in doživljanje ljudi v določeni (njim skupni) socialni situaciji. To celost razumem kot implicitno prisotno v danem kontekstu razumevanja dane situacije, in ne kot nek abstraktni objekt ali občo idejo. Takšne situacije segajo od interpersonalne ravni prek raznih skupinskih oblik

socialne interakcije do institucijske in nadinstitucijske ravni. Načelno dopuščam tudi »kozmično« ali bolje globalno ontološko raven realnosti duha. Pri tem iščem v smeri temeljne in univerzalne potencialnosti za nastop fizičnega sveta z doživljajsko perspektivo, vendar o tem zaenkrat bolj slutim in spekulativno domnevam, kot pa znanstveno doumevam. Domnevam npr., da je potencialnost mogoče formalno opisati v matematičnem formalizmu, ki spominja na kvantnomehanski matematični formalizem (Ule, 2011, 2012). Ta ideja me približuje mojim študijam in razmislekom o »azijski« filozofiji, kjer sem našel vrsto izjemnih ubeseditev ideje o duhu kot vrhunski potencialnosti, ki se spontano aktualizira v kozmični in predvsem »človeški« pojavnosti (podobne zamisli lahko najdemo npr. v indijski in kitajski filozofiji).

Naj s to zamisljo končam tudi svoj pregled svojih poglobitvenih miselnih preokupacij. Nobena od njih me ni privedla do nečesa dokončnega, prej do novih, še težjih neznank in ugank; in pogosto se mi zdi, da se moji poskusi, da bi jih rešil, nekako razblinjajo v megli. Po drugi strani pa slutim bolj in bolj, da je prav ta megla tisto bistveno, česar se dotikam, in to slutnjo tudi visoko cenim. S tega stališča se sedaj odzivam tudi na prispevke svojih kolegic in kolegov v tem zborniku. Opozarjam, da se bom zaradi omejitve s prostorom zadovoljil le z nekaj opazkami na te prispevke, zlasti na tiste njihove dele, v katerih se neposredno naslanjajo na moje filozofsko delo. Ker so mi vsi avtorji prispevkov v tej knjigi zelo dragi ter dragoceni kolegi in prijatelji, si bom dovolil bolj osebni govor in jih bom nagovarjal kar z osebnimi imeni. Pri tem moram opozoriti, da moj Münchenski prijatelj in filozofski sopotnik prof. Matthias Varga v. Kibéd žal ni mogel pripraviti svojega prispevka za ta zbornik, čeprav ga je s svojim izvlečkom napovedal in je tudi sodeloval na simpoziju. Kmalu za tem je žal težko zbolel in si v tem času ni uspel dovolj opomoči, čeprav je večkrat poskusil dokončati že začeti sestavek z ambicioznim naslovom »*Meeting Aristotle, Nagarjuna, Wittgenstein and Veber in Ljubljana: Some Insights and Inspirations from Andrej Ule's Philosophical Laboratory*«. V njem je poskusil filozofsko komentirati nekaj mojih osrednjih misli iz knjige *Circles of Analysis* (2008a), predvsem moje poglede na notranjo enotnost sveta, sestva in uma (duha). Nekaj njegovih misli o teh temah lahko bralec razbere tudi iz najinega pogovora »*Conversation about the Concept of Spirit*«, objavljenega l. 2015 v reviji INDECS (Ule, Varga v Kibéd, 2015).

Marko Uršič in Sebastjan Vörös

Najprej se naslavljam na prispevka svojih dragih kolegov, ki sta vsak po svoje osvetlila mojo celotno filozofsko pot. To sta prispevka prof. dr. Marka Uršiča in doc. dr. Sebastjana Vörösa. Ta dva prispevka se tako medsebojno dopolnjujeta in prepletata, da ju obravnavam skupaj. Oba avtorja pravilno ugotavljata centralnost Wittgensteinove filozofije za mojo filozofsko pot. Zanimivo, da medtem ko se Marko sprašuje glede smisla in meja moje »analitičnosti«, kolega Sebastjan poudarja mojo »postanalitično« in »interkulturalno« naravnost. Pravilno ugotavlja tudi, da mi gre bolj za dobro filozofijo,

kot pa za zvestobo kaki metodi, vključno z analitično. Oboje se seveda ne izključuje, kajti dejansko presegam tradicionalno pojmovano »analitičnost«, tj. kot antimetafizični scientizem in logicizem. Oba kolega opozarjata še na podobnost moje filozofske metode z Wittgensteinovo (tako z ono neposredno logično-duhovno v *Traktatu* kot z bolj posrednimi metodami analize vsakdanje govorice v njegovih poznejših delih). Marko me tudi sprašuje, kaj mi tedaj pravzaprav še pomeni »analitičnost«, Sebastjan pa ugotavlja, da me moja wittgensteinovsko-kierkegaardovska težnja k (samo)preseganju in k »zaganjanju v meje govorice« včasih nezavedno sili v nesistematično prehitevanje samega sebe ter v nekakšno (eksistencialno) razdvojenost med gradnjo in rušenjem.

Oba avtorja sta s svojimi ugotovitvami zadela, a obenem tudi zgrešila. Zadela sta nedvomno s tem, da v mojih delih ne gre za analitičnost v strogo tehničnem smislu, temveč za neko metodo, ki le delno spominja na analitičnost, je pa samosvoja. Imata prav tudi v tem, da je ta metoda (še) nedograjena in včasih proizvaja vtis nejasnosti, nesistematičnega povezovanja racionalnosti in transracionalnosti ipd. Poudarjam pa, da ta vtis vendar ni tisti rezultat mojih razmislekov, s katerim bi bil sam zadovoljen, ker se (praviloma) tudi sam zavedam teh mankov in se v novih tekstih trudim, da jih presežem. Mislim, da je iskanje kake povsem izgrajene in harmonične sinteze med različnimi miselno-filozofskimi metodami in vizijami kot tudi ravnovesje med gradnjo in rušenjem pravzaprav nemogoče; in v tem Markove in Sebastjanove kritične puščice zgrešijo. Ob vsem prizadevanju za sistematičnost svojega razmišljanja nisem in tudi nočem biti graditelj kakega urejenega filozofskega sistema. Raje ostajam pri »luknjičavem« ali nesistematičnem prehitevanju samega sebe.

Obstajajo namreč filozofski problemi, pri katerih je nekako inherentno nemogoče doseči popolno miselno in jezikovno jasnost, preglednost in konsistentnost. To so predvsem tisti problemi, ki so v svoji osnovi duhovno-eksistencialni, ne zgolj pojmovno-teoretski. In takšni so žal skoraj vsi pristni filozofski problemi. To pa zato, ker so takšni problemi za Wittgensteina intelektualna površina globljih, »življenjskih problemov«, katerih ne moremo odpravljati z lahkoto, npr. z logično dekonstrukcijo spekulativne filozofske govorice, v katerih se nam predstavljajo. S tem morda lahko prikažemo nesmisel dane filozofske govorice, vendar se s tem ne dotaknemo življenjskih problemov, ki jo poganjajo v tek. Kot je Wittgenstein zapisal v enem od svojih zapiskov iz l. 1948, so življenjski problemi zanj »na površju nerešljivi, streti jih je mogoče le v globini« (Wittgenstein, 2005: 117). V nekem zgodnejšem zapisu iz l. 1937 pa je zapisal, da je »rešev problema, ki ga vidiš v življenju, v takšnem načinu življenja, v katerem bo to, kar je problematično, izginilo« (*Ibid.*: 50). To je vsekakor dokaj zahtevna naloga, še zlasti za filozofa, ki morda živi v iluziji, da bo s kako dobro analizo kake »problematične« filozofske govorice dosegel izginotje globljega problema, ki jo poganja.

Sam se teh meja analitične metode vseskozi zavedam. Zato uporabljam cel spekter metod in postopkov formalnogične, semantično-jezikovne, pojmovne in teorijske analize, pri katerih se trudim iz analiziranih vsebin in jezikovnih form izveči tisto, kar

predstavlja njihove ključne predpostavke ter tiste logične ali pojmovne posledice, ki kažejo na možne ali dejanske zadrege ali celo protislovja v sistemih stališč in izjav, ki veljajo za nedvomne, nevprašljive ali morda celo apriorno resnične. S tem upam, da se bo morda celotna razprava o obravnavanih problemih pomaknila korak dalje od prevladujočih sklopov »trdnih prepričanj«, morda celo na novo raven zastavljanja problemov. Mislim, da to moje razumevanje analitičnosti ni bistveno drugačno npr. od Aristotelove analitike. Ima pa Marko prav, ko ugotavlja, da je moj slog pisanja bližji Rusllu kot pa Wittgensteinu, čeprav mi je Wittgenstein miselno bližji. To pa zato, ker je Ruslllov slog pisanja bližje Aristotelovemu, ki je moj »izvorni« ideal filozofskega razpravljanja in pisanja.

Prav tako me bolj kot posebna transcendentalna filozofska metoda ali pot zanima transcendentalna filozofska drža, tj. gojenje pozornosti za »pogoje možnosti« kakega fenomena ali filozofskega problema in posebne občutljivosti na meje smiselnega govora. Marko me tudi sprašuje, ali zame obstaja kaj temeljno enotnega v različnih spoznavnih poteh, ki jih ubirajo različne filozofije in deloma tudi jaz sam. Le na kratko odgovarjam, da podobno kot v sodobni znanosti tudi tu vidim prej neko mrežno oblikovano celost različnih spoznavnih poti in postopkov, ki drug drugega sočasno podpirajo in drug drugemu »konkurirajo«.

Končno se strinjam tudi s štirimi točkami, kjer se po Markovem mnenju filozofske ujemava. Posebej se strinjam z njegovo četrto točko, ki govori o tem, da filozofija neizogibno potuje k molku ob sočasnem navezovanju na *logos*, torej na jezikovno oblikovano spoznanje. Podobno pravi tudi Sebastjan, ki se prav tako kot Marko navezuje na moj krajši razmislek o molku in govoru v *Poligrafih*. Ta moj razmislek o govoru in molku je sicer nekakšna kontemplacija, ki zaključuje mojo primerjavo Wittgensteinove analize jezika in Nāgārjunove dialektike (Ule, 2013: 86–90). Sebastjan je utemeljeno dopolnil moje misli o razmerju govora in molka z ugotavljanjem, da je tudi beseda beseda glede na molk, ne le da je molk molk glede na besedo (jezik). Ta moment sem res pozabil izpostaviti, čeprav je implicitno prisoten v moji razpravi.

Sebastjan ima prav tudi, ko ugotavlja, da beseda ni le odsotnost molka, ampak *bese-da-v-molku*, in je zato tudi mistični molk zapisan besedi, podobno pa je tudi najjasnejša filozofska in znanstvena beseda zavezana molku, saj se iz njega pne in v njem poraja. Ugotavlja še moje razodevanje neke vrste »prepišnosti« človeka, namreč kot »bitja na prepihu«, kot bitja, »skozi katerega brijejo vetrovi molka-v-besedi in besede-v-molku«. To je dobra metafora za moj »pogled« na človeka; Sebastjan ima tudi prav, ko ugotavlja podobno prepišnost pri drugih velikih filozofskih tokovih 20. stoletja, predvsem v analitični filozofiji, fenomenologiji in konstruktivizmu. Sam to prepišnost razumem bolj kot motiv za iskanje poti iz nevzdržnih zagat, ki se zgodijo, če ne vzdržimo vmesnosti med »molkom besede« in »besedenjem molka«, kot pa za brezizhodno krizo filozofije.

Menim tudi, da mrežna struktura analitične filozofije, o kateri govori Marko, ne dopušča iskanja poti iz zagat prepišnosti. Problem namreč vidim v tem, da sodobna analitična filozofija, tudi v svoji najbolj razviti obliki, kot jo najdemo v sodobnih

(meta)teorijah znanosti, ni dovolj razvita, da bi bila kos svoji nalogi. Sodobnim teorijam znanosti manjka npr. teoretsko razvit koncept znanstvenega dela (ne le znanstvene proizvodnje) kot splošnega duhovnega dela.

Marko in Sebastjan pravilno ugotavljata, da se v svojih tekstih večkrat znajdem v paradoksih, ki jih nekako ne razrešim. Sebastjan meni, da so ti paradoksi pravzaprav moment moje »eksistencialne prepisnosti«, ki se kaže v raznih oblikah paradokсне vmesnosti, npr. med logiko in kontemplacijo ali med eksistencialno subjektivnostjo (avtentičnostjo) in objektivnostjo (substancialnostjo), vendar se ta paradoksnost lahko razreši skozi navezovanje teorije in prakse, mišljenja in življenja prepisnosti. Strinjam se tudi glede njegove poante, da je tovrstno navezovanje blizu mistični praksi. Tu dodajam, da zame to velja le tedaj, kadar mistikove besede, kljub navezavi na določeno duhovno tradicijo, ostajajo jasne, logično pregledne in dopuščajo kritično razpravo, ter kadar njegov molk, kljub navezavi na neizrekljivi kontekst živega duha, ostaja razumen in splošno pomenljiv. Kot ugotavljam sam, skušam paradoksnost prepisnosti v zadnjem času navezati na »mišljenje duha«, med drugim na eksplikacijo pojma duha. Zavedam se nevarnosti zdrsa iz žive prepisnosti v kako abstraktno teoretiziranje in s tem izgube duha, za katerega mi gre. Vem, da sem v svojem prizadevanju po obnovitvi pojma duha kot znanstvene in filozofske kategorije trenutno precej osamljen, vendar nisem sam in upam, da se mi bo pridružil še kdo od mojih kolegov. Strinjam se tudi z Markovo kritično pripombo glede nemožnosti strogo naturalistične »razlage« ali »izpeljave« duha, ker tako ni mogoče razložiti notranje izkustvene perspektive.

Sedaj prehajam na prispevke o filozofiji znanosti, kar je ena od glavnih tem mojega filozofskega raziskovanja. Tu je več prispevkov mojih kolegov in kolegic: prispevek Nenada Miščevića o »lokaciji« miselnih poskusov, Borisa Vezjaka o nedosegljivosti resnice in znanstvenem relativizmu, prispevek Franca Malija o kategoriji smotra in vzroka v družboslovju, prispevek Olge Markič o znanosti in vrednotah, prispevek Žige Knapa o tem, kako je mogoča logika, prispevek Majde Trobok o odnosu matematike do sveta, prispevek Maje Malec o Fregeju, Russllu in Wittgensteinu ter o ontološkem statusu logike, in najin skupni sestavek z Zoranom Primoracem o razmerju med kompleksnim in pojmovnim mišljenjem v znanosti.

Nenad Miščević

Prof. dr. Nenad Miščević je eden od mojih najdražjih prijateljev, ne le filozofskih kolegov. Poznam ga že od časov, ko je pri nas delal doktorat. Ker je bila tema iz analitične filozofije, za katero tedaj na Hrvaškem ni mogel najti mentorja, jo je prijavil pri nas, pri prof. Jermanu. Podobno kot Nenad so v naslednjih letih storili še nekateri hrvaški kolegi in kolegice, nekateri so doktorirali tudi pri meni. Tako smo v Ljubljani pomagali vzpostavljati jedro analitične filozofije na Hrvaškem. Z Nenadom sva tudi sicer imela veliko zanimivih in vnetih razprav; tudi kadar se v čem nisva strinjala, sva vedno ohranjala medsebojno spoštovanje in naklonjenost. Žal ga zadnja leta bolj malo videvam,

ker je v glavnem v Budimpešti ali v Mariboru. Pred časom sem nameraval sodelovati na mednarodnem simpoziju ob njegovi 65-letnici, ki je bil posvečen problematiki miselnih poskusov; to je problematika, s katero se je Nenad v zadnjih letih intenzivno ukvarjal. Prijavil sem se na simpozij in tudi odposlal svoj tekst, vendar sem potem zbolel in se ga nisem mogel udeležiti. V svojem prispevku o miselnih modelih v znanosti sem zagovarjal neke vrste wittgensteinski pogled na rabo miselnih modelov in miselnih poskusov. Nenadov prispevek za »moj« simpozij in za tale zbornik je delno tudi njegov odziv na moj tekst (Ule, 2017). Vsekakor se tu kaže zanimiva razprava, ki sega globlje od »izmenjave pogledov«. Žal se v tem kratkem odgovoru ne morem spustiti v kak podroben odgovor na njegov zelo tehten prispevek, zato se bom omejil na vprašanja, ki mi jih je v njem zastavil. Mislim, da gre za dve vprašanji:

- ali lahko »wittgensteinsko« in brez zgrešenih redukcionizmov razumemo vlogo mentalnosti v mentalnih modelih, npr. tistih, ki jih gradimo v miselnih poskusih, in
- kako razumeti »wittgensteinsko« tezo, da so miselni modeli v znanosti le neke vrste gramatične igre, ki se jih lahko gremo zato, ker smo že prej uspešno ponotranjili javne prakse sledenj pravilom dobro izučeni znanstvenikov, še posebno kako lahko kdo pride do povsem nove vrste miselnih modelov, ki jih prej ni poznal nihče?

Kot sem zapisal že v svojem prispevku za Nenadov simpozij, v svojem pojmovanju miselnih modelov ne zagovarjam radikalno wittgensteinske eliminacije mentalnosti oz. njene zamenjave z javnimi socialnimi praksami sledenja pravil (kot so npr. jezikovne igre), temveč brez nadaljnega tudi mentalnosti priznavam njeno vlogo, čeprav sekundarno: »sekundarno« pravim zato, ker je potrebna za gradnjo samih »miselnih konstrukcij« kot irealnih možnosti, vendar njihov epistemski pomen, npr. njihova vrednost in pomenljivost za znanost, obstaja le v intersubjektivni družbeni vezi, konkretno v javno prepoznavnih praksah delujočih znanstvenikov, ki predlagajo te modele, o njih razpravljajo ipd. Tudi sama miselna podoba, tj. sistem določenih predstav, ki ga morda »zgradi« znanstvenik, ko razvija miselni poskus, ni bistven ali nujni del njegove prakse ali postopka formuliranja miselnega poskusa, temveč je spremljevalni element, ki mu olajša končno javno formulacijo poskusa in olajša tudi razumevanje implikacij tega poskusa. Bistvena, ključna elementa miselnega poskusa v znanosti pa sta javno dostopen predlog tega poskusa kot znanstveno relevantne kontrafaktične oz. irealne možnosti in nadaljnja razprava o tem predlogu v znanstveni skupnosti. Na tem mestu se vzdržujem razprave o tem, ali je morebitna miselna podoba kak načelno zaseben element v mentalnem prostoru posameznika, ali pa je tudi ta konec koncev »javna«, je npr. le specifičen sistem v načelu javno prepoznavnih dispozicij za ustrezna ravnanja posameznika v določenih situacijah (nekaj podobnega bi morda branil G. Ryle). To vprašanje je namreč zame precej sholastična razprava, ki ne zadeva bistva zadeve, saj lahko miselni poskus nastane tudi brez posebne mentalne podobe, npr. med udeleženci v toku kake razprave, ko

najprej nekdo predlaga kako še slabo domišljeno irealno možnost, ki se potem v toku razprave dopolni v zanimiv miselni poskus, ta pa udeležence morda vodi do izgradnje kakega dejanskega znanstvenega poskusa. Tudi večji del miselnih poskusov v Wittgensteinovih tekstih je formuliran kot sestavni del razprav med vsaj dvema ali več udeleženci, in ne kot kake Wittgensteinove osebne zamisli.

Nenad se sprašuje tudi, kako razumeti pogosto rabo povsem irealnih možnosti, ki težko, če sploh, lahko nastanejo kot idealizacija realnih situacij določene vrste (npr. Wittgensteinova zamisel vsevednega pregleda vseh dejstev sveta v njegovem predavanju o etiki). Nenad implicitno domneva, da je to možno le tedaj, če imamo možnost strogo mentalne operacije zamišljanja kontrafaktičnih možnosti. Vendar so tudi tovrstne idealizacije nastale kot sestavni del utečene prakse razpravljanja o kontrafaktičnih možnostih, niso nam padle v glavo ali v naš um iz kakih platonskih nebes, se dvignile do nas iz globin freudovskega nezavednega in kar je še podobnih mentalističnih prisposodob za potek ustvarjalne domišljije. Take utečene prakse pri njihovih akterjih praviloma »proizvedejo« sisteme ponotranjenih dispozicij za razumno razpravo o določenih problemih. Ponotranjenje utečene socialne prakse sledenja gramatičnih (in drugih) pravil je pri tem seveda nujno potrebno, čeprav ne zadostno, kajti običajno je potrebno še kaj več, npr. vežbanje v igrah posnemanja, empatije ipd.

Ko se kak tak akter pripravlja na razpravo o določeni temi, pri kateri se lahko aktivirajo tovrstne dispozicije, lahko v svojem miselnem dialogu s samim seboj kot virtualnim partnerjem »preigrava« razne kontrafaktične, lahko povsem irealne možnosti. Vsaj od Vigotskega dalje nam je znano, da se praksa notranjih dialogov pa tudi vsako konceptualno mišljenje razvije skozi večplastno ponotranjenje realnih pogovorov, G. H. Mead pa je razlagal, da se razvije skozi uvežbano prakso izmenjavanja lastne vloge z vlogo drugega. Izumljanje irealnih možnosti v nastanku miselnih poskusov torej ni nič nenavadnega, kar bi terjalo prisotnost nezvodljivo zasebne mentalne dejavnosti, res pa je, da potrebujemo mentalno dejavnost, ki je po izvoru in učinkovanju vpeta v socialne prakse sledenja pravil, predvsem v jezikovno vodene prakse. O tem več govorim v nekaterih svojih sestavkih in knjigah (npr. Ule, 2008a, 2010, 2015a).

Tudi moj odgovor na Nenadovo drugo vprašanje izhaja iz povedanega: miselni modeli (v znanosti in zunaj nje) sami po sebi večinoma niso jezikovne (oz. gramatične) igre, vendar jih pogosto vsebujejo ali predpostavljajo. Če nastopajo kot znanstveno pomenljivi, so javno prepoznavni predlogi za razpravo o možnih posledicah kontrafaktičnih ali povsem irealnih možnosti. Tako nastanek takšnih modelov kot njihova vloga v znanstveni praksi sta mogoča zaradi uspešno ponotranjene prakse sledenja pravil v raznih socialnih situacijah. Tudi tedaj, če kdo predlaga kak povsem nov miselni model (npr. Boolov model dvojiške logične algebre, ki ga omenja Nenad; ta sicer ni bil povsem nekaj novega, ker si ga je v osnovi že prej zamislil Leibniz), ta ni zrasel zgolj »v glavi« ali »v umu« njegovega tvorca, temveč je nastal kot individualno specifična kristalizacija

in ponotranjenje preigravanj različnih možnosti, o katerih je ta tvorec poprej razpravljal z drugimi ali s samim sabo. Gre za kristalizacijo v sistem dispozicij za diskurzivno ravnanje določene vrste, ki se (če gre za znanstveno pomenljiv miselni poskus) manifestira v javno (socialno) prepoznavnih početjih, najprej v javnih predlogih danega miselnega poskusa in nato v razpravi o tem predlogu v znanstveni skupnosti. Kot rečeno, ne zavračam možnosti, da pri nastanku oz. prvotni formulaciji miselnega modela lahko pride tudi do oblikovanja specifičnih miselnih (bolje predstavniških) podob, ki so do določene mere »odtegnjene« pogledom javnosti, vendar te podobe same po sebi niso miselni poskus, to je šele sistem dispozicij za razpravo o določenih možnostih, ta sistem pa dobi neko pomenljivo vsebino šele tedaj, ko se izkaže v dejanski razpravi o predlogu poskusa.

Za zdaj bi svojo razpravo o Nenadovem sestavku zaključil, čeprav se zavedam, da je tu še ogromno nedorečenega in problematičnega. Žal mi je tudi, ker moram zaradi omejitve s prostorom izpustiti njegovo razpravo o miselnih poskusih v etiki.

Boris Vezjak

Izr. prof. dr. Boris Vezjak je moj cenjeni filozofski kolega z Univerze v Mariboru, poznam ga že od časa njegovega študija na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Že tedaj se je poleg svojega primarnega zanimanja za antično filozofijo posvečal tudi teoretski analizi aktualnih družbenih in političnih razmer. S tem je na nek način oživiljal antični ideal družbeno odgovornega filozofiranja, ki se nujno izteče v filozofsko etiko in v filozofijo politike oz. še bolje, v filozofijo polisa. Zlasti v zadnjem desetletju je napisal nekaj izvrstnih razprav in del o ideoloških mehanizmih politične argumentacije in propagande, predvsem širjenju raznih oblik iracionalnega diskurza, kot so npr. razne paranoje in teorije zarote, priljubljene zlasti pri sodobnih populističnih in nacionalističnih politikih. V svojem sestavku si zastavlja vprašanje, kako se v sodobnem javnem, še posebno pa v znanstvenem diskurzu lahko ubranimo pred poplavo neresničnih ali preprosto nepreverljivih sporočil in mnenj, ki jih vsakodnevno srečujemo tako v laičnih kot tudi strokovnih medijih. Za tovrstna sporočila in mnenja uporabi Frankfurtov izraz »bullshit« (sranje).

Najbrž mi ni treba posebej opozarjati na visoko relevantnost ukvarjanja z *bullshitom* v sedanjem času, za katerega so se uveljavili medijsko promovirani izrazi, kot so »post-resničnost«, »post-faktičnost«, »alternativna dejstva« itd. Boris se posveti zlasti *bullshitu* v znanosti, ki se kaže v nezavezanosti resnici, zato pa toliko večji zavezanosti raznim osebnim ali socialnim agendam. Opozarja na nauke, ki izhajajo iz znamenite afere Sokal, ki je demaskirala velik del t. i. postmodernistične teoretske »produkcije« kot zelo prefinjene oblike *bullshita*. *Bullshit* v znanosti je po njegovem mnenju celo hujša grožnja znanosti kot odkrite prevare ali popolni epistemološki relativizem. Ta ne dela resnice le nedostopne, temveč jo preprosto dela nepomembno. Lahko se le strinjam z njegovo zakrbljenostjo, vendar opozarjam, da filozofsko-znanstveni *bullshit* ni nevaren le za postmodernistične filozofe, temveč tudi za vse druge, torej tudi analitične filozofe.

Tudi tu je žal vse preveč cenenega psevdoteoretskega nastopaštva, ki zlahka zdrkne v past *bullshita*. Afera Sokal je med drugim privedla do tega, da je počil balon namišljenih intelektualnih in filozofskih kvalit, s katerimi se je dičil velik del t. i. postmoderne teoretske produkcije in je bil načet tihi status quo, ki je delu družboslovne in humanistične inteligence dolgo časa omogočal relativno »varno« življenje v krogu somišljenikov, brez pomembnejših kritik od zunaj, tj. s strani drugih znanstvenih disciplin (o tem gl. več v Ule, Hozjan, 1998). Vendar nisem prepričan, da tovrstnih balonov namišljenih intelektualnih veličin in tihega statusa quo v krogu somišljenikov ne najdemo tudi drugod v znanosti in filozofiji; pomislimo le na sodobno matematizirano ekonomijo na neoliberalni podlagi, ki se diči s celo vrsto nagrad, a je »proizvedla« tudi pomembne in usodne napačne razlage in napovedi, predvsem pa daje zelo sporne nasvete, pa na projekte računalniškega konstruiranja zavestne inteligence, ki vsake toliko časa promovirajo kak nov »model« zavesti, ki pritegne silno pozornost, vendar že malo skrbnejša logična analiza pokaže, da je na zelo trhljih nogah.

Franc Mali

Prof. dr. Franc Mali je moj dolgoletni kolega s Fakultete za družbene vede Univerze v Ljubljani, ki se ukvarja z epistemologijo družbenih ved, s sociologijo in teorijo znanosti in tehnike. To so tematike, ki so zelo blizu mojim lastnim zanimanjem v teoriji in filozofiji znanosti. Poznava se seveda že dolgo, vsaj od časa, ko je pripravljal svoj doktorat. Zato me je seveda zelo zanimalo, katero temo bo odprl na tem simpoziju. Gre vsekakor za zelo pomembno pa tudi težavno temo: za razmerje med vzroki in razlogi (smotri) oz. za razmerje med vzročno in smotrnostno razlago v družbenih vedah. Ta tema je brezbrežna, zato se je pametno omejiti na kake posebne vidike. Franc je izbral dva velikana: sociologa Maxa Webera in teoretika znanosti Karla Popperja.

Za strogo empiristično in pozitivistično naravnane avtorje šteje edino vzročna razlaga kot eminentno znanstvena razlaga, in če že moramo v razlagah kdaj upoštevati tudi smotre (npr. v razlagah človeških dejanj), potem le tako, da jih »preobrazimo« v neke vrste vzroke. Weber in Popper sta skušala najti nujne pogoje za to, kdaj razlaga s pomočjo razlogov predstavlja vzročno razlago. Weber je menil, da lahko razlaga dejanj s pomočjo smotrov (kot sestavine razlogov dejanj) predstavlja vzročno razlago tedaj, če je sestavni del širše racionalne rekonstrukcije dejanj kot celostnih smiselnih početij. Takšna racionalna rekonstrukcija skuša razložiti splošne tendence družbenega dogajanja, ne posamične dogodke ali dejanja, npr. ob uporabi t. i. idealtipov, tj. s pomočjo izpostavljenih splošnih značilnosti dogajanja in idealiziranih pojmovnih podob. A tudi Weber včasih pravi, da moramo razlago s pomočjo razlogov »dopolniti« z ustrezno vzročno razlago, npr. s pomočjo širših družbenih in individualno-psiholoških vzrokov, ki šele omogoča učinkovito razlago posameznih dejanj. Po Francu je tudi Popper menil, da z metodo »objektivnega razumevanja dejanj« lahko pridemo do racionalne in vzročne razlage človeških dejanj. Ugotovljeni razlogi (npr.

smotri in verjetja akterjev) igrajo vlogo vzrokov tedaj, če jih lahko predstavimo kot nujne sestavne dele širše racionalne rekonstrukcije objektivne problemske situacije akterjev, namreč kot iskanje racionalnih rešitev problemskih situacij. Franc na primeru Webrove in Popperjeve metodologije družboslovnih razlag utemeljeno ugotavlja, da bi morale današnje družboslovne metode v večji meri upoštevati načela racionalnosti, ki sta jim sledila Weber in Popper. Zavzema se za nekakšno tretjo pot mimo delitev na naturaliste in anti-naturaliste, hermenevtike in analitike ipd.

Franc na kratko pohvali tudi moje naziranje funkcionalno-teleološke razlage kot samostojne oblike razlage, ki je ni mogoče zvesti na nomotetično-deduktivno razlago, vendar ni nujno tuja vzročni razlagi. Tu se lahko omejim le na nekaj kratkih osvetlitev mojega pojmovanja problematike razlogov in vzrokov v znanstvenih razlagah. Po eni strani razlika med razlogi in vzroki ni jasna, odvisna je od eksplanatorne situacije, ki kdaj »narekuje« ostrejšje razlikovanje, kdaj pa zblíževanje med navajanjem razlogov (npr. smotrov) in navajanjem vzrokov v znanstveni razlagi. V naravoslovju na splošno resno jemljemo le vzročno razlago in štejemo razlago s smotri zgolj kot neke vrste metaforično ali okrajšano vzročno razlago, medtem ko v družboslovju in psihologiji jemljemo resno tudi eminentno razlago s smotri (oz. splošno – z razlogi). Sam sicer branim stališče, da razlage človeškega početja z navajanjem razlogov (npr. smotrov in verjetij akterjev) ni mogoče vedno zvesti na vzročno razlago početja, kajti v številnih kontekstih razumevanja človeškega početja verige možnih razlogov početja v načelu ne moremo gnati v neskončnost. Moramo se ustaviti pri kakih »končnih« ali »primarnih« razlogih, medtem ko lahko verigo možnih vzrokov v načelu nadaljujemo z vedno novimi in novimi vzroki. To je npr. tedaj, kadar gre za razlage ciljno usmerjenih dejanj, tj. dejanj kot dogodkov, ki imajo »definirane« rezultate, h katerim »težijo«. Razlaga s pomočjo razlogov tedaj prej ali slej privede do navajanja primarnih razlogov dejanj, izza katerih (v danem kontekstu razumevanja dejanj) preprosto nima smisla iti. Če pa krenemo v razlago vzrokov dejanj, pa vsaj v načelu lahko gremo dalje in dalje, kajti tedaj se omejujemo na iskanje vzrokov za nastanek določenega stanja stvari, do katerega so privedla določena dejanja. Tudi znamenita Davidsonova strategija preobrazbe razlogov v vzroke dejanj nam tu ne pomaga. Ne gre namreč le za to, da se razlogi v »mentalnem jeziku« nanašajo na iste fizične dogodke, kot se v »fizičnem jeziku« nanje nanašamo z vzroki (kot trdi Davidson v svojem teoretskem zastavku »anomalnega monizma«), temveč za drugačno dojetje dejanj v eni ali drugi eksplanatorni perspektivi. V »razložni« perspektivi gledamo na dejanja kot aktorsko in rezultatno opredeljene dogodke, ki so smiselni v določenih življenjskih situacijah človeških akterjev, v »vzročni« perspektivi pa gledamo nanje kot sestavine v načelu neomejene sukcesije stanj stvari (dejstev), ki se »pripetijo« ljudem v fizičnem svetu. Na tem mestu s to kratko ekspozičijo mojega razumevanja razmerja med razlogi in vzroki raje prekinjam, ker bi me nadaljnja razlaga sicer hitro privedla do neobvladljivega brezbrežja argumentov za in proti.

Olga Markič

S prof. dr. Olgo Markič sodelujem, že odkar je kot asistentka prišla na naš oddelek, na katedro za logiko, teorijo znanosti in analitično filozofijo. Druži naju tudi najin prvi študij, to je študij matematike. Tudi njo je, tako kot mene, študij matematike izzval k poglobljenemu spraševanju o filozofskih in logičnih osnovah matematike, kar jo je privedlo k študiju filozofije. Olga je najprej vodila vaje pri mojih predavanjih iz logike, potem pa sva sodelovala predvsem pri razvoju študija kognitivne znanosti v Ljubljani in Sloveniji nasploh. Med drugim sva skupaj z izr. prof. dr. Evo Žerovnik z IJS sodelovala tudi pri izdaji zbornika *Philosophical Insights About Modern Science* (Žerovnik idr., 2009) ter skupaj s prof. dr. Markom Uršičem pri naši skupni knjigi *Mind in Nature* (Uršič idr., 2012). Olga poučuje filozofske predmete s področja kognitivne znanosti, logike in teorij argumentacije. Njen študij kognitivne znanosti jo je privedel tudi do spraševanja o razmerju med znanostjo in vrednotami, to pa je tudi tema, s katero sem se sam precej ukvarjal, oz. me še danes močno zanima. Zato me veseli, da se je tega vprašanja lotila tudi v svojem prispevku na posvetu o mojem delu in za ta zbornik. Podobno kot jaz sam tudi ona opozori na »družinski pomen« pojma znanosti in tako na izjemno večstranski in večplasten odnos znanost-vrednota. Smotrno se omeji na območje t. i. eksaktnih znanosti, natančneje na kognitivno znanost. Ker se to vprašanje dotika tudi splošnejšega problema o mestu filozofije v kognitivni znanosti, v sestavku najprej na kratko osvetli ta problem. Utemeljeno meni, da gre tu predvsem za področje t. i. kognitivne neurofilozofije in filozofije kognitivne znanosti. Osrednja vezna točka z etično problematiko oz. z vprašanjem vrednot predstavljata splošnost in normativnost filozofskih refleksij. Govori o problematiziranju »podobe človeka« kot svobodnega in razumnega bitja v sodobni nevroznanosti, za katerega se zdi, da zavrača tradicionalno pojmovanje svobode, na novo pa zastavlja oz. problematizira tudi vprašanje razumne kognicije. Obe pojmovanji sta temeljni za obravnavanje odnosa (kognitivne) znanosti in vrednotenja. Pri tem upravičeno opozarja na nekatere odmevne, vendar prehitre interpretacije rezultatov empiričnih raziskav, npr. o domnevnem zavračanju svobodne volje. Lahko se le strinjam z njeno ugotovitvijo, da je pri raziskovanju duševnih procesov nujno vključevanje človeka kot celote, kot družbenega bitja z različnimi prepričanji in vrednotami, ne pa zgolj kot izolirane psihofizične enote. V nadaljevanju se naveže na mojo razpravljanje o znanostih in vrednotah iz moje knjige *Znanost, družba, vrednote* (Ule, 2006). Na kratko navede nekaj temeljnih vprašanj, ki po Kevinu Elliotu vznikajo takrat, ko se ukvarjamo z znanostjo. Med temi se mi zdi centralno vprašanje opredelitve predmeta in ciljev (namenov) raziskovanja, kajti tu najbolj pride do veljave vpetost znanstvenega raziskovanja v vrednotno in ideološko konstruirane družbene kontekste raziskovanja. Ti namreč niso le neki zunanji okviri, od katerih bi raziskovalci lahko zlahka abstrahirali, temveč še kako globoko oblikujejo znanstveno delo. Olga zaključuje z mojo mislijo o tem, da smo znanstveniki nujno zavezani konkretnim analizam znanstvenih postopkov ob ohranjanju etične občutljivosti, kjer se ne moremo

razbremeniti svoje odgovornosti za svoje odločitve in postopke, s to mislijo pa se strinjam še danes. Naj opozorim še na »nadaljevanje« svojega razpravljanja o znanosti in vrednotah iz omenjenega zbornika *Philosophical Insights About Modern Science*. Tam sem zaključil svojo razpravo z ugotovitvijo, da moramo razlikovati med širšo družbeno odgovornostjo znanosti za posledice uporab znanstvenih rezultatov ter dognanj in med ožjo krivdo za morebitne škodljive ali celo katastrofalne rezultate določenih uporab. Znanstveniki na splošno niso krivi za takšne rezultate, ki po večini predstavljajo zlorabe znanosti, so pa vendarle družbeno odgovorni zanje, v smislu zavedanja možnih zapletov pri različnih uporabah znanosti. Vendar pa znanstveniki postanejo tudi krivi za morebitne škodljive rezultate, če se ne zavedajo teh možnosti in ne obvestijo relevantnih oseb in institucij o tveganjih pri nepazljivi uporabi rezultatov njihovih raziskav (Ule, 2009a: xxi).

Majda Trobok in Žiga Knap

Prispevka prof. dr. Majde Trobok z Univerze v Reki in doc. dr. Žige Knapa, upokojenega profesorja logike in metodologije znanosti na našem Oddelku za filozofijo FF UL, se vsak po svoje lotevata podobne teme, namreč vprašanja možne empiričnosti formalnih struktur, ki jih domnevno zaznamuje apriorna in neempirična veljavnost. To so matematično-logične strukture. Z mano oba povezuje tudi to, da sta tako kot jaz pred študijem filozofije dokončala študij matematike (na ljubljanski univerzi). Majdo sicer poznam že od časov njenega dela na njeni magistrski in nato doktorski nalogi v devetdesetih letih, oboje iz filozofije matematike, Žigo pa od njegovega nastopa na našem oddelku nekje v sedemdesetih letih, ko ga je, tako kot mene, najin profesor in mentor pri doktoratu, prof. dr. Frane Jerman, »pozval« k sodelovanju na oddelku.

Zdi se, da smo zlasti glede matematike nekako razpeti med dve intuiciji. Po eni strani večino matematikov in tudi filozofov privlači »platonistični« pogled na matematiko kot apriorno veljavno znanost o brezčasno obstoječih abstraktnih strukturah, po drugi strani pa nas prav tako privlači pogled na matematiko kot neke vrste empirično znanost o najvišjih zakonih in strukturah dejanskega (prostorsko-časovnega) sveta. Za obe intuiciji lahko navedemo cel kup bolj ali manj prepričljivih razlogov, nobeden od njih pa ne prevlada dokončno. Za prvi pogled govorijo npr. poskusi čisto formalizirane, vsake empirije proste predstavitve velikega dela sodobne matematike, pa npr. matematične teorije in izreki, ki vsaj na videz presegajo vsako možnost njihove aplikacije v kakem empiričnem svetu, za drugi pogled pa npr. obsežna in bogata aplikacija matematike na empirično stvarnost, kjer lahko »nenadoma« vznikne še kako učinkovita aplikacija za domnevno kar najbolj divje abstraktne matematične teorije, koncepte in zakone (o tem več razpravljam v Ule, 2002).

Podobno bi lahko dejali za logiko. Tudi tu imamo po eni strani močno intuicijo o klasični logiki kot trdni in apriorni osnovi sklepanja, po drugi strani pa poznamo celo vrsto »neklasičnih« logičnih sistemov, in to ne le v matematiki, temveč tudi v empiričnih znanostih, npr. v fiziki, ekonomiji, pravi, računalništvu itd. Logika se zdi torej obenem

vzvišena apriorna vednost kot tudi nadvse fleksibilna in vsestransko uporabna vednost. Tako pri matematiki kot pri logiki se torej lahko sprašujemo, kaj je s temi intuicijami, kaj pravzaprav sta matematika in logika in od kod izhaja njuna uporabnost za najrazličnejše empirične fenomene. Majda se nekako tako sprašuje glede matematike, Žiga glede logike.

Majda sicer na začetku svojega sestavka na kratko povzame mojo tezo o razlikovanju med (izkustvenim) svetom ter stvarnostjo, ki je nekako odmaknjena od prostora in časa, vendar jo lahko opišemo prav s pomočjo matematično opredeljenih zakonitosti. Moram dodati, da so mi bili pri uvedbi pojma stvarnosti modeli določeni fizikalni koncepti z močno matematično vsebino, kot so npr. fazni prostor, polja raznih potencialov, Hilbertov prostor, valovanje v kompleksnem prostoru ipd. Ne morem reči, da se ti pojmi nanašajo na nekaj povsem abstraktnega in neempiričnega, vendar očitno tudi niso kar preprosto sestavni del sveta empiričnih dejstev in dogodkov, pa vendar lahko le z njihovo pomočjo dojamemo in simbolno izrazimo temeljne zakone empiričnega sveta. So torej nekaj vmes med čisto »platonskimi« matematičnimi strukturami, ki naj bi obstajale čisto po sebi, in sfero empiričnih dejstev in dogajanj. Tu se ne bi rad dalje spuščal v razpravo, če in koliko imam prav s svojo »ontološko« domnevo, mi je pa vsekakor všeč, ker Majda v svojem prispevku izpostavlja pomen matematičnih eksperimentov, in sicer tako realnih kot miselnih. Zdi se mi, da ima uporabo matematičnih eksperimentov za poglobitno ali vsaj za zelo pomembno sredstvo pri spoznavanju matematično strukturirane stvarnosti, o kateri govorim. Tu ima verjetno prav, vendar bi bilo treba po mojem mnenju pojem eksperimenta v matematiki razviti še dalje in ga sistematično povezati zlasti z eksperimenti druge v znanosti.

Matematični miselni eksperiment tako npr. ni le neke vrste dodatna idealizacija »normalnih« miselnih eksperimentov, npr. v fiziki, kajti (praviloma) vsebuje tudi povsem svojske matematično koncipirane operacije, funkcije in operatorje, ki lahko »potekajo« le v prej navedeni »stvarnosti« in nikakor v empiričnem svetu. Lahko se sicer trudimo z različnimi empiričnimi, npr. predstavnimi modeli teh operacij itd., vendar so to le približki do določene mere, za prestop v stvarnost potrebujemo dejanski matematični pristop, npr. formulacijo ustrezne matematične teorije ali vsaj ustreznega matematičnega pojma. Majda na koncu svojega sestavka domneva, da so ne-konkretni predmeti matematičnih miselnih poskusov neke vrste predstavne analogije abstraktnih matematičnih predmetov, vendar je, vsaj zame, izzivalno vprašanje, katere poteze te analogije omogočajo prenos ugotovitev na podlagi teh predstavnih analogij na »stvarne« matematične predmete. Tudi sam tu le domnevam, ne pa dokazljivo trdim, da so to (predvsem) tiste poteze, ki izhajajo iz temeljnih nedvornosti v socialno generiranem ravnanju po pravilih v okviru človeške življenjske oblike (vsaj tiste, ki je privedla do razvoja sodobne znanosti), morda tudi kake evolucijsko »vrojene« zakonitosti mentalnega procesiranja pri ljudeh.

Žiga se v svojem sestavku med drugim sklicuje na izkušnjo s t. i. matematičnim intuicionizmom in konstruktivizmom, ki razumeta matematiko kot logično izpeljavo iz prvotnih matematičnih konstrukcij (ali prvotnih »matematičnih intuicij«, kot sta

npr. zamisel neskončnega zaporedja naravnih števil in zamisel zvezne množice točk) po končno mnogih korakih, pri tem pa zavračata nekatere zakone klasične logike (npr. zakon izključitve tretjega in zakon dvojne negacije). Konstruktivizem nasprotuje tako t. i. logicizmu (Frege, Russell, Church idr.), po katerem je vsa matematika le logična izpeljava iz prvotnih aksiomov klasične predikatne logike, kot tudi formalizmu (Hilbert, Bernays, skupina Bourbaki idr.), po katerem sta tako matematika kot formalna logika simbolna sistema, ki rasteta iz določenih aksiomov po sprejetih oz. dogovorjenih pravih konstrukcije in izpeljave. Tako neizogibno nastaja vprašanje, kakšen je status logike oz. logičnih zakonov: ali formalna logika terja apriorno celoto strogo analitičnih umskih resnic ali pa je njena narava bolj »kontigentna«, celo empirično pogojena, odvisna od tega, kaj se nam zdi »koristno« ali »uporabno« v kaki formalni teoriji (npr. v intuicionistični aritmetiki, v kvantni fiziki ipd.). Žiga meni, da obstoj različnih logik v raznih matematičnih strukturah govori o tem, da do logike pridemo na empiričnem materialu, kar tu pomeni na matematičnih konstrukcijah, ki jih privzamemo. Tu se lahko navežem na Majdo Trobok in rečem, da tedaj »izbor« neke logike izhaja iz določenega matematičnega eksperimenta. Žiga opozarja, da lahko podobne izbire logike najdemo tudi na nematematičnih področjih, če so le dovolj formalizirana, in se sprašuje, ali je logika tedaj eksperimentalna znanost. Če je temu tako, potem se res lahko vprašamo, kaj je sploh logika in kako je mogoča. To vprašanje seveda sprevrča Kantovo gledanje na glavo, kajti za Kanta je bila logika preprosto analitično apriorna znanost, glede katere se ni bilo smisla spraševati, »kako je mogoča«. Pač pa se je bilo mogoče spraševati o tem, kako je mogoča matematika, ker se je pri Kantu izkazala za sintetično-apriorno znanost, ki ima vsaj v načelu logične alternative.

Čeprav se zdi, da nas vse skupaj sili v sklep, da je logika sintetična in kontigentna, ne pa analitično nujna znanost, pa nam natančnejši pregled situacije vendarle veleva pazljivost. Kajti kljub vsej neznanski variabilnosti formalnih struktur, ki jih pozna sodobna matematika, jih je vendarle le malo takšnih, ki jih lahko imamo za logične. Če se vprašamo, kaj je skupnega tem strukturam, se pokaže, da imajo neko strukturno podobnost s klasično logiko. Tu je več možnosti; ena je, da v njih ali z njihovo pomočjo lahko naredimo nek »podmodel« klasične (stavčne ali predikatne) logike. Druga možnost je, da je semantika formalnega jezika, v katerem formuliramo takšno logiki podobno strukturo, klasična semantika (tj. semantika dveh resničnostnih vrednosti, ki se nujno medsebojno izključujejo in kjer velja »zakon« dvojne negacije). Tako npr. sicer lahko formuliramo zelo različne oblike večvrednostnih struktur, vendar le v nekaterih lahko formuliramo podsisteme, ki ustrezajo klasični dvovrednostni logiki. Łukasiewiczzeva trovrednostna logika »preide« npr. v klasično dvovrednostno logiko, če vse resničnostne vrednosti, ki so različne od 1 (oz. »resnično«), združimo v eno samo, torej v 0 (oz. »neresnično«). Že Gödel je dokazal, da lahko ob določenih dodatnih predpostavkah iz intuicionističnih logik pridobimo »nazaj« klasično logiko. Najrazličnejše parakonsistentne, intenzionalne ipd.

neklasične logike pa semantično opredelimo ob pomoči jezika klasične logike. Ta dejstva po mojem mnenju kažejo na to, da mora obstajati neka sistematična povezava med neklasičnimi logikami in klasično logiko. Če pri kakem domnevno logičnem formalnem sistemu takšne povezave ni, potem pač ne gre več za logiko, temveč zgolj za eno od sicer možnih matematičnih struktur (o tem več razpravljam v Ule, 1986).

Tako bi se lahko moj kratek odgovor na vprašanje, kako je logika mogoča, glasil: logika je mogoča zato, ker je formalna ali semantična modifikacija klasične logike, ta pa preprosto nujno obstaja kot nujno »skupno jedro« vseh možnih logičnih struktur. Res je sicer, da tega skupnega jedra ne moremo več kantovsko določiti niti kot sistema trivialnih analitično-apriornih niti kot sistema netrivialnih sintetično apriornih resnic, vendar implicitno omejuje obseg logičnosti. Seveda se še vedno lahko vprašamo, zakaj so glede na mnoge in razvejane matematične formalne strukture prav »logiške« strukture za nas tako zanimive. Tudi glede tega nimam gotovega odgovora, le domnevo, in tu se opiram na Wittgensteina v njegovem *Traktatu*. Wittgenstein je tam namreč v znameniti 6. tezi pokazal, kako lahko vso klasično logiko (in po njegovem prepričanju celotno aritmetiko) zvedemo na najsplošnejšo formo vseh sintaktičnih operacij, ki je enaka najsplošnejši formi (smiselnega) stavka. Sicer dvomim v to, da je najsplošnejša forma vseh operacij enaka najsplošnejši formi stavka, saj je to idejo zavrnil že sam Wittgenstein v svoji »pozni« filozofiji, kjer je zavrnil idejo o splošni logični formi vseh stavkov, vendar po mojem mnenju prvi del njegove teze še danes ohranja svojo relevantnost. To je ideja o tem, da jedro logike predstavlja splošna forma znakovnih operacij, to pa je uporaba posplošene negacije na množice stavkov. O tej ideji tu dalje ne bom več govoril, ker nas vodi v obsežno raziskavo pojma operacije, negacije, sledenja pravilom itd. (o njej sem veliko razpravjal z Matthiasom Vargo v. Kibédom); naj torej ostaja kot izziv nadaljnjemu razmišljanju (gl. Ule, v. Kibéd, 2008, in Ule, 1982, 1997, 2008f).

Maja Malec

Doc. dr. Maja Malec je sicer po letih nekoliko mlajša, po svojem »filozofskem stažu« pa že kar dobro zakoreninjena filozofinja in logičarka, ki se giblje v območju sodobne analitične filozofije, predvsem analitične ontologije in metafizike. Govor o »analitični ontologiji« bi se zdel klasičnemu analitičnemu filozofu (nekako v obdobju od Fregeja do Quina) še nekako sprejemljiv, če bi jo razumeli kot študij jezikovno-logičnih nanašanj na različne oblike in moduse bivajočega, medtem ko je govor o »analitični metafiziki« za mnoge še danes sporen. Maja Malec pa v svojem prispevku o ontološkem statusu logike pri Fregeju, Russllu in Wittgensteinu afirmativno govori o metafiziki bolj naklonjenem pogledu v sodobni analitični filozofiji. Pri tem se navezuje na mojo prvo knjigo *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike* (1982), kjer sem po njenem mnenju še razvijal »logično-jezikovni« kritični pogled na ontologijo in metafiziko, pač v skladu z do tedaj prevladujočim videnjem v analitični filozofiji. Moram reči, da mi je avtoričino zavzemanje

za neko bolj afirmativno (ali vsaj ne načelno zavračajočo) držo do ontologije in tudi metafizike sicer ljubo, saj sem tudi sam v svojih poznejših delih postopoma prihajal do takšne drže, danes se npr. »na veliko« ukvarjam s problemi dojetanja raznih modusov bivajočega, možnega in nebivajočega, pa celo raznih modusov duha. Avtorica korektno predstavlja poskuse jezikovno-logičnega preformuliranja nekaterih ontoloških vprašanj pri treh analitičnih klasikih (Frege, Russell, Wittgenstein). Dobro ugotavlja nekakšno povratno pot od Wittgensteina nazaj k Fregeju, ali kot pravi v zaključku svojega sestavka: »Kot da se je metafizika vrnila na začetek, no, če že ne na začetek, potem pa gotovo v zlate čase tradicionalne metafizike, ko Kant še ni zasnoval svoje kritike.« Tu lahko dodam svojo ugotovitev, nastalo na podlagi svojega študija sodobnih epistemološko-logično-ontoloških študij, da je tudi ta povratek analitične filozofije od jezikovne eliminacije metafizike k metafiziki prav tako težaven in poln paradoksov ter ostaja nedokončan, kot je bila prvotna pot od metafizike k njeni logično-jezikovni »dekonstrukciji«. Zdi se mi, da tu še manjkajo ključni členi, ki bi lahko povezali ali vsaj pomagali premoščati razlike med logičnimi analizami teorijskih diskurzov in ontološko-metafizičnimi intuicijami o naravi stvarnosti. Domnevam, da primanjkuje dovolj dobro zgrajen kompleks potencialnih modelov stvarnosti, ki združujejo tako izkustvene kot intuitivne »sestavine« (slednje bi nekako ustrezale teorijskim elementom v izgradnji sodobnih znanstvenih teorij po gledanju strukturalne teorije znanosti). Tisti potencialni modeli, ki bi z minimalnim naborem teorijskih elementov uspeli zapopasti najboljše komplekse človeške izkušnje sveta, bi pridobili status uspešnih ontologij (tu ne razlikujem več ontologij od metafizik) ali vsaj uspešnih ontoloških zgodb. Moj trud za novo konceptualizacijo struktur objektivnega duha denimo štejem za en tak poskus (ki je za zdaj res še poskus in seveda ni edini možen). Moram pa reči, da že moja ugotovitev iz knjige o filozofskih osnovah sodobne logike, namreč da moramo bolj upoštevati vlogo človeka kot »tvorca« jezika kot pa zgolj formalno-logične analize jezika, in kar po mojem takratnem mnenju ni uspelo niti Fregeju, Russellu niti (zgodnjemu) Wittgensteinu, ni bila preprosto moja različica tedanje analitične jezikovno-logične dekonstrukcije metafizike, temveč je imela v sebi tudi zasnutke bolj substancialne ontologije. Kajti odnosa človek-logika in človek-jezik sta tako antropološka kot ontološka, sam sem ju opredelil kot sestavini osrednjega transcendentalnega izhodišča, namreč iskanja možnosti logično artikuliranega smisla govora (stavka), izhajajoč iz človekovega dejavnega odnosa do sveta. V svoji naslednji knjigi *Od filozofije k znanosti in nazaj* (1986) sem nekaj več spregovoril o tem. Tam sem ugotavljal svojsko medsebojno pogojevanje jezika in elementarnih logičnih oblik mišljenja in govora: jezik je eksistenčni pogoj logike, namreč logike kot sistema pravil elementarnih logičnih operacij, a logika je za jezik nujni pogoj možnosti s tem, ker odpira logični prostor izjavljanja. Oboje skupaj, torej jezik z logiko, zopet predpostavlja družbeno bivanje človeka, družbeno bivanje človeka pa zopet predpostavlja rabo jezika, ki omogoča logično artikulacijo izrečenega. Ves ta kompleks medsebojnih »transcendentalnih«

pogojevanj priča o svojskosti načina bivanja človeka (Ule, 1986: 191). Tega tu dalje ne bi razlagal, ker gre za dokaj zapleteno transcendentalno dialektiko. Hočem le reči, da moje tedanje (in v veliki meri tudi sedanje) stališče ni nekakšen analitični antropocentrizem, temveč skuša dojeti, kako se lahko človek zave lastnega bivanja in bivanja česar koli že ter si lahko zastavlja ontološka in metafizična vprašanja.

Zoran Primorac (in moja malenkost)

Prof. dr. Zoran Primorac je moj prijatelj in znanstveni kolega z Univerze v Mostarju, ki ga poznam že iz časov vojne v Bosni, ko je prebežal iz Bosne in nekaj časa preživel v Ljubljani. Tu je med drugim vpisal tudi doktorski študij iz filozofije in jaz sem bil njegov mentor. Tema je bila iz filozofije oz. zgodovine fizike in to je bila tudi pozneje njegova glavna raziskovalna tema. Zoran je potem odpotoval v tujino in se po koncu vojne v Bosni vrnil v domači Mostar. Po uspešnem zagovoru doktorata je postal predavatelj in profesor na Naravoslovno-matematični in pedagoški fakulteti Univerze v Mostarju. Z njim že več let sodelujem pri še nedokončanem projektu aplikacije nekaterih konceptov razvojne psihologije v razlagi razvoja znanstvene kognicije, specifične pri razvoju prelomno novih znanstvenih teorij. Temu Kuhn pravi »paradigmatske teorije«. Osnovna zamisel tega najinega projekta je bila Zoranova, sam sem prispeval nekaj dodatnih pojmovnih elaboracij in tekstualnih dodelav. Zoran je domneval, da morda lahko koncepte znamenitega sovjetskega psihologa Leva Vigotskega o razvoju otroške inteligence koristno uporabimo tudi v raziskavah razvoja novih znanstvenih konceptov in teorij. Predvsem ga je impresioniral Vigotskijev koncept preobrazbe iz t. i. kompleksnega mišljenja v pojmovno mišljenje. Domneval je, da morda lahko podobne miselne preobrazbe nastopajo tudi v individualni in kolektivni kogniciji znanstvenikov, namreč v prehodu od še nedodelanih, čeprav plodnih zasnutkov novih znanstvenih teorij k pojmovno dodelanim oblikam teh teorij.

Sprva sem bil precej skeptičen do te domneve, ker vem, da se na splošno le težko, če sploh, prenaša koncepte in fenomene iz območja razvoja zgodnje faze posameznikove kognicije na območje poznejše faze jezikovno in miselno elaborirane kognicije, kaj šele na območje kolektivnih oblik kognicije, kot je npr. oblikovanje in prisvajanje novih znanstvenih teorij v znanstvenih skupnostih. Vendar je Zoran vztrajal pri svoji ideji in pri tem, da ob pomoči modificiranih vigotskijanskih premis poskusiva analizirati kako signifikantno »zgodbo« iz zgodovine znanosti. Tako sva se najprej lotila podobnejše analize tistih kognitivnih struktur v znanosti, ki najbolj spominjajo na predpojmovno »kompleksno življenje«. To so metafore in analogije. Ugotovila sva, da tu dejansko obstaja vrsta strukturnih podobnosti, zlasti glede večpomenskosti in lahkega prenosa pomenov, ki ga poznajo analogije in metafore v znanosti (Ule, Primorac, 2006). Gre za visoko fleksibilnost mišljenja, ki ostaja na sledi še ne razvitih novih znanstvenih pojmov. To res spominja na sorodno fleksibilnost predpojmovnega kompleksnega mišljenja. Vendar v

nasprotju z infantilnim kompleksnim mišljenjem kompleksno mišljenje znanstvenikov ostaja sestavni del že poprej razvite pojmovne strukture, a jo obenem tudi presega. Govoriva o »disciplinirani«, vendar kreativni fantaziji znanstvenikov. Na tej osnovi sva nato proučila razmerje med kompleksnim in pojmovnim mišljenjem pri nekaterih ključnih momentih znanstvenih revolucij v fiziki: v Aristotelovi, Galilejevi in Newtonovi fiziki ter nato še v Kuhnovi teoriji znanstvenih revolucij (Ule, Primorac, 2005, 2007, 2008).

Mislim, da se je najin metodološki pristop izkazal za plodnega in da daje vsaj zanimive, če že ne pomembne rezultate. Meni se zdi pomembno predvsem spoznanje, da so določene oblike in sestavine kompleksnega mišljenja v znanosti lahko zelo inovativne in produktivne. Poskrbijo npr. za neko začetno miselno koherenco teoretskih zasnutkov, dajejo npr. osnovne zasnutke poznejših zrelih znanstvenih pojmov in pojmovnih zvez. Res pa je, da obstaja v razvoju znanstvenih teorij stalen boj med elementi kompleksnega mišljenja, ki daje še pretežno intuitivno in predstavno vsebino teorije, in novo pojmovno strukturo, ki šele nastaja. Ta boj ni nikoli končan in pogosto ga preseže šele nova znanstvena teorija, ki uvede novo pojmovno strukturo pa tudi nove vodilne analogije in metafore. Ta proces je dobro prikazal Thomas Kuhn v svoji teoriji znanstvenih revolucij skozi menjavo znanstvenih paradigem, vendar sta tudi njegova pojma znanstvene paradigme in znanstvene revolucije bolj neke vrste predstavna meta-kompleksa kot pa teoretsko izdelana pojma. Po mojem mnenju je šele t. i. »strukturalna« ali »modelna« teorija znanosti (J. D. Sneed, W. Stegmüller, W. Balzer, U. Moulines) uspela preobraziti Kuhnove koncepte kot tudi koncepte drugih vodilnih teoretikov znanosti o strukturi in razvoju znanstvenih teorij na višjo raven, ki bi mu lahko rekli formalno izdelana pojmovna struktura teorije znanstvenih teorij (Balzer, Moulines, Sneed, 1987; Stegmüller, 1979). O tej preobrazbi sem sicer precej pisal v svojih knjigah o sodobni teoriji znanosti (Ule, 1992, 1996, 2006b). Projekt, ki sva ga začela z Zoranom, seveda še dolgo ne bo končan, pravzaprav naju najtežje delo še čaka, to pa je analiza epistemoloških in kognitivnih preobrazb v razvoju ključnih sodobnih fizikalnih teorij: teorije relativnosti in kvantne fizike. Povsem se zavedam, da je to zelo tvegano početje, najprej zaradi izjemno težavne miselno-teoretske ravni, kjer se »odvijata« obe teoriji, in nato zato, ker obe teoriji vsaka na svoj način pravzaprav presegata pojmovno raven mišljenja in terjata sistematično preobražanje modelov izkustvene realnosti v formalno popolne modele teorij, v katerem celo izdelane pojmovne sestavine teh modelov preživijo le tedaj, če in kolikor jih lahko prikažemo na matematično oz. formalno korekten način. Lahko bi dejali, da v teh preobrazbah celo pojmovno mišljenje ostaja na nek način teoretsko nepopolna, tj. »kompleksna« oblika, končne rezultate pa pogosto lahko doumemo le ob pomoči nekaterih predstavniških kompleksov, tj. metafor in analogij. Teoretske metafore, kot so npr. zakrivljeni štiridimenzionalni prostor-čas v splošni teoriji relativnosti, dualizem delec-val, valovna funkcija ipd.; »koncepti« v kvantni fiziki so npr. jasni primeri preseganja običajne pojmovne ravni mišljenja v sodobnih znanstvenih teorijah.

Nadaljujem z odzivi na prispevke, ki se tičejo mojega soočenja z Wittgensteinovo filozofijo, epistemologijo in kognitivno znanostjo, specifično z vprašanjem »naturalizirane« pojmovanja zavesti in duha. To so prispevki Boruta Cerkovnika o moji interpretaciji Wittgensteinovega pojma sledenja pravilom, Danila Šusterja o globokem nestrinjanju in mejah argumentacije, prispevek Nenada Smokrovića o argumentih in argumentativnem dialogu, prispevek Thomasa Hölscherja o vprašanju objektivnosti in naturalizaciji zavesti, Urbana Kordeša o podobnosti med raziskovanjem kvantnomehanskih in doživljajskih pojavov, Tome Strleta o naturalizaciji fenomenologije in kognitivni znanosti.

Borut Cerkovnik

Doc. dr. Borut Cerkovnik je bil eden mojih prvih doktorantov in z njim sodelujem zlasti pri študiju Wittgensteinove filozofije že od časov njegovega študija dalje. Borut deli z menoj osrediščenje na nekatere Wittgensteinove teorijske koncepte in tudi glavne ugotovitve o razvoju Wittgensteinove filozofije. Tako mene kot njega npr. močno zanima in tudi filozofsko prizadeva Wittgensteinov pojem pravil, natančneje rabe oz. sledenja pravil. Tu po najinem mnenju tiči »sredica« Wittgensteinovih jezikovno-filozofskih analiz in uvidov. Mislim, da sprejema tudi mojo splošno shemo o transformaciji Wittgensteinove »zgodnje« filozofije (v času *Traktata*) v »pozno« filozofijo (v času *Filozofskih raziskav* in pozneje), namreč o ključni vlogi preobrazbe pojma logičnih operacij v pojem pravil oz. natančneje sledenja pravil. Nekoliko pa se razlikujeva pri podrobnostih, ki so seveda tudi splošno filozofsko pomembne, ne le za eksegezo Wittgensteinovega filozofskega razvoja. Borut se je v svojem prispevku zelo potrudil, da bi opozoril na ujemanja in nekatere razlike med nama. Natančnejša analiza njegovih ugotovitev in sprememb v interpretacijah Wittgensteina bi terjala več prostora, kot ga imam tu na voljo. Zato se omejujem le na nekaj točk razprave. Moram pa reči, da o vseh teh (in drugih) vprašanih glede interpretacije Wittgensteinove filozofije poteka med nama permanenten dialog, ki se bo seveda še nadaljeval. Borut se npr. ne strinja z mojo trditvijo, da sledenje pravilom (po Wittgensteinu) omogoča uporabo jezika in tudi intencionalnost človeškega mišljenja in delovanja ter meni, da se šele v uporabi jezikovnih znakov dogaja sledenje pravilom in izkazuje intencionalnost človeškega mišljenja in delovanja. Skratka sledenje pravilom in intencionalnost mišljenja ter delovanja naj bi bila za Wittgensteina nekako dva medsebojno soodvisna vidika ali kazalnika uporabe jezikovnih znakov. Moram reči, da tudi sam nisem menil, da sledenje pravilom kavzalno ali normativno določa uporabo jezika in intencionalnost, temveč le to, da predstavlja konstitutivni predpogoj človeku lastne življenjske oblike in s tem tudi smotrne rabe jezika ter oblikovanja intencionalnosti. To ne izključuje, temveč vključuje Borutovo opozorilo o tem, da sta sledenje pravilom in intencionalnost dva izraza ali kazalnika (smiselne) uporabe jezikovnih znakov. Ljudje smo namreč sposobni skupne in usklajene rabe pravil tudi zunaj pravilnostne rabe jezikovnih znakov;

seveda je še odprto vprašanje, koliko je to mogoče tudi brez predhodne ali »ozadne« jezиковne prakse (tu mislim na ves spekter verbalnega in neverbalnega »jezikanja«). Tu bi bila potrebna še nadaljnja poglobljena analiza, v katero se tu ne bom spuščal.

Druga razlika med nama, na katero opozarja Borut, je moje pojmovanje razmerja med operacijami in pravili pri Wittgensteinu v času *Traktata*. Borut pravi, da so bila po mojem mnenju pravila sintaktični izraz (logičnih) operacij, on pa meni, da je bilo ravnno obratno, namreč da so bile operacije sintaktični izrazi (implicitnih) pravil. Pregledal sem argumente za njegovo kritiko in moram reči, da se z njo strinjam in v tem smislu modificiram svoje stališče iz svojega »zgodnejšega« obdobja (v času nastajanja knjige *Operationen und Regeln bei Wittgenstein* (1997)). Res je, da je tako spremenjen pogled tudi bolj v skladu z osnovno tezo moje knjige, da so tudi sicer operacije sintaktični izrazi (znakovnih) pravil. Ob tem pa menim, da je Wittgenstein vsaj v t. i. vmesni fazi svojega razvoja praktično izenačeval pravila s sintaktičnimi operacijami, te pa s kontroliranim in kodificiranim sledenjem pravil. To izenačevanje pa je v njegovi pozni fazi razpadlo, celo tako daleč, da le redko govori o pravilih samih po sebi in skoraj vedno govori le o rabi ali sledenju pravil. Morebitne jezikovne ali kake druge znakovne opredelitve pravil so le posebni primeri rabe pravil v posebnih okoliščinah (npr. v kakih ozko določenih jezikovnih igrah), nikakor pa ne splošni slučaj, kaj šele, da bi sintaktične opredelive pravil določale sledenje pravil. Zato v tem smislu omejujem tudi svojo tezo o operacijah kot sintaktičnih izrazih pravil na tista pravila, ki so tako dobro utrjena v jezikovni oz. bolj, znakovni praksi ljudi, da jim lahko »dodamo« kak znakovno-operacijski izraz.

Tretja razlika ali bolj različen poudarek je po Borutu v mojem pojmovanju sledenja pravil. Borut meni, da sam menim, da je po Wittgensteinu na splošno v jedru slehernega sledenja pravilom neko »slepo sledenje«, tj. sledenje pravilom brez razloga, medtem ko bi bilo bolj prav reči, da je tako le pri nekaterih sledenjih pravil, ne pa nasploh, npr. temu naj ne bi bilo tako v javni rabi jezika, kajti tam naj bi sledenje pravilom terjalo neko »razumevanje« pravila v ustreznih (tipičnih) okoliščinah rabe pravila. Po Borutu v vsakokratni praksi sovpadajo aplikacija pravila, razumevanje pravila in pravilo samo. Moram opozoriti, da za Wittgensteina izraz »slepo slediti pravilu« ne pomeni, da tu ni prisotno nobeno razumevanje pravila v danih okoliščinah, temveč le to, da ni več potrebna niti možna kaka nadaljnja interpretacija pravila, ki bi terjala eksplicitno poznavanje kakih drugih pravil, lahko pa seveda »terja« implicitno rabo kakih drugih pravil. Bazično razumevanje pravila v določenih okoliščinah pomeni prav upoštevanje korpusa implicitnih pravil, natančneje sposobnost raznolikega sledenja pravilom, ki vzpostavljajo takšne razmere, da je raba danega pravila tam možna in smiselna. Tako npr. razumevanje kakega bazičnega aritmetičnega pravila, npr. razumevanje pravila seštevanja, vključuje tudi »tiho« rabo cele kopice drugih aritmetičnih, logičnih in jezikovnih pravil. Zato je otrokom spočetka težko »pravilno« seštevati, kajti živeti se morajo v to prakso, sprejeti vase korpus »pravilnostnih« sledenj, ki podpirajo prakso seštevanja števil. In pri tem

nikakor ni mogoče povzeti ali definirati primarnega sledenja seštevanju v kaki definiciji ali interpretaciji pravila. V tem smislu gre še vedno za »slepo« sledenje, čeprav vsebuje razumevanje pravila. Tu bi razpravo o teh problemih zaključil, kajti sicer bi lahko postala »brezmejnna«. A vsekakor hvala Borutu za miselne dregljaje, ki mi jih je namenil.

Danilo Šuster

Prof. dr. Danilo Šuster v svojem prispevku zastavlja eno osrednjih filozofskih vprašanj, tj. vprašanje možnosti in dosega racionalne razprave. Danila poznam že od študentskih časov, nekaj časa je bil na našem oddelku tudi mladi raziskovalec in tedaj je deloval tudi kot moj asistent. Pozneje je nadaljeval svojo filozofsko pot na Univerzi v Mariboru, kjer pokriva podobne predmete, kot sem jih tudi sam v svoji predavateljski karieri (logika, metodologija znanosti, spoznavna teorija, analitična filozofija). Kot ugotavlja, sva vse-skozi ohranjala plodno razpravo, včasih tudi malce polemično, kot se »spodobi« zlasti za analitične filozofe. V svojem prispevku, ki se deloma opira na mojo razpravo o mejah argumentacije v Državnem svetu RS (Ule, 2009c) in odpira več pomembnih tem za globoko razpravo (meje argumentacije, meje racionalnega spoznanja, vloga in narava etičnih vrednot in načel v utemeljevanju in kritiki prepričanj, vloga ozadnjih domnev in »življenjskih oblik« v spoznanju in praktičnem delovanju itd.), a tu se bom omejil le na vprašanje meja argumentacije v primeru vrednotno oz. etično nabite razprave oz. polemike. V tem tipu argumentacije verjetno najpogosteje naletimo na vtis o nerešljivih nasprotjih v stališčih in nedokazljivih/nezavrnljivih prepričanj. Zdi se mi, da Danilo meni, da zlasti v primerih vrednotno oz. etično nabite razprave zagovarjam spoznavni in vrednotni relativizem, kjer imajo zagovorniki različnih stališč in vrednotnih ocen vsak po svoje prav, pač v okviru svojih lastnih življenjskih oblik ali temeljnih vrednotnih sistemov, ki predstavljajo ozadni okvir njihovih stališč, vrednot in razprav. Tam se zato nujno srečujemo z argumentativno nerazrešljivimi nasprotji v stališčih in vrednotenjih, s t. i. globokimi nestrinjanji, ko udeleženci trčijo ob neprekoračljive meje argumentacije.

Moram reči, da ne zagovarjam splošnega spoznavnega ali vrednotnega relativizma, kajti kljub temu, da argumentacija pride do svojih »robotov«, kadar se oponenti opirajo na medsebojno neuskladljive predpostavke, načela in vrednote, ki so temelj njihovih življenjskih oblik, še vedno lahko obstaja možnost sporazuma, in sicer glede vseh drugih zadev, okoli katerih se lahko strinjajo, in teh je lahko veliko več kot onih, ki so zanje neukinljivo sporne. Poleg tega nikakor ne izključujem tudi možnosti spreminjanja podlag danih življenjskih oblik, zlasti tistih, ki so povezane z zgodovinsko kontigentnimi sociokulturnimi dejstvi. Poleg tega lahko včasih nastopi tudi kak »tretji« partner, ki od zunaj motri polemično razpravo in na podlagi svojih načel in vrednot morda lažje presodi, kdo od oponentov ima bolj prav, ali pa opozori na to, da morda nihče nima prav, ker gre za globlje probleme, ki se jih nihče od oponentov ne zaveda dovolj. Pomislimo na primer razpravo med zagovorniki in nasprotniki jedrskih elektrarn. Zelo hitro naletimo

na primer brezizhodne razprave, kjer preprosto vsak od oponentov ostaja pri svojem stališču, in to na podlagi svojih najboljših argumentov, ki jih ima. Zagovorniki izhajajo iz svoje »ekonomsko-racionalne« presoje o nujnosti nadaljnjega razvoja in širjenja jedrske energetike ter o nezadostnosti nejedrskih (npr. alternativnih) virov električne energije, nasprotniki pa izhajajo iz svoje »zelene« paradigme ekološko vzdržne energetike in ekonomije, ki jo je treba za vsako ceno realizirati, saj je alternativa le »smrt človeštva«. Praktično noben ne more prepričati drugega in ne najde razlogov za spremembo svojih stališč, ker gre za globoke razlike v načelih, vendar je možno, da pride kak »tretji« partner v razpravi, ki odpre povsem novo temo in problematiko, npr. temo spremembe temeljne življenjske usmeritve večine sodobnih ljudi, tako da ne bi bili več obsedeni z delom in ekonomsko uspešnostjo, kar povzroča nenehen pritisk na povečevanje energetskih virov.

Danilo se trudi najti poti in pogoje za nadaljevanje razprave in argumentacije tudi v teh primerih in s tem zmanjšati obseg primerov racionalno nerazrešljivega spoznavno-vrednotnega relativizma. Ob koncu sestavka vendarle ugotavlja, da »uspešna argumentacija predpostavlja, da živimo v skupnem *normativnem* okolju: *jezikovno-pojmovnem, epistemskem* – strinjamo se v standardih racionalnosti, načinih oblikovanja in spreminjanja prepričanj, ki so jedro naših metod za razreševanje nestrinjanj, in *moralno-etičnem* –, delimo preference in hierarhije vrednot, na katerih temeljijo naši končni razlogi. Kadar ti predpogoji niso izpolnjeni, lahko argumentacija zaide v slepo ulico.«

S slednjim se tudi sam strinjam, prav tako z njegovo opazko, da gre v raznih »sporih« pogosto le za videz racionalne razprave, saj ena stran (ali tudi obe) zgolj fingirata pripravljenost na racionalno razpravo o svojih stališčih, dejansko pa ni(sta) pripravljen(a) dopustiti morebitne revizije svoji stališč. Tam seveda argumentiranje nima smisla, razen morda zaradi kakega »teaterskega« učinka na prisotno publiko. Vendar dodajam, da tudi v primerih, ko se vsi udeleženci razprave strinjajo v standardih racionalnosti itd., lahko pride do racionalno nerazrešljivih razlik med stališči, npr. tedaj, če se tičejo jedrnih ali bazičnih »nedvornosti«, npr. jedrnih moralnih usmeritev. Pomislimo le na pravkar aktualno razpravo po vsej Evropi med zagovorniki in nasprotniki uvajanja gensko spremenjenih organizmov v kmetijstvo in prehrano. Tako med zagovorniki kot nasprotniki srečamo eminentno racionalne osebe, npr. znanstvenike, filozofe, etike ipd., vsak argument enih najde »ustrezen« nasprotni argument drugih, nikogar ni mogoče prepričati, da njegovo stališče morda ne drži. Vsaj trenutno (dokler ne pride do kakih novih odločujočih odkritij) je stanje dokaj neodločeno, vsekakor pa ga spremljajo močne emocije in močni ekonomsko-politični interesi na obeh straneh. Kot nekoliko zunanji opazovalec dogajanja lahko (antično) skeptično ugotavljam, da ni dovolj razlogov za ali proti GSO in je potrebno nadaljnje raziskovanje, vsekakor pa bi svetoval previdnost glede svobodne uporabe GSO. A če bi bil dejansko pristaš ene ali druge strani, bi verjetno vneto verjel, da »moja« stran (upravičeno) zmaguje.

Nenad Smokrović

Prof. dr. Nenad Smokrović je moj dober znanec z Reke, ki ga poznam že od srede osemdesetih let prejšnjega stoletja, ko sem ga spoznal na filozofskih simpozijih na Reki, v Dubrovniku in drugod. Bil je tudi moj doktorski študent in je doktoriral s temo »Logika in naravno sklepanje«. Že zgodaj se je usmeril v raziskovanje individualnih in kolektivnih temeljev racionalne komunikacije, spoznanja in odločanja. Te teme so vedno močno zanimale tudi mene in sem jim posvetil nekaj svojih sestavkov. Nenad se je v svojem sestavku posvetil razmerju med individualnimi in socialnimi vidiki argumentiranja. Zazvema se za umirjeno socialno teorijo argumentiranja, po kateri je sicer argumentiranje v osnovi socialna dejavnost, paradigmatsko utelešena v dialogu med proponentom in oponentom kake teze, vendar vsebuje tudi individualno refleksijo poteka argumentacije pri udeležencih argumentacijskega procesa. Smokrović ob tem meni, da zagovarjam »skrajno« verzijo socialne teze, po kateri v argumentaciji individualni mentalni akti in procesi niso nujni, ker zadošča »slepo« sledenje dobro uvežbanim socialnim pravilom dobre argumentacije. Vendar slepo sledenje dobro uvežbanim socialnim pravilom po mojem mnenju velja le za t. i. bazična pravila, npr. bazična logična pravila identitete, neprotislovnosti, modusa ponensa, ki le redko, če sploh, postanejo predmet refleksivne zavesti, to pa v splošnem ne velja za vsa pravila, zlasti ne za bolj zahtevno sledenje kompleksnih pravil, npr. ohranjanje koherence med lastnimi stališči, opažanje nepričakovanih posledic lastnih ali tujih stališč, upoštevanje relevantnih dejstev ali informacij o predmetu razprave ipd. Tam je še kako potrebna lastna miselna dejavnost posameznikov, vendar tudi ta dejavnost konec koncev sloni na dobro uvežbanih »slepih« sledenjih določenim bazičnim pravilom razumljivega govora in razumne argumentacije.

Pri tem pa me vznemirja nekaj drugega, namreč temeljna socialna oz. kolektivna narava znanja, ki kroži v argumentaciji. Nenad meni, da gre pri argumentaciji za neke vrste sintezo med socialnim in individualnim znanjem. To je sicer verjetno res, vendar ostaja odprto vprašanje, kako to povezovanje pravzaprav nastane, ali se npr. individualno znanje »socializira« ali »socialno« znanje individualizira in kaj to pravzaprav pomeni, kajti »skupna epistemika« (skupno znanje in skupna prepričanja) se v načelu ne da individualizirati oz. razumeti kot zgolj logična konjunkcija dveh individualnih epistemskih podlag. Mene je vedno zelo zanimalo, kako lahko ustrezno formalno opišemo to skupno epistemiko in kako do nje sploh pride. Natančnejša logična analiza pokaže, da skupne epistemike v načelu ne moremo predstaviti kot konjunkcije individualnih epistemik (več o tem pišem v Ule, 2008i), kar pomeni, da je načeloma družbena in nastane le v eminentno socialnih situacijah, ki porajajo skupno sledenje pravilom. Lep primer takšnih »učnih« situacij so igre več akterjev. Že učenje teh iger je eminentno socialna situacija, kjer morajo učenci najprej usvojiti nekatera temeljna pravila delovanja, ki so pogosto implicitna. Tam nastaja implicitno skupno znanje, ki je podlaga eksplicitnim oblikam skupnega kot tudi individualnega znanja. Kako nastaja to znanje, še ni povsem znano;

zdi se, da ta proces do določene mere lahko modeliramo s skupinami nevalnih mrež, ki se »učijo« druga od druge v medsebojni interakciji. Sam sem raje reafirmiral hegeljanski pojem objektivnega duha kot situacijsko specifičnega potenciala smiselnega odzivanja akterjev na skupne situacije (Ule, 2011, 2015a).

Potem so tu trije sestavki, ki se vsak po svoje dotikajo problema, kako znanstveno pristopiti k raziskovanju doživljanja oz. zavesti, to so prispevki Thomasa Hölscherja, Urbana Kordeša in Tome Strleta.

Thomas Hölscher

Doc. dr. Thomas Hölscher, umetnostni zgodovinar, filozof in terapevt iz Münchna je moj dolgoletni prijatelj in filozofski sogovornik, ki ga poznam že od časov svojega podoktorskega študija v Münchnu. Skupaj z Matthiasom pogosto prihaja v Piran, kjer sodeluje na njegovih filozofsko poglobljenih kurzih in seminarjih o sistemski terapiji. V zadnjih letih sva še posebej vneto razpravljala o možnosti ali nemožnosti znanstvene razlage zavesti in duha, kar je tudi ena od mojih centralnih filozofskih tem. Thomas je za izhodišče svojega prispevka izbral moje poglavje o zavesti (duhu) v fizični stvarnosti v knjigi *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, ki sem jo skupaj z Markom Uršičem in Olgo Markič l. 2012 izdal pri založbi Nova v New Yorku. Tam (kot tudi v nekaj drugih svojih sestavkih) sem branil tezo, da moramo priznati dejanskost in primarnost t. i. doživljajske perspektive čutečih živih bitij oz. dimenzije doživljajske perspektivnosti, ki pri ljudeh postane »subjektivno-duhovna« perspektiva. Domnevam, da je možnost zavze-manja lastnega doživljajskega izhodišča primarni potencial naravnega dogajanja, prav tako primaren, kot je prostorsko-časovni dogodkovni potencial. Tako predlagam, da poleg treh prostorskih in ene časovne dimenzije k bazičnim dimenzijam narave dodamo še dimenzijo doživljajske perspektivnosti. Ta dimenzija je pri večini realnih fizičnih bitnostih in procesih minimalno aktualizirana, vendar določeni sistemi, ki so sposobni zapletenih predelav informacij, ki jih dobijo na podlagi svojih interakcij z okoljem, lahko razvijejo višje ravni aktualizacije tega naravnega potenciala. Thomas meni, da moja domneva za seboj potegne preveliko »izgubo« na strani objektivne znanosti, ker prvo-sebno izkušnjo postavljam nasproti oz. zunaj tretjeosebne (tj. brezosebne) stališča znanosti. Navaja nekaj poskusov (re)interpretacije kvantne fizike in nevroznanosti, ki skušajo naturalizirati subjektivno izkušnjo brez dualizma med prvo in tretjo perspektivo opisovanja dejanskosti (Bitbol, Görnitz, v. Weizsäcker, Atala). Tudi sam se zanimam za tovrstne poskuse, vendar po mojem mnenju (še) ne pojasnjujejo vznika doživljajske perspektive iz »območja« tretjeosebne fizične narave. Posebno zanimiva se mi zdi Bitbolova vključitev Nāgārjunove dialektike oz. budističnega pojma praznine. Vendar ta poteza morda pojasni »praznost« doživljajske perspektive in nesubstančnost subjekta, ne pa tudi njenega vznika v empirični stvarnosti. Podobno Weizsäckerjeva (in Görnitzova) uporaba teorije kvantne informacije za razlago iluzije o dualizmu subjekta in objekta ne pojasni

samega »pojava iluzije«, čeprav podaja zanimive argumente o iluzornosti fenomenalne zavesti in fenomenalnega sveta. Nasprotno pa Varelova (in Atarijeva) neurofenomenologija privzema nezvodljivost prvoosebne perspektive raziskovanja duševnosti na tretjo osebo, vendar jo skuša objektivizirati s pomočjo neke vrste »križanja« med prvoosebnim in tretjeosebnim raziskovanjem. Po mojem mnenju tudi to ne reši osnovnega problema, kako pojasniti vznik aktualne doživljajske perspektive v območju fizične stvarnosti brez vsaj načelnega potenciala za vznik te perspektive v okviru temeljnega potenciala za vznik kakršne koli izkustvene stvarnosti že. Prav to skušam pojasniti s svojo domnevo o izvornosti doživljajske perspektive. Torej se ne zavzemam za kak dualizem med subjektom in objektom, temveč za neke vrste »psihofizični holizem«, ki spominja na Whiteheadov panpsihizem. Ta pomeni tudi neke vrste naturalizacijo doživljajske perspektive, vendar brez redukcije prvoosebne perspektive na tretjeosebno ali obratno.

Urban Kordeš

Urbana poznam že od njegovega študija fizike, ko je poslušal moja predavanja o filozofiji znanosti za študente fizike in matematike. Že tedaj je kazal veliko zanimanje za filozofijo in je predstavil tudi svoj referat iz filozofije fizike. Potem sva sodelovala na njegovem magistrskem študiju in nato doktorskem študiju filozofije. Že zgodaj se je usmeril v raziskovanje kognicije s stališča filozofskega konstruktivizma, pa tudi problema uskladitve prvoosebnega raziskovanja s tretjeosebним raziskovanjem. Sodelovala sva pri zahtevnem nastanku in razvoju interdisciplinarnega in mednarodnega študija kognitivne znanosti na ljubljanski univerzi, kjer sodelujejo štiri fakultete z naše univerze, in se povezuje s podobnimi študiji na še štirih tujih univerzah. Urban je bil med ustanovitelji tega študija in tudi prvi vodja upravnega odbora študija v Ljubljani. Urban v svojem sestavku izpostavlja vrsto vprašanj in problemov, ki močno zanimajo naju oba, kot so možnost naturalizacije fenomenologije, preseganje dualizma subjekt-objekt v raziskovanju materialne in duševne stvarnosti, sodobne interpretacije kvantne fizike, možnost kvantnomehanske razlage zavesti, prvoosebno raziskovanje, možnost introspekcije kot raziskovalne metode doživljanja. Pri tem se je navezal na moj sestavek o kvantnomehanskih modelih zavesti, kjer sem izpostavil nekaj pomenljivih podobnosti med kvantno fiziko in fenomeni zavesti (Ule, 2011). Te podobnosti po mojem mnenju kažejo na delno podobnost med strukturo potencialnosti v kvantnomehanskih sistemih in doživljajski zavesti. Zavest se mi s tega stališča kaže kot posebno polje potencialnosti, ki se aktualizira v zavestnih doživljajih danega »subjekta doživljanja«. Urban je k mojim primerjavam dodal še eno, po njegovem mnenju verjetno ključno podobnost med kvantno fiziko in fenomeni zavesti, namreč podobnost med soodvisnostjo določenosti stanja delca in merjenja delca ter soodvisnostjo pridobljenega doživljajskega podatka in procesa introspekcije, s katerim ta podatek pridobivam. Ta podobnost drži, izhaja pa iz hipnega oz. naglega prehoda iz stanja potencialnosti v aktualnost pri obeh fenomenih,

tj. fenomenu merjenja v kvantni mehaniki in fenomenu opazovanja lastnega doživljanja v introspekciji. Urban ugotavlja, da z introspekcijo na nek način soustvarjamo doživljanje, ki ga opazujemo, ne pa, da bi bilo doživljanje prisotno že prej, a bi ga potem le še opazovali. Tudi tu je analogija s kvantno fiziko, kajti tudi kvantni fenomeni se pojavijo šele s poskusi opazovanja (merjenja), pred tem lahko govorimo le o določeni verjetnostni porazdelitvi za razne možnosti nahajanja delcev na določenem kraju, ne pa o kakem skrivnem tiru delcev pred merjenjem. Podobno naj bi tudi v primeru zavedanja lastnega doživljanja lahko govorili le o verjetnostni porazdelitvi za različne možne doživljanje, ne pa o kakem nezavednem toku doživljanja, ki bi tekel pred samoopazovanjem. Pozneje to tezo malce popravi s tem, da govori o nihanju med pozicijo opazovalca svojega lastnega doživljanja in pozicijo vrženosti v doživljanje, in to nihanje naj bi nekako zamejila vaja v fenomenološki redukciji (tj. v dajanju naravne drže subjekta do objekta »v oklepaj«). Tudi pri tem ponuja novo analogijo s kvantno fiziko. Podobno kot fiziki govorijo o novi entiteti val-delec, bi lahko tudi v fenomenološki praksi govorili o njenih rezultatih kot enoti preizkušanja-opazovanja. Urban domneva, da bi nadaljnja vaja v fenomenologiji lahko osvetlila doživljajske invariante, ki so podlaga za vznik življenjskega sveta (*Lebenswelt*). Urban verjetno namiguje na podobnost z jedrsko fiziko, kjer so fiziki z različnimi poskusi in meritvami dognali razne simetrijske (in asimetrijske) lastnosti mikrodelcev, ki so podlaga za vznik fizičnega kozmosa iz polja primarne kvantne potencialnosti. Čeprav se v osnovi strinjam z Urbanom, pa se sprašujem, kaj bi bila analogija s fenomenološko redukcijo v kvantni fiziki. Ali je to kar metodični fizikalni poskus (meritev)? Če je tako, potem bi morala fenomenološka redukcija vsebovati precej predznanja o svetu, saj fizikalni poskus v kvantni fiziki terja ogromno predznanja in potrebnih dodatnih informacij, medtem ko je fenomenološka redukcija vsaj pri Husserlu nekaj neposrednega in očiščena vsega predznanja, raznih teorij itd. Naslednje vprašanje za Urbana in tudi mene samega je, če in kako bi se dalo polje potencialnosti doživljanja formalno opredeliti, ali je tudi tu možna kaka podobnost s kvantno fiziko, zlasti z matematično kompleksno psi-funkcijo. Zadnje čase se ukvarjam s tem vprašanjem, ampak sem še daleč od kake jasne slike, čeprav imam v glavi nekaj intuitivnih modelov.

Toma Strle

Doc. dr. Toma Strle je izjemno prizadeven in vztrajen raziskovalec kognitivnih fenomenov, zlasti vloge intuitivnih in racionalnih sestavin v odločanju. V svojem raziskovanju se zavzema za sistematično povezovanje fenomenološkega (prvoosebnega) in naturalističnega raziskovanja zavesti in kognicije, kar tudi mene (kot tudi Urbana Kordeša) zelo zanima. Z njim sicer sodelujem že od začetkov postavljanja interdisciplinarnega študija kognitivne znanosti na naši univerzi, kjer sodeluje že od svojih študentskih let dalje. Poleg lastnega študijskega dela je skrbel tudi za organizacijo in gladek potek tega študija. Toma je v svojem sestavku predstavil poskuse uporabe fenomenološke metode

v sodobni kognitivni znanosti. Gre pravzaprav za poskus nekakšnega križanja metodičnega prvoosebnega raziskovanja doživljanja in mišljenja ter tretjeosebnega raziskovanja, npr. z aparati sodobne nevroznanosti. Morda najvidnejši predstavnik tovrstnih križanj je čilski nevroznanstvenik Francisco Varela, ki tovrstno raziskovanje imenuje »nevrofenomenologija«. Vsaj na prvi pogled gre za nemogoč projekt, vsaj če fenomenologijo razumemo husserlijansko, ker ta pač načelno izključuje vsakršno »naturalizacijo zavesti«, saj daje v oklepaj vsakršno razlikovanje med »osebami«, še zlasti pa vsako »tretjeosebno« gledanje na svet. Toma se seveda dobro zaveda te ovire, a sledi Vareli v njegovem poskusu naturalizacije fenomenologije.

Naturalizacijo fenomenologije naj bi se doseglo v procesu ovedenja nezvodljivo utelešene subjektivitete, po poti, ki jo je prvi začrtal že Merleau-Ponty v svoji fenomenologiji človekovega telesnega bivanja. Toma v svojih zaključkih kljub pohvalam nevrofenomenologiji zaradi njenih stremljenj po preseganju dualizma subjekta in objekta (kakor tudi dualizma med prvoosebni in tretjeosebni stališčem) ugotavlja, da nevrofenomenologija »težki problem« zavedanja zgolj »daje v oklepaj«, vendar dvomi, ali je za kognitivno znanost to lahko dovolj, saj ni gotov glede vprašanja, ali se lahko odpovemo »želji po nekakšni zunanji trdni točki, želji po usidranju trdnosti in urejenosti spoznanja izven zavesti, v materialni univerzum«. Potem se naveže na mojo idejo doživljajske perspektive kot nove, dodatne dimenzije narave poleg prostorsko-časovnih dimenzij. Dvomi tudi, ali je možno v vsakdanjem in znanstvenem svetu vzdrževati stalno držo fenomenološke redukcije, kar primerja z »razsvetljenim stanjem zavedanja«.

Tudi sam menim, da so nevrofenomenologija in podobne prvoosebne metode v kognitivni znanosti odprle nove poti raziskovanju človekovega doživljanja, ne le »subjektivnih fenomenov«, temveč raziskovanju tega, kako sploh je biti duševno-mentalno bitje. Strinjam se tudi z njegovimi pomisleki glede tega, da bi s temi metodami lahko razrešili »težki problem« vznika doživljajske perspektive v naravi. Misim, da se ta problem tu še celo zaostri, kajti kako naj drugače razložimo izvornost in spoznavno relevantnost fenomenološke drže kot tako, da ustreza neki ontološki, in ne le fenomenološki potencialnosti v naravi sami (o tem več v Ule, 2012, 2015b). Mislim, da ni problem le težavnost, morda nemožnost nenehnega vztrajanja v fenomenološki drži, temveč še bolj nevarnost iluzije, da je subjekt fenomenološke redukcije »posamični« subjekt, ki zgolj sam v sebi in sam zase opravlja ali ohranja fenomenološko držo. Lahko le ponovno opozarjam na Wittgensteinove (in druge) kritike tovrstnega metodološkega subjektivizma, ki pozablja na to, da so celo naša domnevno povsem »zasebna« doživljanja in uvidi globoko socialno posredovani in odvisni od sobivanja z drugimi ljudmi v okviru določene (človeške) oblike življenja (Ule, 2001).

Precej prispevkov na simpoziju in v tem zborniku se je lotilo razmerij med mojo oz. v splošnem analitično filozofijo in drugimi oblikami filozofije oz. mišljenja. Sem spadajo prispevek Bojana Žalca o Wittgensteinu in religioznem verovanju,

prispevek Jane Rošker o primerjalni filozofiji in univerzalni etiki, prispevek Cvetke Hedžet Tóth o razmerju med analitično filozofijo in družbeno-etično preobrazbo, prispevek Nijaza Ibrulja o epistemski družbenosti in kulturi ter prispevek Rajka Muršiča o antropologiji in filozofiji.

Bojan Žalec

Izr. prof. dr. Bojan Žalec sodi med moje nekoliko mlajše kolege, s katerimi sem vendarle že dolgo v filozofskem stiku in dialogu. Bojan sicer »pripada« krščanskemu (katoliškemu) občestvu, jaz k »laičnemu«, vendar naju to v najinih pogovorih do sedaj nikoli ni motilo, tako so bili najini dialogi vedno zanimivi in izzivalni za mišljenje. Bojan v svojem sestavku oriše Wittgensteinov pogled na religiozno vero kot posebno obliko življenja, ki jo zaznamuje poseben diskurz s sebi lastno slovnico. Za razumevanje verskih izjav moramo upoštevati temeljno razliko med »dejstvenimi« in »slovnimi« izjavami. Bojan meni, da prve dopuščajo možno napačnost in kritično rzpravo, druge pa ne, ker so izrazi temeljnih pravil dane verske slovnice, o katerih prepričan vernik ne dvomi, ampak po njih preprosto uravnava svoje življenje. Bojan meni, da Wittgensteinov pogled na verske izjave ne implicira nujno nerazrešljivega relativizma različnih verskih slik sveta in verskih slovnice, ker Wittgenstein dopušča »genealoški« pristop, ki upošteva implikacije določenih verskih slik na vedenje ljudi, zlasti na njihov vrednostni sistem. To je sicer zanimiva teza, ki pa jo težko podkrepimo z izrecnimi navedbami iz Wittgensteinovih del (to ugotavlja tudi Bojan), vendar dopuščam, da se ujema z osnovnim Wittgensteinovim »pragmatizmom«, ki bolj ceni načine jezikovne rabe v vsakdanjih življenjskih praksah ljudi, kot pa razglabljanja o metafizičnih, kaj šele o teoloških izjavah.

Bojan ob koncu svojega sestavka opozori na moj sestavek o Wittgensteinu in mistikini Terezi Avilski, kjer bolj izrecno obravnavam Wittgensteinov odnos do mistike v posebnem do krščanske mistike (Ule, 2016a). V tem sestavku sem se naslonil na delo Petra Tylerja o Terezi Avilski in Wittgensteinu (Tyler, 2011) ter podal še nekaj svojih misli o odnosu Wittgensteinove pretežno posredne in metaforične filozofske mistike in krščanske oz. religiozne mistike. Tyler opozarja npr. na pomembne podobnosti med Wittgensteinovo kognitivno-afektivno strategijo transformacije svojega življenjskega sveta, zato da bi razrešil »problem življenja« in podobno Terezino kognitivno-afektivno strategijo izstopanja posameznika iz samega sebe v presežnost, ki naj razreši človeško eksistencialno neodrešenost. Pri nobenem od njiju ni šlo za kako zavračanje sveta, temveč za radikalno spremembo njunega odnosa do sveta, predvsem do soljudi. Po Tylerju Wittgensteinov in Terezin govor o mističnem tudi ne sodi v njun izgrajen teoretski (npr. filozofski ali teološki) govor, temveč za nezglajen izraz njune radikalne etične naravnosti in prakse.

Kljub tem podobnostim se ne strinjam s tem, da bi lahko Wittgensteina opredelili za nakakšnega nekonfesionalnega nadaljevalca krščanske mistike, npr. takšne, kot jo je gojila Tereza Avilska, kajti podobne, morda še močnejše vzporednice med Wittgensteinovo

etično naravnano hojo po robu izrekljivosti lahko najdemo med drugimi mističnimi tradicijami, npr. v zen budizmu, sufizmu in hasidizmu. Ne moremo sklepati, da bi lahko zaradi teh podobnosti Wittgensteinovo filozofsko mistiko šteli za nadaljevalko budiščične ali kake druge mistične tradicije. Seveda to odpira vprašanje o legitimnosti govora o nad- ali nekonfesionalni mistiki (tak govor sicer Tyler zavrača), vendar brez kakega naivnega psihologiziranja ali ontologiziranja »mističnih stanj«.

Bojan v svojem sestavku ugotavlja, da je Wittgenstein zavračal vsak poskus znanstvene ali filozofsko-teoretske obrambe ali kritike religioznih življenjskih svetov, vendar je morda dopuščal analizo etičnih implikacij kake religiozne ali mitološke »slike sveta«, tako da je možen smiseln razgovor med različnimi govoricami, ki pripadajo različnim življenjskim oblikam, ob pogoju, da razlikujemo med dejstvenimi in slovničnimi propozicijami, ki nastopajo v govoricah. S to domnevo se strinjam, vendar opozarjam, da vsak tak razgovor implicira, da udeleženci v njem zmorejo vsaj začasno »dati v oklepaj« svoje konfesionalno pogojene nedvomnosti (verske gotovosti) in se znati pogledati z nekega širšega (ne pa nujno tudi višjega) gledišča, morda z gledišča univerzalneje človeške »oblike življenja«, na katero je včasih namignil Wittgenstein. Žal nam Wittgenstein o tem gledišču ni pustil kaj več kot le nekaj dragocenih namigov, npr. v paragrafu 241 iz *Filozofskih raziskav*, kjer ugotavlja, da ljudje *soglašajo v jeziku*, ne v mnenjih ali prepričanjih, in to je »soglasje življenjske oblike«. Wittgenstein podobno govori o tem, da so pojavi upanja modifikacije zapletene oblike življenja, ki pozna govor (Wittgenstein, 2009: 191). »Ujemanje v jeziku« tu najbrž pomeni, da ljudje kot govoreča bitja lahko razumemo lastno početje in početje drugih ljudi, namreč kot početje, ki nam nekaj sporoča o občutjih in namerah ljudi. Če nekdo npr. zaradi svoje konfesionalne ozkosti ne dopusti niti tega, da lahko ima nekdo z drugačno konfesijo glede česa prav in on sam morda glede česa neprav, potem tvega zavračanje univerzalne človeške življenjske oblike in s tem zavračanje lastne in tuje človeškosti. Tu pa gre že za nekaj več kot le za medsebojno toleranco in toleranco do različnosti, namreč za *dopuščanje individualne in kolektivne preobrazbe, metanoje*, ki dela svet in nas same za bolj človečne, ne le človeške.

Jana Rošker

S prof. dr. Jano Rošker sem že dlje časa v nenehnem dialogu, ki občasno prehaja kar v najino skupno razmišljanje o možnosti in oblikah komparativne filozofije. Predvsem naju zanima komparacija filozofij, ki so se razvijale v kontekstu t. i. zahodne civilizacije in kulture, ter filozofij, ki so se razvijale v kontekstu kitajske civilizacije in kulture. Jana je pri tem preprosto moja nepogrešljiva filozofska sogovornica in seveda dobra prijateljica.

Kar se tiče komparacije »zahodne« in »kitajske« filozofije, me zanimajo zlasti pojmovno in metodološko izdelane filozofske tradicije, kot je npr. analitična filozofija na Zahodu ter stara in nova konfucijanska filozofija na Kitajskem. Jana je za svoje izhodišče vzela moj prispevek v reviji *Ars & Humanitas*, v katerem pišem o pomenu konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu (Ule, 2016b).

Ta sestavek je pravzaprav neke vrste zaključek serije mojih prispevkov na temo sinteze človečnosti in razumnosti, ki sem jih predstavil na raznih komparativnih filozofskih simpozijih in nekatere od teh objavil v raznih revijah (Ule, 2009b, 2016b).

Zaradi obsežnosti obravnavane problematike se moram zopet omejiti na tiste segmente Janine poglobljene razprave o primerjalni filozofiji in univerzalni etiki, ki me neposredno nagovarjajo. Najprej se strinjam z Janinim dopolnilom o dinamičnem in holističnem pomenu temeljne strukture (*li*) v kitajski filozofiji, a mislim, da sem ta pomen tudi sam implicitno povzel, ko sem pisal o pretežno holističnem pojmovanju razumnosti v kitajski filozofski tradiciji. Vesel sem tudi Janine kratke predstavitve filozofske misli sodobnega konfucijanstva Mou Zongsana, ki je podobno kot jaz kritiziral Kantovo razdvajanje etike in zadovoljstva (sreče), le da jaz ne predpostavljam kakega noumenalnega moralnega sebstva (ali moralne substance) kot Mou. »Zaenkrat« mi zadošča domneva, da se dejanska moralnost in dejanska razumnost spontano pojavita na ozadju dinamične medigre med našim stremljenjem po samorealizaciji in našim moralnim stremljenjem. Jana je kot osrednjo tezo mojega prispevka v reviji *Ars & Humanitas* izpostavila tezo, da je razvoj dveh različnih kultur – evropske (ali zahodne) in kitajske – ustvaril razcep med dvema etičnima perspektivama, ki sta vsaka zase potencialno nevarni. Pri tem naj bi šlo za razcep med dostojanstvom posameznika brez vrlin na eni in osebnimi vrtilinami brez dostojanstva posameznika na drugi strani. Jana se sicer v marsičem strinja z menoj, vendar kritično opozarja na past esencializma in pretiranega posploševanja. Meni, da sem pretiral s pripisovanjem pretežno instrumentalne racionalnosti evro-ameriški etiki ter pretežno holistično naravnane racionalnosti kitajski (konfucijanski) etiki. Prav tako naj bi pretiral s pripisovanjem spoštovanja dostojanstva vsakega posameznika evro-ameriški etiki in pripisovanjem spoštovanja le do elite moralno izpopolnjenih posameznikov kitajski (konfucijanski) etiki. Moram poudariti, da nisem delal posplošitev ali bistev »zahodne« oz. »kitajske« etike, temveč sem z navedeno razliko webrovsko naznačil idealtipa, ki podajata izstopajoče značilnosti obeh etik. Seveda se zavedam, da so tovrstni idealtipi lahko le nekoliko prikriti »zahodnjaški« stereotipi, ne pa objektivne ugotovitve o stanju stvari.

Vendar poudarjam, da nikakor ne mislim, da v »zahodni« etiki ne bi mogli najti primerov holistične racionalnosti ali elitističnega gledanja na vrednost posameznika, ali da podobno v »kitajski« etiki ne bi mogli najti primerov instrumentalne racionalnosti ali spoštovanja vsakega posameznika kot človeka. Seveda, nastopa oboje in Jana je dobro ugotovila nekaj primerov. Vendar pa se mi zdi, da tiste značilnosti, ki so (žal) doslej bile gonila družbenega in kulturnega razvoja na Zahodu oz. na Kitajskem, precej ustrezajo navedenim idealtipom, in zato preti nevarnosti zahajanja v ekstreme, kot je gojenje dostojanstva brez vrline in vrlosti brez dostojanstva. Prvi ekstrem teži k moralni izsušenosti posameznika, drugi k moralnemu in socialnemu elitizmu. Seveda se zavzemam za preseganje obeh ekstremov, kar (med drugim) pomeni prav sintezo človečnosti in razumnosti, o kateri sem pisal v svojih sestavkih na »kitajske« teme.

Cvetka Hedžet Tóth

Na temo možne preobrazbe človeških življenjskih oblik, tudi temeljne – diskurzivne – človeške oblike se v svojem prispevku naslavlja tudi prof. dr. Cvetka Hedžet Tóth, še ena moja dolgoletna kolegica, s katero sva preživela vse mogoče, od najinega precej donkihotskega udejstvovanja v slovenskem študentskem gibanju v sedemdesetih, skupnih začetkov najinega poklicnega delovanja na Oddelku za filozofijo FF UL in skupnega preživljanja številnih »reform« študija filozofije do zadnje, še ne povsem končane bitke za ohranitev enotnega oddelka za filozofijo. To dogajanje so spremljali najini pogovori o najrazličnejših temah, tudi o tej, ki jo implicitno zastavlja v svojem sestavku, namreč kakšna je vrednost in pomenljivost sodobne »analitične filozofije« za »kontinentalno filozofijo«, pa o tem, ali analitična filozofija lahko deluje družbeno pomenljivo in emancipatorno, in ali morda nosi kak utopični zastavek. Zdi se, da si je na ta vprašanja Cvetka pozitivno odgovorila kar sama, in sicer z navezovanjem na filozofsko misel Richarda Rortyja, ki je zgledno povezoval dediščino analitične filozofije, ameriškega pragmatizma in družbeno kritiko s transformacijsko agendo filozofije.

Cvetka navaja pomemben Rortyjeve citat, v katerem le-ta v analitični filozofiji presenetljivo ugotavlja izjemne preobrazbene zmožnosti. Ugotavlja, kako ta filozofija povezuje Hegla z Wittgensteinom, Sellarsom, Davidsonom po eni in Heideggerja, Foucaulta ter Derridaja po drugi strani, ob tem pa opušča teološko-metafizično navlako, ki vrši avtoriteto na ljudmi. Pomemben je Rortyjeve stavek, da naj določene institucije, ki smo jih podedovali od Grkov, raje zrušimo in zamenjamo, kot da bi jih skušali sistematizirati. To je po njegovem prepričanju »zgodba«, ki je sicer ateistična, vendar ima etično-religiozno vsebino v Kierkegaardovem smislu. Moram reči, da kljub mojemu velikemu zanimanju za številne avtorje in filozofije, ki jih je tu omenjal Rorty, ne razumem prav dobro, kje v analitični filozofiji lahko najdemo tak preobrazbeni potencial. Seveda bi bilo zelo dobro, če bi to bilo res, ampak o tem resno dvomim, čeprav mi je Rortyjevo zavzemanje za transformativno analitično filozofijo sicer blizu in po svojih močeh tudi sam skušam gojiti neke vrste »transformativno« filozofijo. A se obenem povsem zavedam resnih omejitev vsakega tovrstnega »podjetja«. To pa zato, ker kak stvaren preobrazbeni potencial po mojem mnenju tiči le v družbenih praksah in gibanjih, ki »ukinjajo sedanje stanje«, ne pa v katerih koli teorijah. Seveda lahko kaka teorija (začasno) postane pomembna duhovna sestavina preobrazbenih praks in gibanj, vendar teorija ni sam »živi duh«, ki premika ali ruši meje ter odpira nove prostore in načine bivanja. Lahko pa se sprašujemo o tem, katere teorije ali filozofije so dobri kandidati za to, da postanejo pomembna duhovna sestavina preobrazbenih praks in gibanj ter v tem okviru o preobrazbenem potencialu analitične filozofije. Rorty nam žal ni dovolj pojasnil, kje vse v sodobni analitični filozofiji vidi ta preobrazbeni potencial, zdi pa se, da ga vidi v povezavi med Deweyevo etično koncepcijo pragmatizma, boju za družbeno pravičnost in kritično jezikovno in konceptualno analizo metafizičnih in ideoloških konstruktov.

A pri tem mi ni jasno, kaj sintagma »analitična filozofija« pravzaprav danes pomeni, niti kaj pomeni Rortyju. Sam sebe npr. ne štejem za »analitičnega filozofa«, pač pa za filozofa, ki kolikor je le mogoče sistematično goji in uporablja razna sredstva filozofske analize: logično in semantično analizo, konceptualno analizo pa tudi analizo diskurzov. Vendar te metode analize niso edine, ki jih poznam in upoštevam, tako npr. »po potrebi« upoštevam tudi mentalne modele in jezikovne igre, pa prvoosebno raziskovanje ipd. Kolikor poznam svoje filozofske kolege doma in po svetu, večinoma sprejemajo tak pogled na filozofsko metodo in ne ljubijo pretirano oznak, kot so »analitična«, »fenomenološka«, »kontinentalna« ipd. filozofija, ker so to večinoma neupravičene generalizacije, ki so slepe za morje pomembnih odtenkov in razlikovanj v polju sodobne filozofije. A pomembno za vsakega filozofa je, koliko zna kot kritično misleč intelektualec uporabljati svoj um, in sicer tako, da prispeva k splošnemu dobremu, morda tudi za novo uglašnost subjekta in objekta, o čemer je pisal Kocbek in ga navaja Cvetka ob zaključku svojega prispevka.

Nijaz Ibrulj

Temo, ki jo je zastavila prof. dr. Tóth, namreč kako naj (če sploh lahko) sodobna filozofija postane družbeno in eksistencialno transformatorno relevantna, s »svoje strani« pomembno nadaljuje in dopolnjuje Nijaz Ibrulj s svojim prispevkom o epistemski družbenosti in epistemski kulturi. Prof. dr. Nijaz Ibrulj je prav tako moj dolgoletni dober znanec in filozofski kolega iz BiH, ki se ukvarja s filozofsko logiko in filozofijo jezika. Spoznala sva se že pred vojno v BiH na raznih filozofskih simpozijih v BiH in v Sloveniji, veliko sva razpravljala o temah njegovega doktorata. Med vojno v BiH se je obrnil name za pomoč in sem mu skušal pomagati po svojih močeh. Med vojno je le uspel nekako rešiti svoje življenje, po vojni je večkrat prišel v Slovenijo, nekaj časa je tudi poučeval filozofijo logike na Univerzi v Kopru. Potem je dobil svojo stalno zaposlitev na Filozofski fakulteti Univerze v Sarajevu. Filozofsko naju povezuje predvsem zanimanje za povezovanje sodobne analitične filozofije in filozofske dialektike. Moram reči, da je njegov prispevek mestoma globoko oseben in me je zelo ganil. Obenem me je s svojo osebno izpovednostjo vznemiril tudi Nijazev precej »temačen« pogled na usodo in prihodnost humanistike v sodobnem svetu.

Nijaz v svojem prispevku meni in tudi vsem bralcem najprej zastavlja nekaj temeljnih vprašanj:

- Kaj je podlaga našemu odločanju tedaj, ko se odločamo kot osebnosti in moramo med posledice svojih odločitev všteti tudi svojo lastno usodo in sociokulturno identiteto?
- Kaj nas lahko logika nauči o svetu in česa nas ne more naučiti, še posebno če upoštevamo, da je svet paralelno distribuirana množina »vse-enega«, ne pa le logičen, le faktičen, le etičen ali le estetičen?
- Kako se izogniti sofističnemu tekmovanju med epistemsko objektivno resnico in sfero logične ali faktične resnice in neresnice, kjer se zdi, da je ta sfera vedno kakšen korak pred nami, tekmovalci?

- Kako naj humanistika ubeži »koncentracijskemu taborišču« omejenih disciplin (arnosti), izoliranih od dejanskega življenja, v katerega je ogradila sama sebe?

Na tem mestu ne morem dati relevantnih odgovorov na gornja težavna vprašanja, zato se omejujem le na par »skiciranih« odgovorov. Na prvo vprašanje lahko odgovorim le tako, da ni mogoča generalizirana rešitev, ker je vsaka osebnostno in identitetno relevantna odločitvena situacija kontekstualno specifična. Vsekakor bi moral tedaj »pozabiti« na vse teorije in domneve ter se nasloniti na tisto, kar predstavlja moja »moralno hrbtenico«, pri čemer le upam, da bi jo uspel ohraniti vpricho grozečega naraščanja vsakovrstnih »alternativnih« dejstev in »alternativnih vrednot«.

Kot odgovor na drugo vprašanje lahko rečem, da je treba razlikovati med strogo formalno logiko kot znanostjo in logiko v širšem smislu, npr. disciplino racionalne argumentacije ali filozofsko logiko ipd. Formalna logika nas ne nauči ničesar o izkustvenem svetu, ker se pač giblje v »sferi« logičnih nujnosti in logičnih protislovij, ki veljajo v vsakem možnem svetu ali pa v nobenem. Nauči nas kvečjemu nekaj o nujnih pogojih deduktivnega sklepanja v različnih teorijskih sistemih. A disciplina racionalnega argumentiranja pa tudi filozofska logika nas lahko kaj naučita tudi o svetu, npr. o tem, kako pametno voditi razpravo, kako ocenjevati informacije, ki so nam na voljo, kako oblikovati pametne razlage pojavov ali razloge dejanj ipd. (o tem več v Ule, 2008k, 2009). Četudi svet ni le svet nujnih resnic (ali neresnic) pa tudi ne zgolj svet čistih kontigentnih dejstev, je problematična vse-enost kontigenc in nujnosti, ki terja natančno logično analizo naših pojmov in izjav o njem, da lahko razločimo bistvo od nebistva.

V odgovoru na tretje vprašanje lahko na kratko rečem le to, da se ne smemo spustiti v kako tekmovanje s sfero »večno ubežnih« resnic ali neresnic, raje ostajajmo tu in zdaj, bodimo zadovoljni s »plavanjem« v reki resničenja, niti predaleč od vrtincev brega (območju kaotičnih kontigenc) niti preblizu premočnemu toku v sredini (v območju »čiste stvarnosti«, ki jo lahko kvečjemu uzremo, ne pa opišemo) (Ule, 2001).

In končno – na četrto vprašanje ne morem dati nobenega določnega odgovora. Lahko le izrazim svoje upanje, da bo naraščanje svetovne krize pravočasno opozorilo vsaj nekatere »humaniste«, namreč na samomorilsko nevarnost samoomejujočega »disciplin(a)-iranja«, tako da se bodo pripravljene soočiti z dejanskim življenjem, tj. z dejanskimi eksistenčnimi in eksistencialnimi problemi ljudi okoli nas. Nijaz v zaključku meni, da je treba ljudem povrniti upanje v umsko prakso, epistemsko družbenost in epistemsko kulturo. Toda vprašanje je, kako to doseči. Zgolj s poučevanjem ljudi o »transcendentalnih pogojih umnega življenja« ipd., torej filozofskih leporekih, gotovo ne, morda bi za začetek zadoščal že bolj odkrit pogovor o tem, kar nam je resnično vredno in pomembno, ter o tem, kako lahko človek potrdi ali zanika lastno človečnost.

Rajko Muršič

Prof. dr. Rajko Muršič se v svojem prispevku sprašuje o možnosti vsečloveške oz. neprovincionalne filozofije, ki bi lahko bila osnova za poglobljen filozofski premislek antropoloških spoznanj. Rajka poznam že od njegovih študentskih let, ko je pri meni poslušal predavanja iz filozofije in teorije znanosti. Že od tedaj ga spremlja vprašanje o filozofski podlagi ali okviru antropologije. Z njim sem imel precej zanimivih pogovorov na antropološko-filozofske teme. No, tudi mene antropologija zelo zanima, tudi sam sem se po malem spustil v njene vode (ko sem se ukvarjal z določenimi temami iz indijskih in kitajskih religiozno-kulturnih tradicij), a to je bilo daleč od sistematičnega študija antropologije. Kljub temu se tudi meni zdijo vprašanja, ki jih odpira Rajko, zelo tehtna in pomembna. Zelo se strinjam s potrebo po preseganju zahodnjaške arogance, ki zviška gleda na ne-zahodne kulture in družbe kot na »narazvite«, »primitivne«, »predmoderne« ipd. Rajko govori o zahodnjaškem duhovnem provincializmu, ki svoje »lokalne« značilnosti nekritično posplošuje na vse človeštvo, dejansko pa se po vsej sili trudi ostajati v mejah »svojega« sveta in »svoje« pojmovnosti. Rajko za začetek gradnje resnično vsečloveške filozofije predlaga filozofski premislek poglavitnih modelov in načinov razmišljanja vseh ljudi na tem planetu, še bolj konkretno pa analizo mitološkega in animističnega mišljenja ter iskanje morebitnih skupnih značilnosti in struktur tovrstnega mišljenja. Ugotavlja pa, da je večina »antropoloških« filozofov kritičnih do epistemologije in analitične filozofije, bolj so dovzetni za ontološke premisleke. Gre za vprašanje pomena raznih »resničnosti«, v katerih živijo, in vanje ne zgolj verjamejo razna ljudstva in ljudje različnih kultur. Te resničnosti so vsaj fenomenološko gledano močno različne od tiste resničnosti, ki se nam zahodnjakom zdi univerzalna in celo edino možna. To vprašanje je dejansko zelo pomembno in seveda tudi izzivalno, saj če vzamemo pluralizem resničnosti resno, to močno maje naš zahodnjaški domnevno univerzalen ter edini možen pogled na svet in tudi naš način življenja. Rajko v svojem sestavku navaja še nekaj drugih pomembnih vprašanj, ki so podobno relevantna tako za antropologe kot za filozofe, npr. razne načine doživljanja sveta in vitalizma, pa upoštevanje raznih vrednotnih in moralnih sistemov brez moralnega relativizma, »dekolonizacijo Zahoda«, vendar se mi zdi ontološko vprašanje najbolj izzivalno. Skeptičen pa sem do zavračanja epistemologije, kajti dojemanje kake resničnosti *eo ipso* implicira tudi ustrezne načine spoznavanja oz. tolmačenja fenomenov ali predmetnosti, ki »nastopajo« v tej resničnosti (Ule, 2001). Seveda to ne pomeni, da sodobno analitično epistemologijo priznavam kot nedvomno univerzalno, saj to implicira prepričanje v univerzalnost zahodnjaškega dojemanja sveta kot podobno univerzalnega, kar tudi sam zavračam. Vendar pa se mi zastavlja vprašanje, po kakšnih merilih lahko presojamo ali primerjamo različne resničnosti. Ali obstajajo kake »ontološke« (bolje »ontične«) konstante? V kakšnem teoretsko-konceptualnem jeziku bi lahko opisovali te resničnosti in te konstante, ne da bi zopet naivno predpostavili kako posebno dojemanje sveta kot univerzalno? Bi bil to morda kak formalni, matematični

podoben jezik, podobno kot lahko različne fizikalne stvarnosti popišemo v relativno enotnem fizikalno-matematičnem jeziku? Nelson Goodman je npr. v svoji knjigi o načinih »izdelovanja svetov« podal formalni okvir za opis različnih svetov, celo medsebojno povsem neprimerljivih (Goodman, 1978). Vendar ta teorija po mojem mnenju vodi v preenostavni ontološki relativizem, od koder izhaja, da vsem svetovom ni prav ničesar skupnega in pač vsaka kultura ali celo jezik živi svoj svet, ki je bolj ali manj primerljiv z drugimi svetovi. Vsaj po mojem mnenju je ustrežnejša teorija relativnega realizma Alvin Goldmana, po kateri ljudje formuliramo različne jezike, teorije, koncepte, podobe, s katerimi se na razne načine nanašamo na realnost, pri čemer se nekateri segmenti teh jezikov, teorij itd. bolj, drugi pa manj »prilegajo« (*fitting*) realnosti, podobno kot imamo različna oblačila (ali dele oblačil), ki se nam vendarle lahko bolj ali manj prilegajo (ali sploh ne) (Goldman, 1986). Prileganje in neprileganje kake izjave realnosti je za Goldmana glavno merilo njene resnice oz. neresnice. Pri tem zanj ni nobene dokončne ali popolne resnice oz. neresnice, so le delne resnice ali neresnice. Tako imamo lahko delni realizem kljub množici jezikovno, konceptualno, teorijsko različnih svetov, v katerih živimo, delujemo in mislimo. To se mi zdi precej ploden začetni zastavek tudi za sodobno antropologijo, ne le za filozofijo ali teorijo znanosti (o tem več v Ule, 2001, 2004).

Literatura

- Balzer, W., Moulines, U., Sneed, J. (1977). *An Architectonic for Science: The Structuralist Program*. Dordrecht: Reidel.
- Goldman, A. L. (1986). *Epistemology and Cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Goodman, N. (1978). *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- Stegmüller, W. (1979). *The Structuralist View of Theories*. Berlin, New York: Springer.
- Tyler, P. (2011). *The Return of the Mystical: Ludwig Wittgenstein, Theresa Avila and the Christian Mystical Tradition*. New York: Continuum.
- Ule, A. (1982). *Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Ule, A. (1986). *Od filozofije k znanosti in nazaj*. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Ule, A. (1990). *Filozofija Ludwiga Wittgensteina*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A. (1997). *Operationen und Regeln bei Wittgenstein. Vom logischen Raum zum Regelraum*. Frankfurt/M: Peter Lang.
- Ule, A. (1992). *Sodobne teorije znanosti*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (1996). *Znanje, znanost in stvarnost*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2001). *Logos spoznanja: osnove spoznavne teorije*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Ule, A. (2002). »Kako lahko apliciramo matematiko na svet?« *Filozofski vestnik*, 23 (1), str. 25–51.
- Ule, A. (2004). *Dosegljivost resnice*. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Ule, A., Primorac, Z. (2005). »Pojava i uloga kompleksa u nekim tvrdnjama Galilea Galileija«. *Prolegomena*, 4 (1), str. 3–28.

- Ule, A. (2006). *Znanost, družba, vrednote*. Maribor: Aristej.
- Ule, A. (2008a). *Circles of Analysis: Essays on Logic, Mind and Knowledge*. Wien, Berlin: LIT.
- Ule, A. (2008b). »Development of logical form«. V Ule, A. (2008a), str. 23–45.
- Ule, A. (2008c). »Frege and the concept of logical analysis«. V Ule, A. (2008a), str. 46–59.
- Ule, A. (2008d). »The *sorites* paradox and the change of language games«. V Ule, A. (2008a), str. 60–79.
- Ule, A. (2008e). »Modal logic of process-realization«. V Ule, A. (2008a), str. 80–105.
- Ule, A. (2008f). »Wittgenstein's world«. V A. Ule (2008a), str. 106–117.
- Ule, A. (2008g). »Scepticism and certainty in rule-following«. V Ule, A. (2008a), str. 206–229.
- Ule, A. (2008h). »Scepticism, context, and modal reasoning«. V Ule, A. (2008a), str. 230–253.
- Ule, A. (2008i). »Knowledge attributed to collectives«. V Ule, A. (2008a), str. 273–287.
- Ule, A. (2008j). »Implicit and explicit knowledge of individuals and groups«. V Ule, A. (2008a), str. 288–299.
- Ule, A. (2008k). »Rationality and ethical principles in practical reasoning.« V Ule, A. (2008a), str. 254–272.
- Ule, A. (2008l): »Consciousness as process and experiential dimension«. V Ule, A. (2008a), str. 159–175.
- Ule, A. (2009a). »Science on the path towards new horizons and beyond«. V E. Žerovnik, O. Markič, A. Ule (2009), str. ix–xxxi.
- Ule, A. (2009b). »The virtues of human-heartedness (ren) and personal dignity (dignitas personalis) in the globalized world«. V Pušič, R. (ur.). *Moderna Kina i njena tradicija: zbornik radova međunarodne sinološke konferencije*, Beograd: Filološki fakultet, str. 149–164.
- Ule, A. 2009. »Meje argumentacije in razlage v etičnih in političnih razpravah«. V Flajšman, B. (ur.), *O argumentaciji in retoriki v političnem in javnem prostoru*, (Zbornik referatov in razprav, 2009, št. 4), Ljubljana: Državni svet RS, str. 49–54.
- Ule, A. (2010): »The concept of spirit: A critical re-conceptualization of a metaphysical category«. V: Primorac, Z. (ur.), *Suvremena znanost i vjera*, Mostar-Ljubljana, Sveučilište Mostar, Univerza v Ljubljani, str. 85–112.
- Ule, A. (2011). »O kvantnomehanskih modelih zavesti.« *Poligrafi*, 16 (63–4), str. 33–98.
- Ule, A. (2012). »Mind in physical reality, its potentiality and actuality.« V Uršič, M., Markič, O., Ule, A, *Mind in Nature: From Science to Philosophy*, New York: Nova, str. 129–214.
- Ule, A. (2013). »Ule, A. (2013). »Razumni govor in mistični molk«. V Vörös, S. (ur.), *Mistika in misel*, *Poligrafi* 18 (71–72), str. 67–91.
- Ule, A. (2015a). »Consciousness, Mind, and Spirit: Three Levels of Human Cognition«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 488–500. Dosegljivo na: <http://indecs.eu/2015/indecs2015-pp488-500.pdf>. [12. 12. 2017]
- Ule, A. (2015b). »Some Reflections on the Possibility of Naturalizing the Mind«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 501–510. Dosegljivo na: <http://indecs.eu/2015/indecs2015-pp501-510.pdf>. [12. 12. 2017]
- Ule, A. (2016a). »Wittgenstein in Tereza Avilska«. *Apokalipsa*, št. 201–202, str. 95–110.
- Ule, A. (2016b). »Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu«. *Ars & Humanitas*, 2016 (1), str. 1–10.

- Ule, A. (2017). »Mental Models in Scientific Work«. V Borstner, B., Gartner, S. (ur.), *Thought Experiments between Nature and Society: A Festschrift for Nenad Mišćević*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, str. 219–233.
- Ule, A., Hozjan, S. (1998). »Sokalova potegavščina«. *Analiza*, 2 (1), str. 108–125.
- Ule, A., Primorac, Z. (2006). »Mjesto i uloga metafora i analogija u kompleksnom i pojmovnom mišljenju«. *Prolegomena*, 5 (1), str. 29–51.
- Ule, A., Primorac, Z. (2007). »Gravitacija kao kompleks u pojmovnoj strukturi Newtonove fizike«. *Mostariensia, Časopis za humanističke znanosti*, 25 (Mostar: Sveučilište u Mostaru), str. 3–28.
- Ule, A., Primorac, Z. (2008). »Paradigma i kompleksno mišljenje 1«. *HUM Časopis Filozofskog fakulteta*, 4, str. 125–144.
- Ule, A., Primorac, Z. (2009). »Paradigma i kompleksno mišljenje 2«. *HUM Časopis Filozofskog fakulteta*, 5, str. 164–188.
- Ule, A., Varga v. Kibéd, M. (2008). »The unity of logic, ethics, and aesthetics as the transcendental unity of the *Tractatus*. V Ule, A. (2008a), str. 118–130.
- Ule, A., Varga v. Kibéd, M. (2015): »Conversation about the concept of spirit«. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 13 (4), str. 558–568. Dosegljivo na: <http://indecs.eu/2015/indecs2015-pp558-568.pdf>. [12. 12. 2017]
- Uršič, M., Markič, O., Ule, A. (2012). *Mind in Nature: From Science to Philosophy*. New York, Nova Science Publ.
- Wittgenstein, L. (1976). *Filozofsko logični traktat*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Wittgenstein, L. (2005). *Kultura in vrednota: mešani zapiski*. Ljubljana: Študentska založba.
- Wittgenstein, L. (2009). *Filozofske raziskave*. Ljubljana: Krtina.
- Žerovnik, E., Markič O, Ule, A. (ur.) (2009). *Philosophical Insights About Modern Science*. New York: Nova Science Publ.

Izbrana bibliografija red. prof. dr. Andreja Uleta

Ana Mehle in Mateja Krajc

Bibliografija je razdeljena na pet enot:

**SAMOSTOJNE PUBLIKACIJE,
ČLANKI IN RAZPRAVE,
DOKTORATI,
UREDNIŠKO DELO.**

Znotraj posameznih skupin so dela razporejena časovno, znotraj posameznih let pa abecedno. Naslovi in podnaslovi samostojnih publikacij prof. Uleta so tiskani krepko, naslovi serijskih publikacij in zbornikov, v katerih je objavljala svoje članke in razprave, so pisani v kurzivi. Opombe stojijo v novi vrsti v pomanjšani pisavi. V zadnji vrstici posameznega bibliografskega zapisa so gesla, ki vsebinsko opredelijo posamezno publikacijo. Bibliografija se izteče v predmetno kazalo. Avtorici sta pripravili izbrano bibliografijo v sodelovanju s prof. Uletom, upoštevajoč njegov izbor.

Bibliografija nam pripoveduje življenjsko zgodbo tega izrednega filozofa in znanstvenika, poznavalca tako eksaktno podkrepljene, empirične in kognitivne tradicije kot tudi magične, duhovne naravnosti vzhodnih mislecev. Njegova filozofska drža je skromna. Njegovo življenje in bitje je poduhovljena človečnost oziroma človečni duh.

SAMOSTOJNE PUBLIKACIJE

1974

1. **Sintetičnost in analitičnost kot problem filozofije od Platona do Kanta : magistrska naloga.** Ljubljana : [A. Ule] 1974. 190 str., loč. pag.
Bibliografija: Str. 388-390
sintetičnost, analitičnost, spoznanje a priori, platonska dialektika, transcendentalna metoda
2. **Zgodovina logike na Slovenskem.** Ljubljana : Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi 1974. 145 str.
zgodovina logike, Slovenija, Markičeva algebrska logika, silogistična algebra, Vebrova kritika Markiča

1976

3. **Zgodovina slovenske logike : II. del : gradivo.** Ljubljana : Inštitut za sociologijo in filozofijo 1976. 246 str.
zgodovina logike, učbeniki logike, pojem, sodba, stavek, sklep, znanstveno mišljenje

1979

4. **Osnovni filozofski problemi logike : Frege, Russell, Wittgenstein :** doktorska disertacija. Ljubljana: A. Ule 1979. XV f., 505 str.
Bibliografija: str. 495-505
zgodovina logike, formalna logika, Fregejeva logika, Russellov logicizem, Wittgensteinov logični transcendentalizem

1982

5. **Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike.** Ljubljana : Cankarjeva založba 1982. 496 str. (Misel in čas)
Bibliografija: str. 475-485
razvoj logike, logična analiza, argument, predikatna funkcija, logicizem, logični atomizem, meje jezika

1986

6. **Od filozofije k znanosti in nazaj.** Ljubljana : Državna založba Slovenije 1986. 251 str. (Episteme)
Bibliografija: str. 247-251
filozofija, znanost, analitično-sintetična metoda, spoznanje a priori, teorijski holizem, relativni realizem znanosti

1987

7. **Razvoj znanosti z vidika "strukturalne teorije" znanosti. I. del, Teorijski termini in struktura znanstvene teorije : letno poročilo 1987.** Ljubljana : RSS 1987. 37 str. (Znanost o znanosti)
znanstvena teorija, teorijski termin, Ramseyev stavek teorije, modeli, potencialni modeli, empirični modeli

1988

8. **Razvoj znanosti z vidika "strukturalne teorije" znanosti. II. del, Kinematika razvoja znanstvenih teorij, medteorijske vezi ter teorijski kompleksi.** Ljubljana : Fakulteta za sociologijo, politične vede in novinarstvo, Raziskovalni inštitut 1988. 48 f. (Znanost o znanosti)
Bibliografija: f. 46-48. – Povzetek v slovenščini in nemščini
strukturalna teorija, teorijsko jedro, struktura modelov, medteorijske vezi, kinematika teorij

1989

9. **Razvoj znanosti z vidika "strukturalne teorije" znanosti. III. del, Redukcija teorij, znanstveni napredek, primeri rekonstrukcije znanstvenih teorij, realizem in instrumentalizem.** Ljubljana : RSS 1989. 65 f. (Znanost o znanosti)
strukturalna teorija, redukcija teorij, znanstveni napredek, strukturalna rekonstrukcija teorij, realizem, instrumentalizem

1990

10. **Dinamika razvoja znanstvenih teorij ter njeno računalniško modeliranje.** Ljubljana : RSS 1990. 53 str. (Znanost o znanosti)
znanstvena teorija, strukturalna teorija, struktura modelov, računalniški modeli teorij, računalniški modeli teorijskih sprememb
11. **Filozofija Ludwiga Wittgensteina : (od Traktata do Filozofskih raziskav).** Ljubljana : Znanstveni inštitut Filozofske fakultete 1990. 168 str. (Razprave Filozofske fakultete)
Bibliografija: str. 161-168. – Povzetek v nemščini
Wittgensteinova filozofija v Traktatu, jezik kot račun, jezikovna igra, sledenje pravilu, življenjska oblika, transcendentalno-praktično ozadje

1992

12. **Sodobne teorije znanosti.** Ljubljana : Znanstveno in publicistično središče 1992. 292 str. (Družboslovje ; 5)
Bibliografija: str. 283-289. – Povzetek v angleščini
teorija znanosti, vsakdanje znanje, znanstveno znanje, znanstvena razlaga, znanstveni zakoni, znanstvena teorija, strukturalna teorija, znanstveni realizem

1996

13. **Znanje, znanost in stvarnost.** Ljubljana : Znanstveno in publicistično središče 1996. 222 str. (Sophia ; 8)
Bibliografija: str. 215-222. – Povzetek v angleščini
pojem znanosti, znanstveno spoznanje, struktura znanstvenega znanja, znanstvena razlaga, znanost in stvarnost
14. **Znanost i realizam.** Zagreb : Hrvatsko filozofsko društvo 1996. 237 str. (Biblioteka Filozofska istraživanja ; 83)
pojem znanosti, znanstveno spoznanje, struktura znanstvenega znanja, znanstvena razlaga, znanost in stvarnost

1997

15. **Mali leksikon logike.** Ljubljana : Tehniška založba Slovenije 1997. 390 str.
Bibliografija: str. 387-390
logika, logični sklep, nujne zveze stavkov, silogizem, formalna logika, matematična logika
16. **Operationen und Regeln bei Wittgenstein : vom logischen Raum zum Regelraum.** Frankfurt am Main [etc.] : Lang 1997. 193 str.
Bibliografija: str. 183-187. – Kazalo
Wittgenstein, Ludwig, Tractatus, operacija, logični prostor, splošna forma stavka, jezik kot račun, sledenje pravilu, prostor pravil

2001

17. **Logos spoznanja : osnove spoznavne teorije.** Ljubljana : Znanstveno in publicistično središče 2001. 464 str. (Alfa ; 1)
Bibliografija: str. 447-452. – Kazali. – Povzetek v slovenščini in angleščini
spoznanje, spoznavna teorija, znanje in prepričanje, spoznavni viri, spoznanje a priori, skepticism

2004

18. **Dosegljivost resnice.** Ljubljana : Znanstveni inštitut Filozofske fakultete 2004. 310 str. (Razprave Filozofske fakultete)
Bibliografija: str. 298-305. – Kazalo. – Povzetek v angleščini
resnica, spoznanje, definicije resnice, merila resnice, teorije resnice, skepticism

2006

19. **Znanost, družba, vrednote.** Maribor : Aristej 2006. 343 str. (Dialogi ; 7)
Bibliografija: str. 334-343. – Kazali. – Povzetek v angleščini
znanost, znanstveno spoznanje, znanstvena razlaga, znanstvene metode, znanstvena teorija, družbena narava znanosti, znanost in etika

2008

20. **Circles of analysis : essays on logic, mind and knowledge.** Berlin : Lit ; London : Global, cop. 2008. 327 str. (Philosophie im Kontext ; 10)
Bibliografija: str. 299-314. – Kazali
logična forma, logična analiza, logični paradoksi, modalna logika procesov, Wittgensteinova filozofija, kognitivna znanost, komparativna filozofija, skepticizem, praktični sklep, kolektivno znanje

2012

21. **Mind in nature : from science to philosophy /** Marko Uršič, Olga Markič, Andrej Ule. New York : Nova Science, cop. 2012. 226 str. (World philosophy series)
Bibliografija: str. 201-213. – Kazalo
antropično načelo, emergenca in emanacija, računalniški modeli duha, otežena kognicija, mentalna vzročnost, procesni in neprocesni vidiki zavesti, potencialnost, doživljajska perspektiva, kvantnomehanski modeli zavesti

2014

22. **Znanost, društvo, vrijednosti.** Zagreb : Lara ; Ljubljana : Znanstvena založba Filozofske fakultete, 2014. 452 str.
Prevod dela: Znanost, družba, vrednote. – Bibliografija: str. 434-452. – Kazali. – Povzetek v angleščini
znanost, znanstveno spoznanje, znanstvena razlaga, znanstvene metode, znanstvena teorija, družbena narava znanosti, znanost in etika

ČLANKI IN RAZPRAVE

1970

23. Ob vprašanju ideologije. – *Tribuna* (Ljubljana) 19, 1970, št. 11, str. 13
ideologija, znanost, marksizem, kritična zavest, družbeno gibanje

1972

24. Dileme Carnapovega formalizma v članku "Empirizem, semantika in ontologija". – *Anthropos* (Ljubljana), 1972, št. 1-2, str. 153-161
neopozitivizem, empirizem, semantika, ontologija, analiza

1973

25. Vprašanje konkretnega. – *Anthropos* (Ljubljana), 1973, št. 1-4, str. 173-178
konkretno, abstraktno, Heglova dialektika, racionalnost konkretnega, človeškost

1974

26. Problem spoznanja pri Platonu. – *Problemi* (Ljubljana) 12, 1974, št. 140, str. 39-57
ideja, spoznanje a priori, dualizem, analiza, sinteza

1976

27. O temeljih marksistične teorije znanosti. – *Anthropos* (Ljubljana), 1976, št. 1-2, str. 23-46
Povzetek v slovenščini in angleščini
znanost kot produkcijska sila, splošno delo, ideologija, kritična znanost, znanost zgodovine
28. Problem analize in sinteze v Kantovi transcendentalni analitiki. – *Anthropos* (Ljubljana), 1976, št. 3-6, str. 171-200
Pričujoči spis je povzetek glavne teme magistrske naloge z naslovom Sintetičnost in analitičnost kot problem filozofije od Platona do Kanta. – Lj., 1974. – Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
analiza, sinteza, transcendentalna analitika, stvar po sebi, fenomen

1977

29. Dialektični momenti v "logiki raziskovanja" Karla Popperja in preseganje "analitične paradigme" znanosti v novejši zahodni "teoriji znanosti". – *Anthropos* (Ljubljana) 1977, št. 1-2, str. 67-83
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
logika raziskovanja, verifikacija, falzifikacija, analitična paradigma, dialektika
30. Možnosti in protislovja teorij družbene celote, ki temeljijo na teorijah informacijskih sistemov. – *Anthropos* (Ljubljana), 1977, št. 5-6, str. 101-130, 343-344
Povzetek v slovenščini in angleščini
Luhmanova sistemska teorija, Habermas, kritična teorija, informacijski sistem, informacija
31. Neiskazivo i transcendentalno u Vitgenštajnovem Traktatu. – *Theorija* (Beograd) 20, 1977, št. 3-4, str. 38-41
Wittgenstein, Ludwig, neizrekljivo, meje jezika, logična forma, transcendentalno

1978

32. Ali je možna "obča dialektika" kot resume filozofije. – *Humanizem in zakonitost revolucije*. Maribor 1978, str. 45-54
Marxova dialektika, filozofija, dialektična metoda, obča dialektika, humanizem

1979

33. Filozofska situacija Wittgensteinove analize jezika v obdobju "Traktata". – *Anthropos* (Ljubljana), 1979, št. 3-6, str. 215-238
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
stavek, stanje stvari, dejstva, logični prostor, svet, jezik
34. O kritiki Russellove teorije deskripcij. – *Problemi* (Ljubljana) 17, 1979, št. 184-186, str. 154-165
atomarni stavek, kompleks, dejstva, deskripcija, logična imena

1980

35. Aktualnost Aurobindove misli za sodobnega človeka. – Človeški cikel. Ljubljana 1980, str. 370-380 (Filozofska knjižnica ; 23)
Aurobindo, neohinduizem, vedánta, Sebstvo, kozmična evolucija, prežemanje duha in materije
36. Logika in fenomen zavestnosti. – *Anthropos* (Ljubljana), 1980, št. 4-6, str. 11-14
logika, fenomen zavestnosti, intencionalnost, psihofizična relacija, logični in psihološki subjekt

1981

37. Logika i povijest. – *Filozofska istraživanja* (Zagreb), 1981, št. 3, str. 35-39
logika, zgodovinskost mišljenja, logična forma, oblike sklepanja, logični sistem

1983

38. O teoriji in praksi. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 20, 1983, št. 12, str. 1700-1706
teorija, praksa, teze o Feuerbachu, teoretična praksa, znanost
39. Paradoksi modalnosti. – *Dometi* (Rijeka) 16, 1983, št. 5-6, str. 57-76
Bibliografija
modalna logika, Quinova kritika modalnosti, paradoksi modalnosti, identiteta in modalnost, deducto/de re modalnost
40. Znanost in družbena proizvodnja človeka. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 20, 1983, št. 2-3, str. 423-428
znanost, družbena proizvodnja človeka, znanost kot produkcijska sila, znanost kot splošno delo

1984

41. Analitična teorija znanosti kot racionalna rekonstrukcija znanosti in njenih preobrazb/ Slavko Hozjan, Andrej Ule. – *Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti*. Ljubljana 1984, str. 181-187 (Časopis za kritiko in znanost ; 64-65)
teorija znanosti, racionalna rekonstrukcija znanosti, razvoj znanosti, znanstvena paradigma, strukturalna teorija
42. O znanstveni pojasnitvi in ideološkem samoopravičenju. – *Struktura znanstvene paradigme in razvoj znanosti*. Ljubljana 1984, str. 121-179 (Časopis za kritiko znanosti ; 64-65)
Bibliografija
znanstvena pojasnitev, ideološko samoopravičenje, induktivna posplošitev, obrambe indukcije, znanstveni zakoni
43. Teorija znanstvene pojasnitve in arheologija. – *Arheo* (Ljubljana), 1984, št. 4, str. 15-25
Bibliografija
nova arheologija, znanstvena pojasnitev, deduktivna pojasnitev, induktivna pojasnitev, arheološka hipoteza, testiranje hipotez

1986

44. Kvantifikacijska interpretacija modalnosti in njena uporaba v analizi filozofskih argumentov. – *Dialogi* (Ljubljana) 22, 1986, št. 11
modalnost, modalna logika, kvantifikacijska interpretacija, filozofski argument, ontološki argument
45. The relativity of extensionality and intensionality. – *Acta analytica* (Ljubljana) 1, 1986, str. 83-97
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
ekstenzionalnost, intenzionalnost, kontekstualnost, modalna logika, nujna identiteta

1987

46. Kaj je racionalno v problemu “znanstvenega realizma”. – *Dialogi* (Ljubljana) 23, 1987, št. 7-8, str. 100-104
Bibliografija
znanstveni realizem, znanstveni antirealizem, referenca teorijskih terminov, znanstvena revolucija, kontinuiteta znanstvenih zakonov
47. O savremeni interpretaciji budističke logike. – *Kulture istoka* (Beograd) 4, 1987, št. 14, str. 34-39
Bibliografija
budistična logika, sklep, razlog, pozitivni in negativni primer, praznina
48. Znanost kot “splošno delo” in položaj univerze v “poznanstvenjenju” produkcije. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 24, 1987, št. 8-9, str. 1062-1068
Bibliografija
znanost, splošno delo, teorija in praksa, poznanstvenjenje produkcije, univerza

1988

49. Dialektika v znanostih in dialektika znanosti same. – *Filozofske teme*. Ljubljana 1988, str. 170-218
Marxovo razumevanje znanosti, zgodovinska dialektika, znanost, ideologija, protislovja kapitalizma, znanost kot splošno delo
50. Teorija, dejstva, vrednote. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 25, 1988, št. 11-12, str. 1561-1564
teorija, dejstva, vrednote, znanstveno znanje, znanstveni objektivizem
51. Wittgenstein's "world". – *Synthesis philosophica* (Zagreb) 3, 1988, št. 1, str. 141-148
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini, nemščini in francoščini
Wittgenstein, Ludwig, svet, jezik, dejstva, atomarnost, stvarnost, meje jezika

1989

52. Apsolutno kao predmet mišljenja i kontemplacije. – *Filozofska istraživanja* (Zagreb) 9, 1989, št. 1, str. 213-220
 Bibliografija. – Povzetek v nemščini
absolutno, mišljenje, kontemplacija, mistika, dokazi o bogu, spekulacija
53. Logika zena i zen logike. – *Kulture Istoka* (Beograd) 6, 1989, št. 19, str. 40-43
 Bibliografija
zen, koan, paradoks, govor in molk, praznina
54. Nekaj tez o odnosu znanosti in ideologije kot dveh fundamentalnih oblik "razlage". – *Anthropos* (Ljubljana) 20, 1989, št. 5-6, str. 11-16
znanost, ideologija, znanstvena razlaga, znanstvena hipoteza, psevdorazlaga
55. Pričakovanje o racionalnosti govorca. – *Anthropos* (Ljubljana) 20, 1989, št. 5-6, str. 267-270
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
racionalnost govorca, resničnostni pogoji, jezikovna kompetenca, interpretacija, življenjska oblika
56. Was wusste Kepler?. – *Acta analytica* (Ljubljana) 4, 1989, str. 115-123
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini
Keplerjevi planetni zakoni, baza znanja, racionalno izhajanje, resnično prepričanje, znanje in spekulacija
57. Wittgenstein über die Ursachen und Gründe der Handlungen. – *Acta analytica* (Ljubljana), 1989, str. 125-139
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini
vzrok, razlog, dejanje, namera, veriga razlogov

1990

58. Chomsky, Kripke, Wittgenstein. – *Anthropos* (Ljubljana) 22, 1990, št.3-4, str. 311-325
 Bibliografija
znanje jezika, sledenje pravilu, skepticizem, vrojena slovnica, globinska struktura

59. Narava in ljudje kot "soigralci" v igri življenja. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 27, 1990, št. 8-9, str. 1019-1023
Prispevek na posvetovanju "Ekosocializem - nov družbeno razvojni koncept", 12.in 13. oktobra v Mariboru
narava, človeški svet, igra življenja, človeško delo, ohranjanje narave
60. Nove paradigme v znanosti. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 27, 1990, št. 3-4, str. 440-447
filozofija znanosti, zgodovina znanosti, znanstvena revolucija, znanstvena paradigma, nove paradigme
61. O splošnosti in nujnosti naravnih zakonov. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 11, 1990, št. 2, str. 109-121
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in nemščini
zakonski stavek, zakonska splošnost, protidejstvenost, celota sveta, naravna nujnost
62. Weizsäckerov "holizam". – *Naučni skup Filozofija i nauka u modernom svijetu*. Sarajevo 1990, str. 49-54 (Posebna izdanja, Odjeljenje društvenih nauka, knj. 41, knj. 24)
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
Weizsäcker, Richard von, holizem, kvantna fizika, znanstveni realizem, transcendentalno
63. Znanje i vjerovanje kao filozofski problem. – *Filozofska istraživanja* (Zagreb) 9, 1990, št. 4, str. 1349-1356
Povzetek v nemščini
znanje, prepričanje, definicija znanja, spoznavni subjekt, resnica

1991

64. Development of logical form. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 12, 1991, št. 1, str. 215-224
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
logična forma, subjekt, predikat, argument, funkcija, kontekst razprave

1992

65. Logic and contemplation a Wittgensteinian approach. – *Europe – Inde – Postmodernité*. Paris 1992, str. 260-276
Opombe ob koncu besedila
Wittgenstein, Ludwig, Nagarjuna, tetralema, logična analiza, kontemplacija
66. On Scientific intentions. – *Acta analytica* (Ljubljana) 8, 1992, str. 149-153
Povzetek v slovenščini in angleščini
znanstvena namera, znanstveno spoznanje, Newtonova fizika, Keplerjevi zakoni, novo znanje
67. Relativizem in življenjske forme. – *Anthropos* (Ljubljana) 24, 1992, št.1-2, str. 26-31
Referat na Republiškem filozofskem simpoziju "Racionalnost in relativizem", Ljubljana, 1990
vrednotni relativizem, intrinzične vrednote, družinska podobnost, življenjska forma, jezikovna igra

1993

68. Aristotelova teorija nužnog znanja. – *Filozofska istraživanja* (Zagreb) 23, 1993, št. 49, str. 303-308
nujno znanje, možnost, dejanskost, načela, silogizem, vzrok
69. Wille und Wunsch in der Handlung bei Wittgenstein. – *Philosophie und die kognitiven Wissenschaften*. Kirchberg am Wechsel 1993, str. 549-551 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein society ; 1)
Wittgenstein, Ludwig, želja, volja, dejanje, namera, razlog

1994

70. Filozofija Ludwiga Wittgensteina. – *Prispevki iz analitične filozofije*. Ljubljana 1994, str. 23-38
Wittgenstein, Ludwig, elementarni stavki, meje jezika, logične operacije, sledenje pravilu, jezikovna igra, zasebni jezik, jezikovna dejanja
71. Kaj je teorija znanosti?. – *Prispevki iz analitične filozofije*. Ljubljana 1994, str. 99-106
spoznavna teorija, dejavniki razvoja znanosti, kontekst opravičenja, kontekst odkritja, verifikacija, ovržba, znanstvena paradigma
72. Kantovi transcendentalni argumenti. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 15, 1994, št. 1, str. 51-65
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
transcendentalni argument, spoznanje a priori, miselni eksperiment, pogoji možnosti, transcendentalna metoda
73. Popper med empirizmom in teorijskim holizmom. – *Časopis za kritiko znanosti* (Ljubljana) 22, 1994, št. 166-167, str. 175-184
Bibliografija
empirizem, verifikacija, falzifikacija, podkrepitev, teorijski holizem
74. Rationality of science. – *Philosophy of mind and epistemology*. Dettelbach 1995, str. 135-144 (Acta analytica ; št. 12)
racionalnost v znanosti, znanstvena razlaga, opravičenje, kultura, ideološko opravičenje

1995

75. Kuhnov pogled na zgodovino znanosti. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 16, 1995, št. 1, str. 247-256
Bibliografija
znanstvena revolucija, znanstvena paradigma, zgodovina znanosti, filozofija znanosti
76. Zavest in fizična stvarnost. – *Časopis za kritiko znanosti* (Ljubljana) 23, 1995, št. 176, str. 117-129
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini, angleščini in nemščini
zavest, fenomenologija, kvantne teorije zavesti, intencionalnost, nevralne mreže

1996

77. Collective and common knowledge. – *Handbook phenomenology and cognitive science*. Dettelbach 1996, str. 319-328
kolektivno znanje, individualno znanje, implicitno znanje, znanje vsakogar, skupno znanje, sodelovanje
78. Energija in družba ob koncu tisočletja. – Časopis za kritiko znanosti (Ljubljana) 24, 1996, št. 180-181, str. 123-136.
Bibliografija
energija, entropija, informacija, družba, narava, trajnostni razvoj, kvaliteta življenja

1997

79. Brunova metafizika neskončnega univerzuma med hermetizmom in novo znanostjo. – *Poligrafi* (Ljubljana) 2, 1997, št. 5-6, str. 23-44
Bibliografija
neskončni univerzum, hermetizem, kopernikanizem, panteizem, mikrokozmos, makrokozmos
80. Consciousness and process. – *Informatica* (Ljubljana) 21, 1997, št. 4, str. 683-687
Bibliografija
zavest, proces, modalnost, potencialnost, informacija
81. Leibniz z Wittgensteinom - forma kot možnost strukture. – *Analiza* (Ljubljana) 1, 1997, str. 97-108
Bibliografija
jezik, svet, stanje stvari, stvarnost, možnost strukture, izomorfizem
82. Metafora in preslikava. – *Analiza* (Ljubljana) 1, 1997, št. 3-4, str. 126-139
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
metafora, preslikava, logična slika, ime, predikat, relacija
83. Popperjeva obramba znanstvenega realizma. – Časopis za kritiko znanosti (Ljubljana) 25, 1997, št. 186-187, str. 171-189
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
realizem, antirealizem, instrumentalizem, falzifikacija, podobnost resnici
84. Process and modality. – *Acta analytica* (Ljubljana), 1997, št. 19 str. 147-164
Bibliografija: str. 163-164
procesne modalnosti, procesna realizacija, procesna faza, šibke in močne modalnosti
85. Transcendental arguments on the self in Indian and in European philosophy. – *Sudesika*. Zagreb 1997, str. 147-157
Bibliografija
Sebstvo, Šamkara, vedānta, Cogito, transcendentalni argument, budistična kritika sebstva

1998

86. Awareness as a logical operator. – *Kognitivna znanost*. Ljubljana 1998, str. 33-35
Bibliografija
epistemska logika, zavedanje, prepričanje, logični operator zavedanja, znanje, samo-zavedanje
87. Die transzendente Einheit des Tractatus : die Einheit von Logik, Ethik und Ästhetik. – *Applied ethics*. Kirchberg am Wechsel 1998, str. 272-278 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society ; 6, 1)
Bibliografija
Tractatus, transcendentalna enotnost, logika, etika, estetika
88. Kuhnova paradigma in revolucija v teoriji znanosti. – *Struktura znanstvenih revolucij*. Ljubljana 1998, str. 185-211 (Temeljna dela)
Bibliografija. – Opombe pod besedilom
razvoj znanosti, znanstvena paradigma, znanstvena revolucija, normalna znanost, izredna znanost, reševanje problemov
89. Oseba in bitje v dialogiki Martina Bubra. – *Personalizem in odmevi na Slovenskem*. Ljubljana 1998, str. 190-200
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
filozofija Martina Bubra, filozofija dialoga, oseba, bitje, odnos Jaz-Ti
90. O skupnem znanju. – Časopis za kritiko znanosti (Ljubljana) 26, 1998, št. 188, str. 187-194
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini, angleščini in nemščini
kolektivno znanje, implicitno znanje, znanje vsakogar, skupno znanje, porazdeljenost
91. Sokalova potegavščina / Slavko Hozjan, Andrej Ule. – *Analiza* (Ljubljana) 2, 1998, št. 1, str. 108-125
Bibliografija
afera Sokal, študije znanosti, spoznavni relativizem, postmoderna, vojna v znanosti
92. Struktura prenosa znanja od znanosti v tehnologije. – *Teorija in praksa* (Ljubljana) 35, 1998, št. 5, str. 783-799
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
znanost, tehnika, tehniško znanje, ciljna struktura, aplikacija znanosti
93. Transcendental unity and the intrinsic connection of logic, ethics, and aesthetics in the Tractatus / Andrej Ule, Matthias Varga von Kibéd. – *Tractarian perspectives*. Dettelbach 1998, str. 32-47 (Acta analytica ; 21)
Bibliografija
Tractatus, transcendentalna enotnost, logika, etika, estetika

1999

94. Modallogik mit Mehrstufigen Möglichen Welten. – *Beyond classical logic*. Sankt Augustin 1999, str. [161]-173 (Conceptus-studien ; 13)
Bibliografija
modalna logika, semantika možnih svetov, večstopenjski možni svetovi, resničnostni pogoji, semantika sledov

95. Paradoks egoične moralnosti. – *2000* (Ljubljana) 1999, št. 122-123, str. 88-95
Povzetek v slovenščini in v angleščini
ego-interes, altruizem, egoični altruizem, moralno zadovoljstvo, osebna rast
96. Regimentation of sorites - a solution by the change of language games. – *Vagueness and meaning*. [Ljubljana]; Dettelbach 1999, str. [7]-26 (*Acta analytica* ; 14, št. 23)
Bibliografija
sorites, nejasnost, jezikovna igra, reprezentacijski sistem, kvantitativna regimentacija, relacijska regimentacija
97. Skepticizam i uvjerenost u slijeđenju pravila. – *Filozofska istraživanja* (Zagreb) 19, 1999, št. 3, str. 387-405
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
sledenje pravilu, skepticizem, družbena dejstva, paradoks gotovosti, učenje pravil
98. Za in proti metodi : Paul Feyerabend ali dopuščanje razlik / Andre Ule, Slavko Hozjan. – *Proti metodi*. Ljubljana 1999, str. 353-388 (*Studia humanitatis*)
Feyerabend, znanstvene metode, metodološki anarhizem, teorijski holizem, inkomenzurabilnost, antropologija znanosti

2000

99. Frege and the concept of logical analysis. – *Acta analytica* (Ljubljana) 15, 2000, št. 25, str. [47]-60
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Frege, Gottlob, logična analiza, paradoks analize, pojem in predmet, argument, funkcija, kreativna analiza
100. Znanje in prepričanje. – *Analiza* (Ljubljana) 4, 2000, št. 3-4, str. 137-158
Bibliografija
znanje, prepričanje, resnica, spoznavni subjekt, znanost

2001

101. Mahamudra - meditativna pot do razsvetljenja. – *Srečevanja s Tibetom*. Tržič 2001, str. 67-77
tibetanski budizem, mahajana budizem, razsvetljenje, mahamudra, meditacija, naravno stanje uma
102. Operationen im Tractatus. – *Tractatus logico-philosophicus*. Berlin 2001, str. 231-255 (Klassiker Auslegen ; 10)
Bibliografija
Tractatus, elementarni stavek, splošna forma stavka, splošna forma operacije, posplošena negacija, kvantifikacija
103. Paradoks lažnivca - morda neresničen. – *Analiza* (Ljubljana) 5, 2001, št. 4, str. 3-23
Bibliografija
resnica, paradoks lažnivca, metajezik, predmetni jezik, samoreferenca

104. Pot polnine in pot praznine v mišljenju in meditaciji. – *Sebstvo in meditacija*. Ljubljana 2001, str. 7-58 (Poligrafi ; 5, 17-18)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
budizem, brahmanizem, vedánta, Sebstvo, praznina
105. Some remarks on the concept of the Non-Self in buddhism. – *Azijske in afriške študije* (Ljubljana) 5, 2001, št. 1-2, str. 114-123
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
budizem, brahmanizem, Sebstvo, Ne-Sebstvo, zavest
106. Še o odgovoru skeptiku. – *Analiza* (Ljubljana) 5, 2001, št. 4, str. 42-49
Odziv na članek "Skeptikov izziv" Danila Šusterja (*Analiza*, št. 4, 2001). – Bibliografija: str. 49
skepticizem, skeptična domneva, skeptični argument, skeptični odgovor skepticizmu
107. Wittgensteins "Alles lassen, wie es ist". – *Der Denker als Seiltänzer*. Düsseldorf 2001, str. 255-293
Bibliografija
Wittgenstein, Ludwig, etična volja, svet, meja sveta, pomirjenje s svetom, logična utopija srečnega sveta

2002

108. Common knowledge in science. – *Social facts and collective intentionality*. Frankfurt am Main [etc.] 2002, str. [437]-457 (Deutsche Bibliothek der Wissenschaften ; 1)
Bibliografija
kolektivno znanje, porazdeljeno znanje, skupno znanje, znanstvena skupina, zanesljiva komunikacija, aktivno sodelovanje v raziskovanju, prost pretok informacij
109. Die syllogistische Algebra von Mihael Markič und die Kritik France Vebers an ihr : eine unbekannte Episode aus der Geschichte der slowenischen Philosophie. – *Nachrichten* (Graz), 2002, št. 10, str. 53-69
Bibliografija
Veber, France, Markič, Mihael, silogistična algebra, logični sklep, matematična logika
110. Experiential perspective as a dimension of reality. – *Kognitivna znanost*. Ljubljana 2002, str. 21-24
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
doživljanje, izkušnja, doživljajska perspektiva, objektivni pogled, točka subjektiviranja, panpsihizem
111. Kako lahko apliciramo matematiko na svet?. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 23, 2002, št. 1, str. 25-51
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
matematika, svet, ideja, forma, struktura, uporaba matematike
112. Logik und Kalkül. – *Grazer philosophische Studien* (Amsterdam ; New York) 64, 2002, str. [119]-135
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
Veber, France, Markič, Mihael, račun logike, algebra logike

113. Stanja stvari in dejstva pri Brentanu in Wittgensteinu. – *Intencionalnost in ontologija*. Ljubljana 2002, str. [72]-103 (Claritas ; 23)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Brentano, Franz, Wittgenstein, Ludwig, stanje stvari, dejstva, jezik, logični prostor

2003

114. Ali je identiteta res nujna?. – *Analiza* (Ljubljana) 6, 2003, št. 4, str. 104-111
Bibliografija
identiteta, nujnost, substitucija, lastnost, predikat
115. Kako doseči zaupanje in kooperacijo?. – *Dialogi* (Ljubljana) 39, 2003, št. 9, str. 65-80
Bibliografija
metodološki individualizem, praktični sklep, skupna namera, zaupanje, kooperacija
116. Kann etwas Rotes zugleich grün sein?. – *Knowledge and Belief*. Kirchberg am Wechsel 2003, str. 348-350 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society, vol. 11)
Bibliografija
Wittgenstein, Ludwig, barvna razlika, apriorni stavki, stavki o barvah, navidezni stavek
117. Križem po Križaniču. – *Splošno in posebno*. Ljubljana 2003, str. V-XIII (Varia)
Križanič, France, matematika, reforme univerze, poučevanje matematike, matematika in humor, splošna izobrazba
118. Razlozi Popperovog znanstvenog realizma. – *Revija za sociologiju* (Zagreb) 34, 2003, št. 1-2, str. 9-21
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
Popper, Karel, realizem, falzifikacija, podobnost resnici, potrjevanje, moč razlage
119. Vozmožnost' ego-morali : ob"edinenie morali i ego-interesov. – *Filologičeskie zametki*. Perm ; Ljubljana 2003, str. 43-[52]
Bibliografija
moralna, ego-interes, egoična moralna, moralno zadovoljstvo, osebnostna rast

2004

120. Ali je refleksivno ravnotežje mogoče družbeno posplošiti?. – Časopis za kritiko znanosti (Ljubljana) 32, 2004, št. 217-218, str. 381-392
Bibliografija
Rawls, John, refleksivno ravnotežje, pravičnost, moralna korektnost, soglasje, skupno znanje
121. "Dve kultury": razmišljenija po povodu intelektualnoj sfery. – *Filologičeskie zametki*. Perm ; Ljubljana 2004, str. 253-263
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
filozofija, dve kulturi, splošna izobrazba, humanistika, kritična argumentacija, raziskovalec, artist

122. O budistični logiki. – *Azijske in afriške študije* (Ljubljana) 8, 2004, št. 3, str. 1-25
budistična logika, sklep, razlog, primer, negacija, tetralema
123. Scepticism, context and modal reasoning. – *Acta analytica* (Ljubljana) 19, 2004, št. 33, str. 9-29
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
skepticizem, znanje, kontekst razprave, eksplicitno in implicitno znanje, dopustitev
124. Thought and machine : some Wittgensteinian comments. – *Kognitivna znanost*. Ljubljana 2004, str. 129-133 (Informacijska družba)
Bibliografija
Wittgenstein, Ludwig, kognitivna znanost, misel, stroj, računalniška metafora, sledenje pravilu
125. Znanost v družbi znanja. – *Demokratizacija, profesionalizacija in odpiranje v svet*. Ljubljana 2004, str. 256-271 (Teorija in praksa ; 41, 1-2)
Bibliografija
znanost, delo, človeški kapital, socialni kapital, družba znanja

2005

126. How can one catch a thought-bird? : some Wittgensteinian comments to computational modelling of mind. – *Synthesis philosophica* (Zagreb) 20, 2005, št. 2, str. [373]-388
Bibliografija. – Povzetek v angleščini, nemščini in francoščini
Wittgensteinova filozofija, računalniški modeli duha, mentalna stanja, mentalni procesi, sledenje pravilu, misleči stroj
127. Kdaj je “kopernikanska” revolucija postala znanstvena revolucija?. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 26, 2005, št. 1, str. 29-44
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
znanstvena revolucija, ideološka revolucija, astronomija, reševanje fenomenov, kinematika, dinamika
128. Oblike skepse o resnici. – *Analiza* (Ljubljana) 9, 2005, št. 1-2, str. 35-51
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
merila resnice, resničnostna shema, dosegljivost resnice, resničnostni pogoji, resničnostni operator
129. Pogovor ob pogovorih o dihotomnosti človeka in paradoksnosti etike. – *Etos sodobnega bivanja*. Ljubljana 2005, str. 252-268
etika in človeški etos, etični paradoksi, odgovorno bivanje, kriza človeka, medosebnost
130. Pojava i uloga kompleksa u nekim tvrdnjama Galilea Galileija / Zoran Primorac, Andrej Ule. – *Prolegomena* (Zagreb) 4, 2005, št. 1, str. [3]-27
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
Galilei, Galileo, kompleks, pojmovno mišljenje, znanstveno spoznanje, naravno gibanje, inercija
131. Veber über die Tatsachen, Wahrheit und Erkenntnis. – *Anthropos* (Ljubljana) 37, 2005, št. 1-4, str. 45-56
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Vebrova spoznavna teorija, dejstva, stanje stvari, resnica, identitetna shema

2006

132. Alternativa "monadični" paradigmi kognicije: koncept socialno porazdeljene kognicije. – *Zbornik 9. mednarodne multikonference Informacijska družba*. Ljubljana 2006, str. 388-391 (Informacijska družba)
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
kognicija, monadična paradigma, socialno porazdeljena kognicija, družba uma, kognitivna znanost
133. Cassirerjev invariantnostni koncept apriornosti. – *Filozofski vestnik* (Ljubljana) 27, 2006, št. 3, str. 79-96
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Cassirerjeva spoznavna teorija, spoznanje a priori, invariantnost, transcendentalno, holizem
134. Einstein, Gödel and the disappearance of time. – *Synthesis philosophica* (Zagreb) 21, 2006, št. 2, str. [223]-231
Bibliografija. – Povzetek v angleščini, nemščini in francoščini
Einstein, Albert, Gödel, Kurt, teorija relativnosti, relativnost časa, časovna zanka, potovanje v času
135. Erfahrungen der zweiten und dritten Generation in Slowenien. – *Bericht der Tagung "Zukunft der Erinnerung"*. Dachau 2006, str. 21-22
slovenski taboriščniki v Dachavu, totalitarizem, dahavski procesi, življenjske zgodbe, zgodovinski spomin
136. Fragmenti o kaosu individualizacije, intimnosti in ljubezni : spremna beseda / Andrej Ule, Mirjana Ule. – *Popolnoma normalni kaos ljubezni*. Ljubljana 2006, str. 227-239 (Psihologija vsakdanjega življenja)
Ulrich Beck, individualizacija, nova intimnost, kaos ljubezni, globalizacija
137. Humanizem v času globalizacije : dialog med Evropo in Kitajsko. – *2000* (Ljubljana), 2006, št. 186/187/188, str. 98-106
Bibliografija
humanizem, globalizacija, dialog, Evropa, Kitajska, vrlina, dostojanstvo posameznika
138. Mjesto i uloga metafora i analogija u kompleksnom i pojmovnom mišljenju / Zoran Primorac, Andrej Ule. – *Prolegomena* (Zagreb) 5, 2006, št. 1, str. [29]-51
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
kompleks, pojmovno mišljenje, metafora, analogija, znanstveno spoznanje
139. Šamkarin argument o sebstvu - Atmanu in Cogito. – *Azijski jeziki in kulture*. Ljubljana 2006, str. 165-177 (Azijske in afriške študije ; 1)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Šamkara, čisto Sebstvo, transcendentalni argument, vedánta, budizem, Cogito
140. The Lohan (Arhats) in Chinese Buddhism. – *Myths and legends*. Ljubljana 2006, str. 57-65 (Asian and African studies ; 10, 2)
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
mitologija, budistične legende, Buddha, arhat, kitajski budizem

141. Wittgenstein über Wille und Wunsch in den Handlungen. – *Person and Good*. Münster cop. 2006, str. 215-227 (Theologie Ost-West ; 6)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
Wittgenstein, Ludwig, volja, želja, dejanje, namera, veriga razlogov

2007

142. Družbeno porazdeljena kognicija kot raziskovalni izziv. – *Zbornik 10. mednarodne multikonference Informacijska družba*. Ljubljana 2007, str. 337-339 (Informacijska družba)
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
kognicija, družbeno porazdeljena kognicija, kognitivna znanost, skupinska kognicija, skupinska intencionalnost
143. Moorov "dokaz" zunanjega sveta in skupno znanje. – *Analiza* (Ljubljana) 11, 2007, št. 4, str. 45-54
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
skeptizem, Moorov dokaz zunanjega sveta, obstoj zunanjega sveta, znanje, skupno znanje
144. Racionalnost v družbi znanja. – *Anthropos* (Ljubljana) 39, 2007, št. 1-2, str. [221]-232
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
znanost, družba znanja, epistemska kultura, porazdeljeno znanje, pravila racionalnosti

2008

145. Ali je monoteizem res zavezan ekskluzivizmu?. – *Religija in nasilje*. Ljubljana 2008, str. 387-395 (Mednarodni odnosi)
Bibliografija
monoteizem, ekskluzivizem, versko nasilje, verska toleranca, hindujski inkluzivizem
146. Ali obstaja filozofsko spoznanje?. – *Anthropos* (Ljubljana) 40, 2008, št. 1-2, str. 87-98
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
filozofsko spoznanje, pojmovna analiza, apriorno spoznanje, analitični stavki, življenjska oblika
147. Die slowenische Dachauprozesse. – Bericht der Tagung "Transnationale Gedenkkultur". Herrsching und Dachau 2008, str. 27-28
dahavski procesi, odporniška generacija, komunistična partija, intelektualci, moralna trdnost
148. Družbeno porazdeljena kognicija. – *Družboslovne razprave* (Ljubljana) 24, 2008, št. 59, str. 31-48.
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini.
kognicija, porazdeljeno znanje, skupno znanje, kolektivna racionalnost, kolektivna intencionalnost
149. Paradigma i kompleksno mišljenje (1) / Zoran Primorac, Andrej Ule. – *Hum* (Mostar), 2008, št. 4, str. 164-188
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
kompleks, pojmovno mišljenje, pojmovne strukture, znanstvena revolucija, znanstvena paradigma, nesorazmernost

2009

150. Collective decision making as the actualization of decision potential. – *Interdisciplinary description of complex systems* (Zagreb) 7, 2009, št. 2, str. [90]-105
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
kolektivno odločanje, racionalnost, potencial odločitve, skupni rezultati, energiziranje
151. Einstein, Gödel and the disappearance of time. – *Teorija relativnosti i filozofija*. Zagreb 2009, str. 65-75
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
Einstein, Albert, Gödel, Kurt, teorija relativnosti, relativnost časa, časovna zanka, potovanje v času
152. Globalizacija in humanistična kultura. – *Zbornik prispevkov, Rusko-slovenski dnevi na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani*. Ljubljana 2009, str. 186-189
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
globalizacija, humanistika, univerzalni etos, omrežena kultura, nacionalna kultura
153. Globalizacija, občestvo znanija i rol' filozofii. – *Vestnik Permskogo universiteta* (Perm) 1, 2009, št. 5, str. 49-54
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
globalizacija, družba znanja, filozofija, porazdeljena kognicija, racionalnost
154. Konteksti odločanja. – *Konteksti odločanja*. Maribor 2009, str. 6-16 (Dialogi ; 10)
Bibliografija
konteksti odločanja, učenje, proces odločanja, prepričanja akterjev, dejavniki odločanja
155. Paradigma i kompleksno mišljenje (2) / Zoran Primorac, Andrej Ule. – *Hum* (Mostar), 2009, št. 5, str. 125-144.
Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
kompleks, pojmovno mišljenje, znanstvena revolucija, znanstvena paradigma, normalna znanost
156. Science on the path towards new horizons and beyond. – *Philosophical insights about modern science*. New York 2009, str. IX-XXXI (Scientific revolutions series)
Bibliografija
napredek znanosti, odgovornost znanstvenikov, merila razmejivte, ovrgljivost, normalna znanost, alternativne znanosti
157. Skupinsko odločanje kot aktualiziranje delovanskih potencialov. – *Zbornik 12. mednarodne multikonference Informacijska družba*. Ljubljana 2009, str. 346-349 (Informacijska družba)
skupinsko odločanje, delovanski potenciali, preference za odločanje, racionalnost odločitve, kristalizacija odločite
158. Skupinsko odločanje, racionalnost in odločitveni potenciali. – *Konteksti odločanja*. Maribor 2009, str. 135-160 (Dialogi ; 10)
Bibliografija
racionalnost, skupinsko odločanje, odločitveni potencial, kristalizacija odločitev, spojeni izidi, privlačnost alternativ

159. The virtues of human-heartedness (ren) and personal dignity (dignitas personalis) in the globalized world. – *Moderna Kina i njena tradicija*. Beograd 2009, str. 149-164
Bibliografija. – Povzetek v srbsčini in angleščini
vršina, človekoljubje, osebno dostojanstvo, konfucijanski humanizem, globalizirani svet

2010

160. Gandhijevi eksperimenti z resnico, z nenasiljem in - s samim seboj. – *Avtobiografija*. Ljubljana 2010, str. 633-663 (Poteze)
Bibliografija
Gandhi, nenasilje, resnica kot absolut, eksperimenti z resnico, boj za neodvisnost, modernost, tradicionalnost
161. Wittgenstein's criticism of the computational metaphor of thought. – *Zbornik 13. mednarodne multikonference Informacijska družba*. Ljubljana 2010, str. 299-301 (Informacijska družba)
Bibliografija
Wittgenstein, Ludwig, računalniška metafora, sledenje pravilu, misleči stroj, življenjska oblika

2011

162. Der Tetralema - Weg aus dem Dilemma. – *Wege aus dem Dilemma*. Aachen 2011, str. 7-10 (SySt-Organisationsberatung)
tetralema, dilema, preseganje dileme, srednja pot, Nagarjuna, Wittgenstein, Ludwig
163. Logic and contemplation - a Wittgensteinian approach. – *Nankai xuebao* (Tianjin) 4, 2011, str. 126-133
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
Wittgenstein, Ludwig, Nagarjuna, logični prostor, tetralema, neizrekljivo, kontemplacija
164. O kvantnomehanskih modelih zavesti. – *Modeli sveta*. Ljubljana 2011, str. 67-98 (Poligrafi ; 16, 63-64)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
zavest, kvantna mehanika, opazovalec, kolaps valovne funkcije, potencialnost
165. Stanja stvari in resnica pri Vebru. – *Anthropos* (Ljubljana) 43, 2011, št. 3-4, str. 89-104
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Vebrova spoznavna teorija, sodba, stanje stvari, dejstva, istinitost, resnica
166. The concept of spirit : a critical re-conceptualization of a metaphysical theory. – *Suvremena znanost i vjera*. Mostar; Ljubljana 2011, str. 85-112
Bibliografija. – Povzetek v angleščini in bosanščini
objektivni duh, subjekt, objektivno znanje, kultura, verovanje, ideologija

2012

167. Mind in physical reality, its potentiality and actuality. – *Mind in Nature*. New York 2012, str. 129-199 (World philosophy series)
Bibliografija
zavest, fizična stvarnost, zavest kot stanje, zavest kot proces, potencialnost, kvantna mehanika, doživljajska perspektiva, kvantnomehanski modeli zavesti

168. Veber, Wittgenstein, Brentano and Meinong on states of affairs and truth. – *Object, person, and reality*. Ljubljana 2012, str. 79-95
Opombe z bibliografijo
Veber, France, Wittgenstein, Ludwig, Brentano, Franz, Meinong, Alexius, stanje stvari, dejstva, resnica

2013

169. Logic and theory of science in Slovenia. – *Logic in Central and Eastern Europe*. Lanham [etc.] cop. 2013, str. 194-201
Bibliografija. – Povzetek v angleščini
logika, teorija znanosti, metodologija znanosti, analitična filozofija, Slovenija,
170. O nekaterih Dummettovih argumentih za antirealizem. – *Analiza* (Ljubljana) 17, 2013, št. 3, str. 5-18
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Dummettov antirealizem, semantična nedoločenost, verificljivost, deskriptivnost, kontigenca
171. Razumni govor in mistični molk. – *Mistika in misel*. Koper 2013, str. 67-91. (Poligrafi ; 18, 71-72)
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Wittgenstein, Ludwig, Nagarjuna, filozofija jezika, molk, življenski problemi
172. Wittgenstein in Tolstoj o smislu življenja. – *Apokalipsa* (Ljubljana), 2013, št. 168-169, str. 164-177
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
Wittgenstein, Ludwig, Tolstoj, smisel življenja, neizrekljivo, svet kot celota, moralna sodba
173. Zavest, um in duh: tri ravni človeške kognicije. – *Zbornik 16. mednarodne multikonference Informacijska družba*. Ljubljana 2013, str. 392-396. http://library.ijs.si/Stacks/Proceedings/InformationSociety/IS2013_Volume_A.pdf
Naslov z naslovnega zaslona. – Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
zavest, um, duh, tri ravni kognicije, objektivni duh, osebni duh

2014

174. Gendun Chopel : “norec”, ki je videl vse podobe sveta. – *Apokalipsa* (Ljubljana), 2014, št. 177-178, str. 103-139
Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Gendun, Chopel, Tibet, mahajana budizem, srednja pot, neznanje, razsvetljenje
175. Ist ethisches Handeln erklärbar? : die Verbindung von Altruismus und Selbstinteresse als Scheinparadox. – *SyStemischer* (Aachen), 2014, št. 4, str. 56-63
Bibliografija. – Povzetek v nemščini
altruizem, etično dejanje, lastni interes, moralni razlog, egoični altruizem, sočutje, osebna rast

176. Možnosti naturalističnega pojmovanja duha. – *Kognitivna znanost*. Ljubljana 2014, str. 107-112.¹
http://library.ijs.si/Stacks/Proceedings/InformationSociety/2014/2014_IS_CP_Volu...
 Naslov z naslovnega zaslona. – Opis vira z dne 20. 2. 2015. – Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
um, duh, informacijski sistem, semioza, biosemantika, doživljajska perspektiva
177. O prenosu znanstvenega v tehniško znanje. – *Dialogi* (Ljubljana) 50, 2014, št. 10, str. 156-174
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
znanstveno znanje, tehniško znanje, logika odkritja, inferenčna pravila, struktura modelov
178. Semantična nedoločnost in večvrednostna logika. – *Analiza* (Ljubljana) 18, 2014, št. 4, str. 73-84
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
semantična nedoločnost, semantična relativnost, Łukasiewicz, večvrednostna logika, logična odvisnost
179. Wittgenstein and Kierkegaard in and on paradox. – *Filozofia* (Bratislava) 69, 2014, št. 5, str. 451-457
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini
Wittgenstein, Ludwig, Kierkegaard, Sören, paradoks, meje jezika, smisel življenja, življenjska oblika
180. Zaletavanje v paradoks pri Wittgensteinu in Kierkegaardu. – *Nova oikonomija odnosov*. Ljubljana 2014, str. 180-198 (Zbirka Revija v reviji ; 5)
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
paradoks, meje jezika, religija, smisel življenja, oblike življenja

2015

181. Consciousness, mind, and spirit : three levels of human cognition. – *Interdisciplinary description of complex systems* (Zagreb) 13, 2015, št. 4, str. 489-500, [570]
 Bibliografija. – Povzetek v hrvaščini in angleščini
zavest, um, duh, pojmovna misel, objektivni duh, osebni duh
182. Conversation about the concept of spirit / Andrej Ule and Matthias von Kibéd. – *Interdisciplinary description of complex systems* (Zagreb) 13, 2015, št. 4, str. 559-568
 Bibliografija
pojmem duha, zavest, implicitno znanje, objektivni duh, situacija, subjektivna perspektiva
183. Čuječnost, zbranost in predanost. – *Poligrafi* (Ljubljana) 20, 2015, št. 77-78, str. 171-180, 230, 238
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
čuječnost, budizem, metoda, osemčlena pot, praznina, sočutje

1 Prof. Ule je naknadno dodal spodaj navedeni članek: Some reflections on the possibility of naturalizing the mind. – *Interdisciplinary description of complex systems* (Zagreb) 13, 2015, št. 4, str. 501-510, [571]
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini in hrvaščini
um, duh, informacijski sistem, semioza, biosemantika, doživljajska perspektiva

184. "Das Wort, das gesprochen wird" : Piraneser Dialog : Matthias Varga von Kibéd und Andrej Ule im Gespräch mit Martin Buber / Matthias Varga von Kibéd, Andrej Ule. – *SyStemischer* (Aachen), 2015, št. 6, str. 46-59, barvna fotogr.
Buber, Martin, Wittgenstein, Ludwig, beseda, molk, dialog, zasebni jezik, jezikovna igra, celota sveta
185. The dazzling appearance of consumer choice. – *How to avoid the totalitarianism of consumerism*. Ljubljana 2015, str. 88-100 (Review within review series ; 8)
 Bibliografija. – Povzetek v angleščini
eksistencialna odločitev, potrošniška izbira, simulakri eksistencialnosti, tesnoba, potrošniška želja

2016

186. Doktorat Stanka Gogale o relacijski teoriji. – *Pozabljena generacija filozofov*. Ljubljana 2016, str. 83-97
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini
relacijska teorija, predmetnostna teorija, fundacija, implikacija, psihofizična relacija
187. Mindfulness and self-deliverance to pure presence. – *Asian studies* (Ljubljana) 4, 2016, št. 2, str. 85-94
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
čuječnost, budizem, osemčlena pot, praznina, sočutje
188. Paradoks, absurd in koan. – *Ponovitev kot dogodek*. Ljubljana 2016, str. 222-234 (Zbirka Revija v reviji ; 9)
 Bibliografija
paradoks vere, stavki etike, zen budizem, koan, strast razuma, meje jezika
189. Pomen konfucijanske misli za ohranjanje človečnosti in razumnosti v sodobnem svetu. – *Konfucij in globalizacija*. V Ljubljani 2016, letn. 10, str. 119-132 (Ars & humanitas ; 10, 1)
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
humanizem, racionalnost, razumnost, konfucijanstvo, sklepanje po analogiji, samouresničenje
190. The concept of self in Buddhism and Brahmanism : some remarks. – *Asian studies* (Ljubljana) 4, 2016, št. 1, str. 81-95
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
budizem, brahmanizem, Sebstvo, Ne-Sebstvo, zavest, spoznanje
191. Wittgenstein in Tereza Avilska. – *Apokalipsa* (Ljubljana) 23, 2016, št. 201-202, str. 95-110
 Bibliografija. – Povzetek v slovenščini in angleščini
Wittgenstein, Ludwig, Avilska, Tereza, neizrekljivo, mistično, mistična teologija, pogled na svet

2017

192. Martin Buber : die drei Aspekte der Wahrheit : Piraneser Dialog II / Andrej Ule, Matthias Varga von Kibéd, Ferrari Elisabeth. – *SyStemischer* (Aachen), 2017, št. 10, str. 58-75, tabela
Buber, Martin, Wittgenstein, Ludwig, dialog, beseda, stavek, aspekti resnice

193. Mental models in scientific work. – *Thought experiments between nature and society*.
Cambridge 2017, str. 219-233
Bibliografija
**modeli v znanosti, strukturalna teorija znanosti, miselni modeli, miselni poskusi,
intuitivni uvid, sledenje pravilu**

DOKTORATI

1989

194. **Jakić, Mirko**: Filozofija matematike Hilary Putnama : doktorska disertacija. Zadar :
[M. Jakić] 1988 [i. e.] 1989. IV, 251 f.
Bibliografija: f. 246-251. – Kazalo

1991

195. **Borstner, Bojan**: Možnosti realizma v filozofiji znanosti : doktorska disertacija. Ljubljana
: [B. Borstner] 1991. 147/2 f.
Bibliografija: str. 139/1-139/8.

1995

196. **Šuster, Danilo**: Sodobna teorija modalnosti - protidejstvena odvisnost in vzročnost :
doktorsko delo. Ljubljana : [D. Šuster] 1995. II, 231 str.
Bibliografija: str. 221-231

1996

197. **Smokrović, Nenad**: Logika in naravno sklepanje : doktorsko delo. Ljubljana : [N.
Smokrović] 1996. 151 f.
Bibliografija: f. 148-151. – Besedilo v hrvaščini

1998

198. **Korošak, Bojan**: Wittgensteinova filozofija neizrekljivega : prisotnost pojma
"neizrekljivo" v "zgodnji" in "pozni" Wittgensteinovi filozofiji : doktorska disertacija.
Ljubljana: [B. Korošak] 1998. 287 f.
Bibliografija: f. 267-287. – Povzetek v slovenščini, angleščini in nemščini

1999

199. **Cerkovnik, Borut**: Pojem pomena pri Wittgensteinu : doktorska disertacija. Ljubljana : [B. Cerkovnik] 1999. 144 f.
Bibliografija: f. 133-141. – Povzetek v angleščini
200. **Primorac, Zoran**: Filozofski vidiki izbora geometrije prostora : doktorsko delo. Ljubljana : [Z. Primorac] 1999. 228 f., graf. prikazi.
Bibliografija: f. 221-228. – Povzetek v slovenščini in angleščini

2002

201. **Trobok, Majda**: Platonizem v filozofiji matematike : doktorsko delo. Ljubljana : [M. Trobok] 2002. [XLI], 185 f.
Bibliografija: f. [177]-185. – Povzetek. – Besedilo v angleščini

2004

202. **Brkić, Slavko**: Presupozicije, logika in dinamika prepričanj : doktorska disertacija. Ljubljana : [S. Brkić] 2004. 257 f., ilustr., tabele.
Bibliografija: f. 176-208. – Povzetek v slovenščini in angleščini. – Besedilo v hrvaščini

2006

203. **Mulej Mlakar, Lucija**: Relativizem v sociologiji znanosti : doktorska disertacija. Ljubljana : [L. M. Mulej] 2006. 231 f., ilustr.
Bibliografija: f. 214-220. – Povzetek v slovenščini in angleščini

2013

204. **Lovrenov, Maja**: Teorija kategorij in Cassirerjeva filozofija matematike : doktorska disertacija. Ljubljana : [M. Lovrenov] 2013. 138 f., skice.
Mentor Andrej Ule, somentor Andrej Bauer. – Bibliografija: str. 123-129. – Povzetek v slovenščini in angleščini

2016

205. **Mohorčič, Anton** (artist): Spoznavna teorija Rudolfa Steinerja : doktorska disertacija. Ljubljana : [A. Mohorčič] 2016. 225 str.
Bibliografija: str. 216-225. – Povzetek v slovenščini in angleščini
206. **Štrajn, Varja**: Pomen stavkov v filozofiji Ludwiga Wittgensteina : doktorska disertacija. Ljubljana : [V. Štrajn] 2016. 133 str.
Bibliografija: str. 124-133. – Povzetek v slovenščini in angleščini

UREDNIŠKO DELO

2001

207. **Sebstvo in meditacija** / Andrej Ule (ur.). Ljubljana : Nova revija 2001. 303 str. (Poligrafi ; 5, št. 17-18)
Bibliografija pri posameznih prispevkih. – Povzetki v slovenščini in angleščini
Sebstvo, meditacija, indijska filozofija, budizem, čuječnost

2009

208. **Philosophical insights about modern science** / Eva Žerovnik, Olga Markič, Andrej Ule. New York : Nova Science 2009. XXXI, 321 str. (Scientific revolutions series)
Bibliografija pri vsakem poglavju. – Kazalo
filozofija znanosti, sodobna znanost, bioznanosti, kognitivna znanost, nevroznanost, novi energetske viri, alternativne znanosti, znanost in duhovnost

PREDMETNO KAZALO BIBLIOGRAFIJE

A

absolutno. 52
 abstraktno. 25
 afera Sokal. 91
 aktivno sodelovanje v raziskovanju. 108
 algebra logike. 112
 alternativne znanosti. 156, 208
 altruizem. 95, 175
 analitična filozofija. 169
 analitična paradigma. 29
 analitični stavki. 146
 analitično-sintetična metoda. 6
 analitičnost. 1
 analiza. 24, 26, 28
 analogija. 138
 antirealizem. 83
 antropično načelo. 21
 antropologija znanosti. 98
 aplikacija znanosti. 92
 apriorni stavki. 116
 apriorno spoznanje. 146
 argument. 5, 64, 99
 arhat. 140
 arheološka hipoteza. 43
 artist. 121
 aspekti resnice. 192
 astronomija. 127
 atomarni stavek. 34
 atomarnost. 51
 Aurobindo. 35
 Avilska, Tereza. 191

B

barvna razlika. 116
 baza znanja. 56
 Beck, Ulrich. 136
 beseda. 184, 192

biosemantika. 176
 bioznanosti. 208
 bitje. 89
 boj za neodvisnost. 160
 brahmanizem. 104, 105, 190
 Brentano, Franz. 113, 168
 Buber, Martin. 184, 192
 Buddha. 140
 budistična kritika sebstva. 85
 budistična logika. 47, 122
 budistične legende. 140
 budizem. 104, 105, 139, 183, 187, 190,
 207

C

Cassirerjeva spoznavna teorija. 133
 celota sveta. 61, 184
 Chopel, Gendun. 174
 ciljna struktura. 92
 Cogito. 85, 139

Č

časovna zanka. 134, 151
 čisto Sebstvo. 139
 človekoljubje. 159
 človeški kapital. 125
 človeški svet. 59
 človeško delo. 59
 človeškost. 25
 čuječnost. 183, 187, 207

D

dahavski procesi. 147, 135
 dedicto/de re modalnost. 39
 deduktivna pojasnitev. 43
 definicija znanja. 63

- definicije resnice. 18
 dejanje. 57, 69, 141
 dejanskost. 68
 dejavniki odločanja. 154
 dejavniki razvoja znanosti. 71
 dejstva. 34, 33, 34, 50, 51, 113, 131, 165, 168
 delo. 125
 delovanski potenciali. 157
 deskripcija. 34
 deskriptivnost. 170
 dialektična metoda. 32
 dialektika. 29
 dialog. 137, 184, 192
 dilema. 162
 dinamika. 127
 dokazi o bogu. 52
 dopustitev. 123
 dosegljivost resnice. 128
 dostojanstvo posameznika. 137
 doživljajska perspektiva. 21, 110, 167, 176
 doživljanje. 110
 družba. 78
 družba uma. 132
 družba znanja. 125, 144, 153
 družbena dejstva. 97
 družbena narava znanosti. 22, 19
 družbena proizvodnja človeka. 40
 družbeno gibanje. 23
 družbeno porazdeljena kognicija. 142
 družinska podobnost. 67
 dualizem. 26
 duh. 173, 176, 181
 Dummettov antirealizem. 170
 dve kulturi. 121
- E**
- egoična morala. 119
 egoični altruizem. 95, 175
 ego-interes. 95, 119
- Einstein, Albert. 134, 151
 eksistencialna odločitev. 185
 eksistencialnosti. 185
 ekskluzivizem. 145
 eksperimenti z resnico. 160
 eksplicitno in implicitno znanje. 123
 ekstenzičnost. 45
 elementarni stavek. 102
 elementarni stavki. 70
 emergenca in emanacija. 21
 empirični modeli. 7
 empirizem. 24, 73
 energija. 78
 energiziranje. 150
 entropija. 78
 epistemska kultura. 144
 epistemska logika. 86
 estetika. 93, 87
 etična volja. 107
 etični paradoksi. 129
 etično dejanje. 175
 etika. 87, 93
 etika in človeški etos. 129
 Evropa. 137
- F**
- falzifikacija. 29, 73, 83, 118
 fenomen. 28
 fenomen zavestnosti. 36
 fenomenologija. 76
 Feyerabend. 98
 filozofija. 6, 32, 121, 153
 filozofija dialoga. 89
 filozofija jezika. 171
 filozofija Martina Bubra. 89
 filozofija znanosti. 60, 75, 208
 filozofski argument. 44
 filozofsko spoznanje. 146
 fizična stvarnost. 167

forma. 111
formalna logika. 4, 15
Frege, Gottlob. 99
Fregejeva logika. 4
fundacija. 186
funkcija. 64, 99

G

Galilei, Galileo. 130
Gandhi. 160
globalizacija. 136, 137, 152, 153
globalizirani svet. 159
globinska struktura. 58
Gödel, Kurt. 134, 151
govor in molk. 53

H

Habermas. 30
Heglova dialektika. 25
hermetizem. 79
hindujski inkluzivizem. 145
holizem. 133, 62
humanistika. 121, 152
humanizem. 32, 137, 189

I

ideja. 26, 111
identiteta. 114
identiteta in modalnost. 39
identitetna shema. 131
ideologija. 23, 27, 49, 54, 166
ideološka revolucija. 127
ideološko opravičenje. 74
ideološko samoopravičenje. 42
igra življenja. 59
ime. 14
implicitno znanje. 77, 90, 182
implikacija. 186
indijska filozofija. 207

individualizacija. 136
individualno znanje. 77
induktivna pojasnitev. 43
induktivna posplošitev. 42
inercija. 130
inferenčna pravila. 177
informacija. 30, 78, 80
informacijski sistem. 30, 176
inkomenzurabilnost. 98
instrumentalizem. 9, 83
intelektualci. 147
intencionalnost. 36, 76
intenzionalnost. 45
interpretacija. 55
intrinzične vrednote. 67
intuitivni uvid. 193
invariantnost. 133
istinitost. 165
izkušnja. 110
izomorfizem. 81
izredna znanost. 88

J

jezik. 33, 51, 81, 113
jezik kot račun. 11, 16
jezikovna dejanja. 70
jezikovna igra. 11, 67, 70, 96, 184
jezikovna kompetenca. 55

K

kaos ljubezni. 136
Keplerjevi planetni zakoni. 56
Keplerjevi zakoni. 66
Kierkegaard, Sören. 179
kinematika. 127
kinematika teorij. 8
Kitajska. 137
kitajski budizem. 140
koan. 53, 188

- kognicija. 132, 142, 148
kognitivna znanost. 20, 124, 132, 142, 208
kolaps valovne funkcije. 164
kolektivna intencionalnost. 148
kolektivna racionalnost. 148
kolektivno odločanje. 150
kolektivno znanje. 20, 77, 90, 108
komparativna filozofija. 20
kompleks. 34, 130, 138, 149, 155
komunistična partija. 147
konfucijanski humanizem. 159
konfucijanstvo. 189
konkretno. 25
kontekst odkritja. 71
kontekst opravičenja. 71
kontekst razprave. 64, 123
konteksti odločanja. 154
kontekstualnost. 45
kontemplacija. 52, 65, 163
kontigenca. 170
kontinuiteta znanstvenih zakonov. 46
kooperacija. 115
kopernikanizem. 79
kozmična evolucija. 35
kreativna analiza. 99
kristalizacija odločitev. 157, 158
kritična argumentacija. 121
kritična teorija. 30
kritična zavest. 23
kritična znanost. 27
kriza človeka. 129
Križanič, France. 117
kultura. 74, 166
kvaliteta življenja. 78
kvantifikacija. 102
kvantifikacijska interpretacija. 44
kvantitativna regimentacija. 96
kvantna fizika. 62
kvantna mehanika. 164, 167
kvantne teorije zavesti. 76
kvantnomehanski modeli zavesti. 167, 21
- L**
lastni interes. 175
lastnost. 114
logicism. 5
logična analiza. 5, 20, 65, 99
logična forma. 20, 31, 37, 64
logična imena. 34
logična odvisnost. 178
logična slika, 14
logična utopija srečnega sveta. 107
logične operacije. 70
logični atomizem. 5
logični in psihološki subjekt. 36
logični operator zavedanja. 86
logični paradoksi. 20
logični prostor. 16, 33, 113, 163
logični sistem. 37
logični sklep. 15, 109
logika. 15, 29, 36, 37, 87, 93, 169
logika odkritja. 177
Luhmanova sistemska teorija. 30
Łukasiewicz. 178
- M**
mahajana budizem. 101, 174
mahamudra. 101
makrokozmos. 79
Markič, Mihael. 109, 112
Markičeva algebrska logika. 2
marksizem. 23
Marxova dialektika. 32
Marxovo razumevanje znanosti. 49
matematična logika. 15, 109
matematika. 111, 117
matematika in humor. 117
meditacija. 101, 207

- medosebnost. 129
 medteorijske vezi. 8
 Meinong, Alexius. 168
 meja sveta. 107
 meje jezika. 5, 31, 51, 70, 179, 180, 188
 mentalna stanja. 126
 mentalna vzročnost. 21
 mentalni procesi. 126
 merila razmejitve. 156
 merila resnice. 18, 128
 metafora. 82, 138
 metajezik. 103
 metoda. 183
 metodologija znanosti. 169
 metodološki anarhizem. 98
 metodološki individualizem. 115
 mikrokozmos. 79
 misel. 124
 miselni eksperiment. 72
 miselni modeli. 193
 miselni poskusi. 193
 misleči stroj. 126, 161
 mistična teologija. 191
 mistično. 191
 mistika. 52
 mišljenje. 52
 mitologija. 140
 moč razlage. 118
 modalna logika. 39, 44, 45, 94
 modalna logika procesov. 20
 modalnost. 80, 44
 modeli. 7
 modeli v znanosti. 193
 modernost. 160
 molk. 171, 184
 monadična paradigma. 132
 monoteizem. 145
 Moorov dokaz zunanjega sveta. 143
 morala. 119
 moralna korektnost. 120
 moralna sodba. 172
 moralna trdnost. 147
 moralni razlog. 175
 moralno zadovoljstvo. 95, 119
 možnost. 68
 možnost strukture. 81
- N**
- nacionalna kultura. 152
 načela. 68
 Nagarjuna. 65, 162, 163, 171
 namera. 57, 69, 141
 napredek znanosti. 156
 narava. 59, 78
 naravna nujnost. 61
 naravno gibanje. 130
 naravno stanje uma. 101
 navidezni stavek. 116
 negacija. 122
 neizrekljivo. 31, 163, 172, 191
 nejasnost. 96
 nenasilje. 160
 neohinduizem. 35
 neopozitivizem. 24
 Ne-Sebstvo. 190, 105, 190
 neskončni univerzum. 79
 nesorazmernost. 149
 nevralne mreže. 76
 nevroznanost. 208
 Newtonova fizika. 66
 neznanje. 174
 normalna znanost. 88, 155, 156
 nova arheologija. 43
 nova intimnost. 136
 nove paradigme. 60
 novi energetski viri. 208
 novo znanje. 66
 nujna identiteta. 45

nujne zveze stavkov. 15
 nujno znanje. 68
 nujnost. 114

O

obča dialektika. 32
 objektivni duh. 166, 173, 181, 182
 objektivni pogled. 110
 objektivno znanje. 166
 oblike sklepanja. 37
 oblike življenja. 180
 obrambe indukcije. 42
 obstoj zunanjega sveta. 143
 odgovorno bivanje. 129
 odgovornost znanstvenikov. 156
 odločitveni potencial. 158
 odnos Jaz-Ti. 89
 odporniška generacija. 147
 ohranjanje narave. 59
 omrežena kultura. 152
 ontologija. 24
 ontološki argument. 44
 opazovalec. 164
 operacija. 16
 opravičenje. 74
 oseba. 89
 osebni duh. 173, 181
 osebno dostojanstvo. 159
 osebnostna rast. 95, 119, 175
 osemčlena pot. 183, 187
 otelešena kognicija. 21
 ovrgljivost. 156
 ovržba. 71

P

panpsihizem. 110
 panteizem. 79
 paradoks. 53, 179, 180
 paradoks analize. 99

paradoks gotovosti. 97
 paradoks lažnivca. 103
 paradoks vere. 188
 paradoksi modalnosti. 39
 platonska dialektika. 1
 podkrepitev. 73
 podobnost resnici. 83, 118
 pogled na svet. 191
 pogoji možnosti. 72
 pojem. 3
 pojem duha. 182
 pojem in predmet. 99
 pojem znanosti. 13, 14
 pojmovna analiza. 146
 pojmovna misel. 181
 pojmovne strukture. 149
 pojmovno mišljenje. 130, 138, 149, 155
 pomirjenje s svetom. 107
 Popper, Karel. 118
 porazdeljena kognicija. 153
 porazdeljeno znanje. 108, 144, 148
 porazdeljenost. 90
 posplošena negacija. 102
 postmoderna. 91
 potencial odločitve. 150
 potencialni modeli. 7
 potencialnost. 21, 80, 164, 167
 potovanje v času. 134, 151
 potrjevanje. 118
 potrošniška izbira. 185
 potrošniška želja. 185
 poučevanje matematike. 117
 pozitivni in negativni primer. 47
 poznanstvenjenje produkcije. 48
 praksa. 38
 praktični sklep. 20, 115
 pravičnost. 120
 pravila racionalnosti. 144
 praznina. 47, 53, 104, 183, 187

predikat. 64, 82, 114
 predikatna funkcija. 5
 predmetni jezik. 103
 predmetnostna teorija. 186
 preference za odločanje. 157
 prepričanja akterjev. 154
 prepričanje. 63, 86, 100
 preseganje dileme. 162
 preslikava. 14
 prežemanje duha in materije. 35
 primer. 122
 privlačnost alternativ. 158
 proces. 80
 proces odločanja. 154
 procesna faza. 84
 procesna realizacija. 84
 procesne modalnosti. 84
 procesni in neprocesni vidiki zavesti. 21
 prost pretok informacij. 108
 prostor pravil. 16
 protidejstvenost. 61
 protislovja kapitalizma. 49
 psevdorazlaga. 54
 psihofizična relacija. 36, 186

Q

Quinova kritika modalnosti. 39

R

racionalna rekonstrukcija znanosti. 41
 racionalno izhajanje. 56
 racionalnost. 150, 153, 158, 189
 racionalnost govorca. 55
 racionalnost konkretnega. 25
 racionalnost odločitve. 157
 racionalnost v znanosti. 74
 račun logike. 112
 računalniška metafora. 124, 161
 računalniški modeli duha. 21, 126

računalniški modeli teorij. 10
 računalniški modeli teorijskih sprememb.
 10

Ramseyev stavek teorije. 7
 Rawls, John. 120
 raziskovalec. 121
 raziskovanje. 29
 razlog. 47, 57, 69, 122
 razsvetljenje. 101, 174
 razumnost. 189
 razvoj logike. 5
 razvoj znanosti. 41, 88
 realizem. 9, 83, 118
 redukcija teorij. 9
 referenca teorijskih terminov. 46
 reflektivno ravnotežje. 120
 reforme univerze. 117
 relacija. 82
 relacijska regimentacija. 96
 relacijska teorija. 186
 relativni realizem znanosti. 6
 relativnost časa. 134, 151
 religija. 180
 reprezentacijski sistem. 96
 resnica. 18, 63, 100, 103, 131, 165, 168
 resnica kot absolut. 160
 resnično prepričanje. 56
 resničnostna shema. 128
 resničnostni operator. 128
 resničnostni pogoji. 55, 94, 128
 reševanje fenomenov. 127
 reševanje problemov. 88
 Russllov logicizem. 4

S

samoreferenca. 103
 samouresničenje. 189
 samo-zavedanje. 86
 Sebstvo. 35, 85, 104, 105, 190, 207

- semantična nedoločenost. 170, 178
 semantična relativnost. 178
 semantika. 24
 semantika možnih svetov. 94
 semantika sledov. 94
 semioza. 176
 silogistična algebra. 2, 109
 silogizem. 15, 68
 simulakri. 185
 sintetičnost. 1
 sinteza. 26, 28
 situacija. 182
 skepticizem. 17, 18, 20, 58, 97, 106, 123, 143
 skeptična domneva. 106
 skeptični argument. 106
 skeptični odgovor skepticizmu. 106
 sklep. 3, 47, 122
 sklepanje po analogiji. 189
 skupinska intencionalnost. 142
 skupinska kognicija. 142
 skupinsko odločanje. 157, 158
 skupna namera. 115
 skupni rezultati. 150
 skupno znanje. 77, 90, 108, 120, 143, 148
 sledenje pravilu. 11, 16, 58, 70, 97, 124, 126, 161, 193
 Slovenija. 2, 169
 slovenski taboriščniki v Dachavu. 135
 smisel življenja. 172, 179, 180
 socialni kapital. 125
 socialno porazdeljena kognicija. 132
 sočutje. 175, 183, 187
 sodba. 3, 165
 sodelovanje. 77
 sodobna znanost. 208
 soglasje. 120
 sorites. 96
 spekulacija. 52
 splošna forma operacije. 102
 splošna forma stavka, 4, 102
 splošna izobrazba. 117, 121
 splošno delo. 27, 48
 spojeni izidi. 158
 spoznanje. 17, 18, 190
 spoznanje a priori. 1, 6, 17, 26, 72, 133
 spoznavna teorija. 17, 71
 spoznavni relativizem. 91
 spoznavni subjekt. 63, 100
 spoznavni viri. 17
 srednja pot. 162, 174
 stanje stvari. 33, 81, 113, 131, 165, 168
 stavek. 3, 33, 192
 stavki etike. 188
 stavki o barvah. 116
 strast razuma. 188
 stroj. 124
 struktura. 111
 struktura modelov. 8, 10, 177
 struktura znanstvenega znanja. 13, 14
 strukturalna rekonstrukcija teorij. 9
 strukturalna teorija. 8, 9, 10, 12, 41
 strukturalna teorija znanosti. 193
 stvar po sebi. 28
 stvarnost. 51, 81
 subjekt. 64, 166
 subjektivna perspektiva. 182
 substitucija. 114
 svet. 33, 51, 81, 107, 111
 svet kot celota. 172
- Š**
 Šamkara. 85, 139
 šibke in močne modalnosti. 84
 študije znanosti. 91
- T**
 tehnika. 92
 tehniško znanje. 92, 177

teoretična praksa. 38
 teorija. 38, 50
 teorija in praksa. 48
 teorija relativnosti. 134, 151
 teorija znanosti. 12, 41, 169
 teorije resnice. 18
 teorijski holizem. 6, 73, 89
 teorijski termin. 7
 teorijsko jedro. 8
 tesnoba. 185
 testiranje hipotez. 43
 tetralema. 65, 122, 162, 163
 teze o Feuerbachu. 38
 Tibet. 174
 tibetanski budizem. 101
 točka subjektiviranja. 110
 Tolstoj. 172
 totalitarizem. 135
 Tractatus. 16, 87, 93, 102
 tradicionalnost. 160
 trajnostni razvoj. 78
 transcendentalna analitika. 28
 transcendentalna enotnost. 87, 93
 transcendentalna metoda. 1, 72
 transcendentalni argument. 72, 85, 139
 transcendentalno. 31, 62, 133
 transcendentalno-praktično ozadje. 11
 tri ravni kognicije. 173

U

učbeniki logike. 3
 učenje. 154
 učenje pravil. 97
 um. 173, 176, 181
 univerza. 48
 univerzalni etos. 152
 uporaba matematike. 111

V

Veber, France. 109, 122, 168
 Vebrova kritika Markiča. 2
 Vebrova spoznavna teorija. 131, 165
 večstopenjski možni svetovi. 94
 večvrednostna logika. 178
 vedánta. 35, 85, 104, 139
 verificljivost. 170
 verifikacija. 29, 71, 73
 veriga razlogov. 57, 141
 verovanje. 166
 verska toleranca. 145
 versko nasilje. 145
 vojna v znanosti. 91
 volja. 69, 141
 vrednote. 50
 vrednotni relativizem. 67
 vrlina. 137, 159
 vrojena slovnica. 58
 vsakdanje znanje. 12
 vzrok. 57, 68

W

Weizsäcker, Richard von. 62
 Wittgenstein, Ludwig. 16, 31, 51, 65, 69, 70, 107, 113, 116, 124, 141, 161, 162, 163, 168, 171, 172, 179, 184, 185, 191, 192
 Wittgensteinov logični transcendentalizem. 4
 Wittgensteinova filozofija. 20, 126
 Wittgensteinova filozofija v Traktatu. 11

Z

zakonska splošnost. 61
 zakonski stavek. 61
 zanesljiva komunikacija. 108
 zasebni jezik. 70, 184
 zaupanje. 115

- zavedanje. 86
 zavest. 76, 80, 105, 164, 167, 173, 181, 182, 190
 zavest kot proces. 167
 zavest kot stanje. 167
 zen. 53
 zen budizem. 188
 zgodovina logike. 2, 3, 4
 zgodovina znanosti. 60, 75
 zgodovinska dialektika. 49
 zgodovinski spomin. 135
 zgodovinskost mišljenja. 37
 znanje. 63, 86, 100, 123, 143
 znanje in prepričanje. 17
 znanje in spekulacija. 56
 znanje jezika. 58
 znanje vsakogar. 77, 90
 znanost. 6, 19, 22, 23, 38, 40, 48, 49, 54, 92, 100, 125, 144
 znanost in duhovnost. 208
 znanost in etika. 19, 22
 znanost in stvarnost. 13, 14
 znanost kot produkcijska sila. 27, 40
 znanost kot splošno delo. 40, 49
 znanost zgodovine. 27
 znanstvena hipoteza. 54
 znanstvena namera. 66
 znanstvena paradigma. 41, 60, 71, 75, 88, 149, 155
 znanstvena pojasnitev. 42, 43
 znanstvena razlaga. 12, 13, 14, 19, 22, 54, 74
 znanstvena revolucija. 46, 60, 75, 88, 127, 149, 155
 znanstvena skupina. 108
 znanstvena teorija. 7, 10, 12, 19, 22
 znanstvene metode. 98, 22, 19, 22, 89
 znanstveni antirealizem. 46
 znanstveni napredek. 9
 znanstveni objektivizem. 50
 znanstveni realizem. 12, 46, 62
 znanstveni zakoni. 12, 42
 znanstveno mišljenje. 3
 znanstveno spoznanje. 13, 14, 19, 22, 66, 130, 138
 znanstveno znanje. 12, 50, 177
- Ž**
- želja. 69, 141
 življenjska forma. 67
 življenjska oblika. 11, 55, 146, 161, 179
 življenjske zgodbe. 135
 življenjski problemi. 171

Imensko kazalo

A

Adams, David M. 162
 Adorno, Theodor W. 205, 228, 230–231, 242, 262
 Adler, Leo 204
 Akvinski, Tomaž 234
 Alderson-Day, Ben 195
 Alston, Willian 155, 158
 Althusser, Louis 268
 Amit, Vered 260
 Areopagit, Dionizij 209
 Arhimed 105
 Arhitas 105
 Aristotel 21–22, 70, 95–96, 98–99, 104, 106, 129, 132–134, 152, 167–168, 170, 216, 234, 274, 288
 Arrington, Robert L. 205–207, 209
 Atala, Alex 294
 Ataria, Yochai 178, 295
 Atran, Scott 258
 Austin, John Longshaw 258
 Avguštin, sv. 45
 Avilska, Terezija 209, 298
 Axelos, Kostas 243
 Ayer, Alfred J. 243

B

Baier, Annette 234
 Bailey, Andrew M. 208
 Baker, Gordon Park 45, 52, 142
 Balzer, Wolfgang 288
 Barinaga, Ester 186
 Barnum, P. T. 60
 Barry, Donald 47
 Bateson, Gregory 27
 Baudrillard, Jean 63
 Bauer, Andrej 95, 99

Baum, Wilhelm 206, 210
 Baumann, Zygmunt 243
 Beaney, Michael 111, 117
 Beck, William S. 71
 Bekeš, Andrej 270
 Benjamin, Walter 263
 Bergmann, Gustav 115, 231
 Bergson, Henri 254
 Bernard Russell, Harvey 260
 Bernays, Edward 284
 Birnbaum, Norman 243
 Bitbol, Michel 175–178, 186–190, 194–195, 294
 Black, Max 60–61
 Blackmore, Susan 186
 Bloch, Ernst 243, 255
 Bloch, Maurice 258, 261
 Bloor, David 91
 Bogart, Humphrey 13–14
 Bohm, David 17, 28, 185
 Bohr, Niels 176, 185, 188–189
 Bolyai, Farkas 95, 98
 Boole, George 98, 277
 Bottomore, Thomas 243
 Bourbaki, Nicolas 98–99, 284
 Bandom, Robert Boyce 240–241, 243
 Bresciani, Umberto 222
 Brickmont, Jean 63
 Brinkmann, Svend 194
 Brook, Andrew 86
 Brouwer, Luitzen Egbertus Jan 95, 99
 Brown, James Robert 44
 Budd, Malcom 52
 Bunge, Mario 71–73
 Burge, Tyler 119–120
 Burnyeat, Myles Fredric 47

C

Campolo, Chris 162
 Cantor, Georg 98
 Carnap, Rudolf 34, 116, 240, 243, 269
 Carrithers, Michael 254, 259, 261
 Carson, Thomas L. 58
 Cassier, Ernst 34
 Castro, Viveros de 258–261
 Cerkovnik, Borut 141, 246, 289
 Cerroni, Umberto 243
 Chakrabarty, Dipesh 264
 Chalmers, David 27, 178, 186, 195, 199, 245
 Chebyshev → gl. Čebišov
 Chomsky, Noam 249
 Church, Alonzo 284
 Churchland, Paul Montgomery 87, 89, 245
 Churchland Smith, Patricia 87
 Cohen, Gerald 65–66
 Cohen, Robert S. 243
 Cohen, Martin 44–46
 Col, Giovanni da 254
 Colombo, Matteo 85, 91
 Corcoran, John 166–168
 Cowey, Alan 194
 Csordas, Thomas 259, 262–263
 Cui, Qingtian 217–219
 Curie, Marie 106
 Curie, Pierre 106
 Cvjetičanin, Veljko 243

Č

Čaldarović, Mladen 243
 Čangkajšek 267
 Čebišov, Pafnuti Lvovič 106

D

Dainian, Zhang 215
 Darwin, Charles Robert 233–234

Davidson, Donald Herbert 233, 240, 243, 280, 301
 Davy, Humphrey 106
 Debenjak, Božidar 243
 Deleuze, Gilles 63, 254–255, 263
 Demokrit 106
 Dennett, Daniel 17, 27, 32, 186
 Depraz, Natalie 188
 Derrida, Jacques 176, 230, 233, 257, 259, 262, 301
 Descartes, René 155
 Descombes, Vincent 271
 Dewey, John 229–230, 233–234, 301
 Diamond, Cora 44–45, 48
 Dilthey, Wilhelm 74
 Ditrich, Tamara 270
 Dōgen 32
 Dummert, Michael 114–116, 119, 159
 Dutilh Novaes, Catarina 54, 165, 167, 169, 171–172

Đ

Đurić, Mihailo 243

E

Einstein, Albert 104, 131, 133, 138, 160, 185
 Elliott, Kevin 91, 281
 Empedokel 106
 Eratosten 105
 Euler, Leonhard 106
 Evklid 105

F

Farah, Martha 89
 Farber, Marvin 243
 Farr, James 79
 Fassin, Didier 259, 263
 Fehige, Yiftach 44

- Feldman, Fred 157
 Fermat, Pierre 106
 Fernyhough, Charles 195
 Feyerabend, Paul 137, 269
 Field, Hartry 169
 Filipović, Muhamed 243
 Filipović, Vladimir 243
 Fink, Eugen 243
 Flanagan, Owen 88–89
 Focht, Ivan 243
 Fodor, Jerry 245
 Fogelin, Robert 142, 152–154, 157,
 159–162
 Foucault, Michel 230, 233, 254–255,
 268, 301
 Fraasen, Bas C. van 269
 Frankfurt, Harry Gordon 57–62, 64–65,
 67
 Franklin, Alexander 103
 Frege, Gottlob 18, 21, 32, 109–115,
 117–122, 244–245, 275, 284–286
 Freud, Sigmund 234
 Fromm, Erich 243
- G**
- Gabriel, Markus 32
 Gadamer, Hans 76
 Galilej, Galileo 71, 77–78, 104, 129–132,
 288
 Gallagher, Shaun 196, 199
 Garfield, Jay Lazar 190
 Garver, Newton 47
 Gauss, Johann Carl Friedrich 95, 98,
 105–106
 Geertz, Michael 254
 Gell, Alfred 260
 Gendler, Tamar Szabó 44
 Gennip, Kim van 50
 Gettier, Edmund 157
- Gier, Nicholas 54
 Gödel, Kurt 284
 Goethe, Johann Wolfgang von 41
 Goldfarb, Warren 118, 120
 Goldmann, Lucien 243, 305
 Goodman, Henry Nelson 128, 305
 Görnitz, Thomas 175–178, 294
 Gorz, André 243
 Grad, Anton 59
 Graeber, David 254, 262
 Gross, Paul R. 64
 Grušovnik, Tomaz 207–209
 Guattari, Felix 63, 255
- H**
- Habermas, Jürgen 228, 232, 243
 Hacker, Peter Michael Stephan 45, 52,
 118, 121, 142
 Haller, Max 75, 79
 Harman, Gil 169
 Harrison, Faye V. 258
 Hartmann, Karl Robert Eduard von 32,
 262, 271
 Heavey, Christopher L. 195
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 23, 32,
 34, 113, 120, 230, 234, 243, 271, 301
 Heidegger, Martin 23, 24, 34, 36–37,
 230, 233, 262, 301
 Heintel, Erich 243
 Heisenberg, Werner 76, 104
 Heller, Agnes 243
 Hempel, Gustav 72, 80
 Henare, Amiria 259
 Heyting, Arend 97
 Heziod 234
 Hilbert, David 283–284
 Hipokrat 105
 Hodges, Michael P. 209
 Høffding, Harald 185

- Holbraad, Martin 259–261
 Hollis, Martin 71–73
 Hölscher, Thomas 175, 289, 294
 Holt, Jim 186
 Holyoak, Keith 217
 Hozjan, Slavko 23, 270, 279
 Hribar, Tine 244
 Humboldt, Alexander von 268
 Hume, David 34, 148, 234
 Hurlburt, Russell T. 195
 Husserl, Edmund 22, 32, 36–37, 182,
 185, 187–188, 190, 193, 196–198, 231,
 263, 296
 Hutten, Ernest H. 128
 Hyman, John 208
- I**
- Ibrulj, Nijaz 239–240, 244, 298, 302
 Ibrahim – Pašič, Besim 243
 Ilievski, Mitko 243
 Ingold, Tim 254, 260, 263
 Irigaray, Luce 63
 Izard, Carroll E. 194
 Izetbegović, Alija 245
- J**
- Jackson, Michael 259, 263
 James, William 186
 Jammer, Max 135
 Jaspers, Karl 260
 Jerman, Frane 275, 282
 Johansson, Petter 187
- K**
- Kaj-Šek, Čang → gl. Čangkajšek
 Kant, Immanuel 22, 25, 34, 95–98, 110,
 113, 115, 120, 122, 175, 204, 221–222,
 233, 284, 300
 Kapferer, Bruce 259
- Kardelj, Edvard 25
 Kepler, Johannes 33, 77, 78, 131
 Khlentzos, Drew 196
 Kierkegaard, Søren Aabye 31, 33, 38,
 205, 209, 260, 301
 Kitcher, Philip 102
 Knap, Žiga 95, 275, 282
 Kocbek, Edvard 236, 302
 Kołakowski, Leszek 243
 Komšić, Ivo 240
 Kopernik, Nikolaj 77, 130
 Korać, Veljko 243
 Kordeš, Urban 41, 181, 289, 294–295
 Kosik, Karel 243
 Kotzee, Ben 60
 Kozmus, Primož 13–15
 Koyré, Alexandre 104, 131, 135
 Krešič, Andrija 243
 Kripke, Saul 7–10, 12, 15, 48, 141–142,
 144, 148–149, 270
 Kristeva, Julia 63
 Kuhn, Thomas 127, 136–137, 195, 241,
 269, 287–288
 Kultgen, Benjamin 255
- L**
- Lacan, Jacques 63, 230
 Lacey, Alan 90
 Lachaux, Jean-Philippe 195
 Laidlow, James 260, 263
 Lakatos, Imre 137, 269
 Lambek, Michael 260, 263
 Lavoisier, Antoine Laurent 106
 Leach, Neil 257
 Lefebvre, Henri 243
 Legendre, Adrien-Marie 106
 Legge, James 223
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 277
 Lévi-Strauss, Claude 253, 256–260, 262

- Levitt, Norman 64
 Levstik, Fran 13–14
 Linsky, Leonard 120
 Liu, Shu-hsien 221–222
 Lobačevski, Nikolaj Ivanovič 95,
 98
 Lotka, Alfred 183
 Loux, Michael J. 116
 Luft, Sebastian 196
 Lugg, Andrew 162, 199
 Lukács, Georg 243
 Łukasiewicz, Jan 284
 Luther, Martin 206
 Lutz, Matthew 195
 Lyotard, Jean-François 230
- M**
- MacFarlane, John 169
 Mach, Ernst Waldfried Josef Wenzel 104
 MacLachlan, James 104
 Malcolm, Norman 48
 Malec, Maja 43, 109, 275, 285
 Mali, Franc 69, 73, 275, 279
 Mallet, Serge 243
 Marcuse, Herbert 228, 243
 Markič, Olga 18, 41, 43, 83, 86–87, 89,
 199, 275, 281, 294
 Markov, Andrej Andrejevič 95, 99
 Marković, Mihajlo 243
 Marks, Jonathan 91
 Martin, Michael 70
 Martinerie, Jacques 195
 Marx, Karl 229–230, 243
 McDowell, John Henry 48
 McIntyre, Lee C. 70
 McLeod, Peter 194
 Mead, George Herbert 277
 Meinong, Alexius 12
 Memedi, Vesel 161
- Mengzi (Mojster Meng, Mencij) 218–
 219, 221
 Mercier, Désiré-Félicien-François-Joseph
 167, 169–173
 Merleau-Ponty, Maurice 36–37, 199,
 262, 297
 Milić, Vojin 243
 Milne, Peter 169
 Mišćević, Nenad 43–44, 46, 172, 275
 Mou, Zongsan 221–223, 300
 Moulines, Ulises C. 288
 Mozi (Mojster Mo) 217–218
 Mras, Gabriele 43
 Mumonkan 24
 Münchhausen 154
 Muršič, Rajko 253–254, 298, 304
 Musgrave, Alan 137
- N**
- Nāgārjuna 17, 21, 31–33, 176, 274, 294
 Nagel, Ernest 27, 32, 72, 195
 Nagel, Thomas 87
 Newton, Isaac 33, 104, 129, 132–135,
 137–138, 288
 Nichols, Shaun 157
 Nielsen, Kai 208
 Nietzsche, Friedrich 205, 209, 230,
 232–233, 254, 260, 262
 Nisbett, Richard 187, 195, 198
- O**
- Obama, Barack 53
 Ocepek, Pavel 247
 Oppenheim, Paul 72
- P**
- Pachoud, Jean 195
 Paci, Enzo 243
 Panofsky, Erwin 131

- Parsons, Howard L. 243
Pascal, Fania 57, 65
Peano, Giuseppe 97–98
Pečenko, Primož 270
Peirce, Charles Sanders 142–143
Persaud, Navindra 194
Pešić-Golubović, Zagorka 243
Petitmengin, Claire 186–190, 194–195
Petitot, Jean 182, 195
Petrović, Gajo 243
Pico della Mirandola, Giovanni 89
Pinkerton, Allan 13
Pitagora 118
Platon 162, 204, 232, 234, 250, 262
Poe, Edgar Alan 50
Popper, Karl Raimund 17, 25, 69–70,
76–80, 86, 137, 269, 279–280
Potochnik, Angela 85, 91
Pound, Ezra 222
Priestley, Joseph 106
Prigogine, Ilya 177
Primorac, Zoran 125, 134, 136, 269, 275,
287–288
Prior, Arthur 158
Pritchard, Harold Arthur 156, 159
Pronin, Mikhail 187
Ptolemaj, Klavdij 77
Putnam, Hilary 22, 153, 160, 241,
248–249, 258
- Q**
Quine, Willard van Orman 8–9, 17, 22,
24, 116, 118, 240–241, 243, 285
- R**
Rabinow, Paul 254
Radin, Paul 258
Ramovš, Fran 59
Rapport, Nigel 259–261
Reale, Giovanni 70
Reisman, David 243
Rhees, Rush 47
Rheinwald, Rosemarie 99
Richter, Rudolf 75
Ricketts, Thomas 120
Riemann, Bernhard 106
Roberts, Robert C. 204, 205
Rorty, Richard McKay 115, 227–236,
301–302
Rosch, Eleanor 197
Rošker, Jana S. 213, 215, 219–221, 270,
298–299
Rouse, Michael 245
Roux, Sophie 44
Roy, Jean-Michel 182, 195
Rumellhart, David Everett 245
Rus, Veljko 243
Russell, Bertrand 8–9, 15, 18, 21, 24–25,
50, 98–99, 109–114, 117, 120–121,
162, 244–245, 254, 274–275, 284–286
Ryle, Gilbert 142, 276
- S**
Saccheri, Giovanni Girolamo 105
Saje, Mitja 270
Salmond, Amiria 260–261
Šankara 32
Saraha 32
Sartre, Jean-Paul 254, 260
Sassower, Raphael 76
Savickey, Beth 50–51
Savigny, Friedrich Carl von 47
Scheele, Karl 106
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 24
Schneider, Wolfgang 79
Schooler, Jonathan 90, 187
Schrödinger, Erwin Rudolf Josef
Alexander 77

- Schumann, Andrew 244
 Schwab, Martin 200
 Searle, John 258
 Sellars, Wilfrid 233, 301
 Shakespeare, William 14
 Short, T. L. 143
 Sloterdijk, Peter 230
 Sluga, Hans 120
 Smokrović, Nenad 54, 165, 289, 293
 Sneed, Joseph D. 288
 Soames, Scott 142
 Sokal, Alan 57, 63–66
 Sokrat 111, 152, 209, 250
 Sosa, Ernest 156–157
 Sperber, Dan 165, 167, 169–172
 Spinoza, Baruch 255, 262
 Stalin, Josip Visarijonovič 235
 Stegmüller, Wolfgang 245, 268–269, 288
 Stern, David 46–47
 Stich, Stephen 157
 Stojanović, Svetozar 243
 Strathern, Marilyn 260
 Strawson, Peter Frederick 48, 116, 206, 243
 Strinka, Julius 243
 Strle, Toma 193, 195, 199, 289, 294, 296
 Suits, Bernard 85
 Supek, Rudi 243
- Š**
 Šarčević, Abdulah 244–245
 Škamperle, Igor 89
 Škerlj, Ružena 59
 Šuster, Danilo 151, 154, 289, 291
- T**
 Tadić, Ljubo 244
 Tarnas, Richard 71
 Tarski, Alfred 243
 Taylor, Harriet 234
 Thagard, Paul 88
 Thera, Nyanaponika 198
 Thomas, Norman 235
 Thompson, Evan 197, 199
 Tóth Hedžet, Cvetka 227–228, 230, 298, 301
 Toulmin, Stephen 137, 269
 Travis, Charles 47
 Tresca, Carlo 235
 Trobok, Majda 101, 275, 282, 284
 Trocki, Lev Davidovič 235–236
 Tulving, Endel 195
 Turner, Stephen Park 70
 Tyler, Peter 298–299
- U**
 Uršič, Marko 17, 83, 88, 270, 272, 281, 294
- V**
 Van Gelder, Tim 87
 Varela, Francisco 175, 177–178, 181–182, 185, 188, 190, 193, 195, 197–200, 295, 297
 Varga, Ivan 244
 Varga von Kibéd, Matthias 18, 268, 272, 285
 Vermeersch, Etienne 188
 Vežjak, Boris 57, 275, 278
 Vidav, Ivan 98
 Vigotski, Lev Semjonovič 125–127, 277, 287
 Virilio, Paul 63
 Vitorovič, Nada 59
 Vohs, Kathleen 90
 Vörös, Sebastjan 31, 40–41, 272

W

- Waismann, Friedrich 33
Walter, Henrik 87
Wantzel, Pierre 105
Wastell, Sari 259
Weber, Max 69–70, 73–76, 79–80,
279–280
Wegner, Daniel 89, 92
Weinberg, Jonathan M. 157
Weizsäcker, Carl Friedrich Freiherr von
176–177, 245, 294
Wheeler, John Archibald 189
Wheen, Francis 64
Whitehead, Alfred North 23, 263, 271,
295
Whitman, Walt 230
Williams, Michael 155–156, 159
Williamson, Timothy 114, 117
Wilson, Timothy D. 187, 195, 198
Winch, Peter 74
Wisnewski, Jeremy 209
Wittgenstein, Ludwig 8, 17–19, 21,
25–26, 28, 31–33, 36–38, 44–55,
57–58, 65, 84–85, 109–110, 113–115,
117–118, 121, 141–153, 159, 161,
166–167, 171–172, 203–210, 233,
242–245, 254, 268–271, 273–275, 277,
285–286, 289–290, 297–299, 301
Wohler, Friedrich 106
Wolff, Kurt 244
Woodfield, Andrew 71
Woodruff Smith, David 200
Wooffitt, Robin 186
Wright, Cory 48, 85, 91

Y

- Yammer, gl. Jammer

Z

- Zahavi, Dan 32, 182, 190–191, 196–197,
199
Zalta, Edward N. 12, 99
Zanardo, Aldo 244
Zhang, Xiaoguang 217–219
Ze Dong, Mao 267
Zettel, Michael Horst 51
Zigon, Jarrett 263
Zimmerman, Dean W. 116
- Ž**
- Žalec, Bojan 203, 297–298
Žerovnik, Eva 281
Životić, Milan 244

