

## 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 Sajetom, 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 predstavnih) 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 *bullshittom* 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 trhlih 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 razpravljano 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 uspelih ontologij (tu ne razlikujem več ontologij od metafizik) ali vsaj uspelih 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 logičskih 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 Kuhнове 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« jezikovne 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 »brezmejnja«. 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 prvoosebno in tretjeosebno 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 budi- stične 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 Galileja 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.