ANαliZA

časopis za kritično misel

Letnik 17, številka 1-2, november 2013 · ISSN 1408-2969

KOGNITIVNE ZNANOSTI: ZAVEST, IZKUSTVO IN NEVROFENOMENOLOGIJA

Francisco J. Varela

Nevrofenomenologija: metodološka rešitev za težki problem

prevedel Sebastjan Vörös

Citiranje: Francisco J. Varela, »Nevrofenomenologija: metodološka rešitev za težki problem«, *Analiza: časopis za kritično misel* 17, št. 1-2 (2013): 85–108.

Prevod. Licenca Creative Commons, ki velja za arhiv revije, za prevode ne velja; pravice izvirnika pripadajo njegovim imetnikom.

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

Elektronska različica je bila leta 2026 rekonstruirana iz skena tiskane izdaje (OCR, ročno pregledano) in preverjena s tiskano izdajo. Številke strani ustrezajo tiskani izdaji; prelomi strani znotraj prispevka se lahko nekoliko razlikujejo.

Francisco J. Varela
Prevedel Sebastjan Vörös

NEVROFENOMENOLOGIJA: METODOLOŠKA REŠITEV ZA TEŽKI PROBLEM

Ta članek je odziv na vprašanja, ki jih je načel D. J. Chalmers (1995) v predloženi *raziskovalni usmeritvi*, s katero skuša na dokaj radikalen način povezati nekatera temeljna metodološka načela z znanstvenimi študijami zavesti. S terminom nevrofenomenologija označujem poskus združitve sodobne kognitivne znanosti in *discipliniranega pristopa* k človeškemu izkustvu, s čimer se uvrščam v kontinentalno tradicijo fenomenologije.[1] Po mojem mnenju je edini način, da se produktivno lotimo t.i. težkega problema, ki buri posebne izdaje *Journal of Consciousness Studies*, ta, da vzpostavimo raziskovalno skupnost, opremljeno z novimi pragmatičnimi orodji, ki ji bodo omogočila izdelati znanost o zavesti. Poskusil bom pokazati, da nam na tej točki ne morejo pomagat ne delne empirične korelacije ne gola teoretična načela. Kar potrebujemo, je obrat k sistematičnemu raziskovanju edine povezave med duhom in zavestjo, k je videti obenem očitna in naravna: *k strukturi človeškega izkustva kot takega*.

Svoj predlog bom začel s kratkim pretresom trenutnih razprav o zavesti, prikazanih skozi prizmo Chalmersovega težkega problema. Nadaljeval bom z očrtom (nevro)fenomenološke strategije in zaključil z razpravo o nekaterih glavnih težavah in posledicah predlagane strategije.

I: Kartografija pristopov

Izkustvena uganka

Chalmers se na začetku razprave o »težkem problemu« osredotoči na *ključno* vprašanje: na povezavo med *izkustvom* in kognitivnimi oz. duševnimi dogodki.

> »Včasih naletimo tudi na izraze, kakršna sta ‘fenomenalna zavest’ ali ‘kvalije’, toda osebno se mi zdi naravneje govoriti o ‘zavestnem izkustvu’ ali preprosto o ‘izkustvu’. (Chalmers, 2013: 63)

Chalmers najprej opiše nekaj priljubljenih primerov funkcionalističnih razlag in nato preostali izziv označi kot nepogrešljivo »dodatno sestavino«. Izbira izraza je zelo povedna, saj nakazuje, da Chalmers že od vsega začetka edino rešitev vidi v teoretičnih načelih, s katerimi bi premostili vrzel med kognicijo in izkustvom, medtem ko alternativa, ki jo bom nadrobneje predstavil nekoliko nižje,

[1] Uporabo predpone »nevro« je treba razumeti kot *nom de guerre*. Uporabljam jo v odkritem nasprotju s trenutno rabo besede »nevrofilozofija«, ki filozofijo istoveti z angloameriško filozofijo duha. Nadalje, ker bi bilo govorjenje o nevro-psiho-evolucijski-fenomenologiji preveč nepraktično, označujem s predpono »nevro« celo paleto znanstvenih disciplin, pomembnih za kognitivno znanost.

predpostavlja spremembo celotnega okvira, v katerem je problem zastavljen. V vsakem primeru pa je »[n]auk vsega tega, da *razlaga zavesti ne more biti poceni«* (70; njegov poudarek). S tem se povsem strinjam, a nemudoma dodajam, da je cena, ki jo moramo plačati, višja, kot si je večina ljudi pripravljena priznati. Glavna težava je v tem, da izkustvo »ni razlagalni postulat, temveč avtonomni eksplanandum, in potemtakem za [reduktivno] eliminacijo ni primeren kandidat« (71). Chalmers zato sklene, da potrebujemo neko obliko nereduktivne razlage. Čeprav se najini stališči tudi tukaj ujemata, bom v nadaljevanju skušal pokazati, kako zelo se od te točke naprej razhajata.

Pričnimo torej s ponovno umestitvijo vprašanja izkustva v cvetočo domeno znanstvenega raziskovanja zavesti. Kot vemo, je v zadnjih nekaj letih število knjig, člankov in srečanj na to temo eksponentno naraslo. Zakaj ta nenadni izbruh po več letih molka, ko je zavest veljala za nekaj neprimernega celo na področju kognitivne znanosti?

Prevladi behaviorizma je sledila konservativna faza, ki je trajala tako dolgo, dokler se kognitivni znanosti ni naposled uspelo postaviti na lastne noge. Nemara še pomembneje pa je bilo, da je znotraj filozofije duha v ZDA (s številnimi nasledniki v Evropi) prevladoval način filozofiranja, ki je do subjektivnih izkustev sumničav že po svoji naravi. V tem okviru je do pomembnih prebojev na področju kognitivne znanosti prišlo skorajda izključno v sklopu kognitivističnokomputacijske ali konekcionistične paradigme. Zlasti konekcionizem je pomembno prispeval k uveljavitvi revolucionarne zamisli o prehodih in mostovih med različnimi razlagalnimi ravnmi, zamisli, ki je dandanes mnogim znana pod imenom »filozofija vznikanja« ali »filozofija emergence«: šlo naj bi za prikaz, kako lokalna pravila ustvarijo globalne lastnosti ali predmete, ki so medsebojno vzročno povezani. Tradicionalno razumevanje odnosa med duhom in telesom je bilo tako postavljeno v nov pojmovni okvir, ki je s tolmačenjem kognitivnih procesov skozi prizmo komputacijskih ali konekcionističnih modelov naredil kopico specifičnih kognitivnih pojavov (tipični primeri so vid, gibanje in asociativni spomin) v načelu rešljivih (če ne kar rešenih). Takšen razvoj pa je ustvaril tudi ozadje »težkega problema«, saj je zavest oropal vseh vzročnih moči. To je lepo prikazano v inovativni knjigi Raya Jackendoffa, kjer je »fenomenološki duh« (tj. zavest kot izkustvo) pojmovan kot projekcija »komputacijskega duha« (tj. skupka kognitivnih mehanizmov), na katerega je omejena vsa vzročnost. Jackendoff je tako primoran zaključiti, da zavest »ne igra nobene vloge« (1987:26). Vzporedno z opisanim dogajanjem je prišlo do razvoja novih tehnik za obsežne analize možganske dejavnosti in nevropsihologije, ki so nam prvič v zgodovini omogočile zastavljati neposredna eksperimentalna vprašanja o kompleksnih korelatih kognitivnih pojavov (denimo duševnih podob ali čustev) med njihovim porajanjem (glej npr. Posner in Raichle, 1992; Mazoyer, Roland in Fox, 1995). Poskusi s takšnimi neinvazivnimi, neposrednimi meritvami so še posebej zanimivi, saj so raziskovalce postavili pred vprašanja, kakršni sta: »So poročila poskusnih oseb zanesljiva? Kaj izražajo verbalna poročila?« V osnovi so to izkustvena vprašanja, iz katerih so že razvidne pomembne spremembe v načinu, kako so poročila o človeškem izkustvu obravnavana v empiričnih raziskavah.

Zgodovina intelektualnih zasukov in obratov, ki so se zvrstili v tem problemskem

polju, še čaka, da jo kdo natančno popiše, toda očitno je, da se je drži pridih *deja-vu-ja*, ki nas opominja, da se je nihalo v znanstvenih razpravah o zavestnem izkustvu že velikokrat nagnilo zdaj v to, zdaj v ono smer, od zavračanja na eni do popolnega navdušenja na drugi strani. In stvari skorajda ne bi mogle biti drugačne, saj se mora vsaka znanost o kogniciji in duhu prej ko slej spopasti s temeljnim dejstvom, namreč tem, da se nam, če izvzamemo lastne izkušnje z duševnostjo ali kognicijo, še svita ne, kaj naj bi ta pojma označevala.

Če neka raziskovalna faza, kot je v svojem doprinosu k razcvetu raziskav pravilno pripomnil John Searle, daje prednost materialističnim teorijam duha,

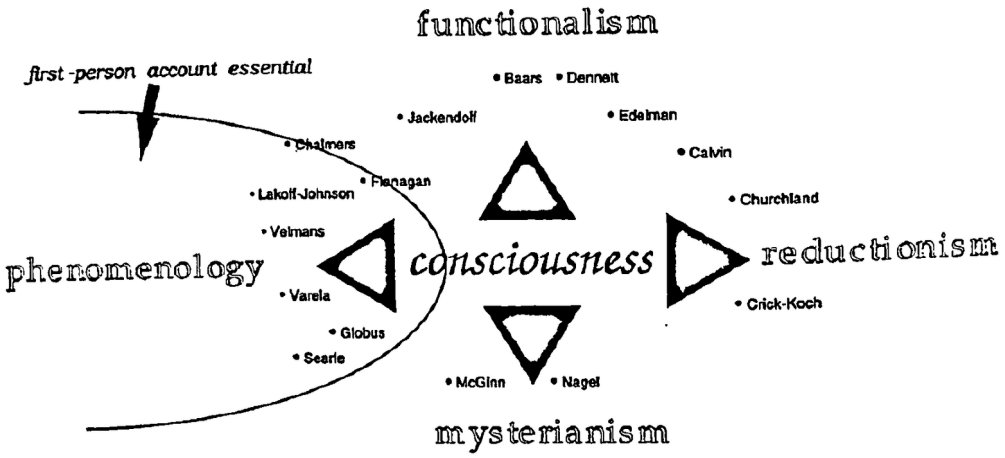
> »trči [filozof] ob težave. Vselej se zdi, da je nekaj izpustil ... [in] pod vsemi tehničnimi pomisleki se skriva veliko globlji ugovor ... [ki] ga lahko najpreprosteje izrazimo takole: preučevana teorija je izpustila duha; izpustila je neko bistveno lastnost duha, kot je 'zavest' ali 'kvalija' ali semantična vsebina ... [Č]e bi si [torej] filozofijo duha predstavljali kot posameznika, bi lahko rekli, da imamo opravka s kompulzivnim nevrotikom in da je bistvo njegove nevroze nenehno ponavljanje enega in istega vedênjskega vzorca«. (Searle, 1992: 30-1)

S Searlovo diagnozo se strinjam ravno toliko, kolikor se ne strinjam s predlaga nim zdravilom (o tem več kasneje). Jasno je, da bomo morali, če želimo kom pulzivno vedênje kompenzirati, narediti nekaj radikalnih korakov. In ravno t je glavni namen mojega predloga, ki se bo najbrž mnogim zdel zelo radikalen a je po mojem mnenju neizbežen, saj za prekinitev začaranega kroga in zaobitju poskusov, ki želijo izkustvo ukalupiti v še en abstrakten teoretični model, ne bo zadostovalo nič manj radikalnega.

Štiridelna skica

Da bi stališče, ki ga zastopam, bolje razumeli, si oglejmo štiridelno shemo na Sliki 1, ki povzema ključne usmeritve v razcvetu sodobnih razprav o zavesti. Prikazana shema seveda nima pretenzije, da bi bila izčrpni zemljevid vseh obstoječih stališč, mi pa omogoča umestitev lastne pozicije v kontekst sodobnih avtorjev, ki so na to temo v zadnjih nekaj letih objavili obsežne argumente (običajno v knjižni obliki).[2]

[2] Rad bi opozoril, da gre tukaj za zemljevid naturalističnih pristopov, tj. stališč, ki so vsa na svojevrsten način povezana s trenutnimi raziskavami v kognitivni znanosti. S seznama sta tako izključena vsaj dva priljubljena tokova: po eni strani stališča, ki zavzemajo tradicionalno dualistično držo (d *la* J. C. Eccles), po drugi strani pa pozivi k izdelavi novih temeljev s strani zastopnikov kvantne mehanike. Po mojem mnenju sta obe stališči skrajni in nepotrebni, zato se osredotočam na pristope, ki so eksplicitno utemeljeni v sodobni nevroznanosti in kognitivni znanosti.



Slika 1: fenomenologija – funkcionalizem – redukcionizem – misterijanizem / zavest / prvoosebna poročila so bistvena

Skrajno desno sem umestil zelo odmevno usmeritev, ki jo najbolje ponazori P. S. Churchlandova, a zajema tudi F. Cricka in C. Kocha ter je blizu spontani filozofiji mojih številnih kolegov s področja nevroznanosti. Najprimernejše ime zanjo bi bilo nevroredukcionizem ali eliminativizem. Kot je dobro znano, skuša to stališče težki problem rešiti tako, da izkustveni pol odpravi in ga nadomesti s takšno ali drugačno obliko nevrobiološkega opisa, ki naj bi pojasnil njegov nastanek (Churchland in Sejnowski, 1992). Ali kot je to s svojstveno ostrino ubesedil Crick: »Ljudje nismo nič drugega kakor skupek nevronov« (1992: 2).

Na severnem polu osrednjega dela sem zbral množico stališč, ki bi jih lahko označili kot funkcionalistična in ki po Chalmersu sodijo v trenutno najbolj priljubljeno ekologijo idej (2013: 66-71). V zadnjih dvajsetih letih je na področju kognitivne znanosti funkcionalizem v izraziti prevladi, kar se odraža v poskusu, da bi v zahodni filozofski tradiciji prevladujočo povezavo med kognicijo in zavestjo nadomestili s povezavo med kognicijo in ustreznimi funkcionalnimi ali intencionalnimi stanji. V funkcionalizmu se vprašanje zavesti navezuje na nekatere specifične lastnosti duševnih stanj in je v najboljšem primeru asimilirano pod vprašanje »kvalij«, pojem izkustva pa je na silo asimiliran pod pojme kognitivnega vedênja, propozicionalne drže ali funkcionalne vloge.

Med temi stališči srečamo vrsto dodelanih predlogov, vključno z Jackendoffovim (1987) »projekcijskim mehanizmom«, Baarsovim (1988) »globalnim delovnim prostorom«, Dennettovimi (2012) »mnogoterimi osnutki«, Calvinovimi (1990) »darwinovskimi stroji« ali Edelmanovim (1989) »živčnim darvinizmom«. Osnovni pristop je pri vseh zelo podoben: začni z modularnimi gradniki kognitivnih zmožnosti (tj. z »lahkimi« problemi) in nato izdelaj teoretični okvir, ki bo te module povezal v celoto, s katero bo mogoče pojasniti fenomen izkustva. Posamezne strategije premoščanja vrzeli med emergentno celoto in samim izkustvom se sicer razlikujejo, a jih povezuje to, da so vse po vrsti nejasne, saj so odvisne od tretjeosebnih ali eksternalističnih načinov pridobivanja podatkov in verificiranja teorije. Zdi se, da je v trenutnem razmahu literature o zavesti to stališče najbolj priljubljeno in predstavlja pomemben segment raziskovalcev s

področja kognitivne znanosti. Njegova priljubljenost je posledica dejstva, da funkcionalistični pristopi ne zanikujejo resničnosti izkustva in duševnega življenja, a svoje metode in zamisli ohranjajo znotraj uveljavljenega okvira empirične znanosti.

Na južnem polu osrednjega dela se nahaja zrcalna podoba funkcionalizma. Misterijanci, kakršna sta T. Nagel (1986) in C. McGinn (1991), skušajo z načelnimi argumenti dokazati, da je zaradi intrinzičnih omejitev sredstev, s katerimi spoznavamo duševnost, težki problem nerešljiv.

In končno, na levi najdemo sektor, ki me osebno najbolj zanima in ga v splošnem označuje to, da prvoosebnim poročilom in nereduktibilni naravi izkustva pripisuje *eksplicitno* in osrednjo vlogo, pri tem pa zavrača tako dualistične pridatke kakor pesimistično vdajo, značilno za misterijance. Takšna drža je v sozvočju s Chalmersovo identifikacijo težkega problema. Kot ostale usmeritve v mojem očrtu je tudi ta skupina zelo pisana in sestoji iz nepričakovanih zaveznikov, denimo Lakoffovega in Johnsonovega (1987) pristopa h kognitivni semantiki, Searlovih (1992) zamisli o ontološki nereduktibilnosti, Globusovih (1995) »postmodernističnih« možganov in – na obrobju – Flanaganovega (1992) »refleksivnega ravnovesja« ter Chalmersovega (1996) predloga, ki ga je predstavil v svoji nedavno izdani knjigi.

V tej raznovrstni skupini, v katero se uvrščam tudi sam, je še posebej zanimivo to, da so kljub skupnemu prepričanju, da je prvoosebno izkustvo temeljno in ga bo potemtakem v prihodnje treba vgraditi v okvir kognitivne znanosti, načini kako je sámo izkustvo obravnavano, zelo različni: moj predlog je denimo osno van na specifično fenomenološkem načinu raziskovanja doživljanja. Upam, da sem s tem kratkim očrtom zadovoljivo pojasnil kontekst svojih zamisli v okviru sodobne kognitivne znanosti, sedaj pa je čas, da preidemo k srčiki problema, h krožni naravi odnosa med prvoosebnim in zunanjim opisom človeškega izkustva, ki fenomenološko pozicijo postavlja v plodovit dvogovor s kognitivno znanostjo.

II: Fenomenološki pristop

Nereduktibilnost: temeljno izhodišče

Fenomenološki pristop izhaja iz *nereduktibilne* narave zavestnega izkustva.

Njegova rdeča nit, točka, kjer se vse skupaj začne in kamor se mora naposled vrniti, je živeto izkustvo. Večina sodobnih avtorjev se z razliko med izkustvom in duševnostjo nasploh bodisi noče ukvarjati bodisi je do nje skeptična.

S fenomenološke perspektive se »zavestno izkustvo« močno razlikuje od »duševne vsebine«, prisotne v angloameriški filozofiji duha. Napetost med usmeritvama je dramatično prikazana v Dennettovi knjigi (2012), kjer avtor (v vsega 15 vrsticah 550 strani dolgega dela) brez okolišenja zaključi, da je fenomenologiji spodletelo. Takole pravi:

> »Tako kot vsem drugim poskusom, da bi odstranili interpretacijo in s temeljitim opazovanjem prišli do temeljnih dejstev o zavesti – denimo impresionističnemu gibanju v umetnosti in introspekcionistični psihologiji

> Wundta, Titchenerja in drugih – tudi fenomenologiji ni uspelo najti ene same, ustaljene metode, s katero bi se vsi strinjali«. (Dennett, 2012: 62)

Navedek je silno pomenljiv: Dennett s tem, ko impresionizem tlači v isto koš kakor introspekcionizem, meša jabolka in pomaranče; introspekcionizem enači s fenomenologijo, kar je popolnoma narobe *(vide infra)*; povrhu pa svoj sklep izpelje iz odsotnosti idiličnega univerzalnega strinjanja, ki bi verificiralo celoto. Nihče denimo ne zahteva, da se moramo z darvinizmom, če naj bo upravičen do statusa izjemno koristnega raziskovalnega programa, »vsi strinjati«. In *nekaj* ljudi *se* nedvomno strinja, da je človeško izkustvo mogoče preučevati na discipliniran način. Da je v knjigi, ki je v številnih ozirih silno *domiselna* in pronicljiva, mogoče zaslediti tako borno poznavanje fenomenologije, je zgovoren simptom, ki veliko pove o tem, kaj vse na področju kognitivne znanosti škriplje.

Poglavitni problem, na katerega moramo biti pozorni, je nazorno predočil Searle: »... jalovost dobršnega dela razprav na področju filozofije duha ... v zadnjih petdesetih letih ... je v veliki meri posledica trdovratne nezmožnosti, da bi pripoznali in se sprijaznili z dejstvom, da je ontologija duševnega nereduktibilno prvoosebna ontologija ... Subjektivnosti si preprosto ne moremo predstavljati kot del našega svetovnega nazora, saj sam akt predstavljanja ni nič drugega kakor subjektivnost, ki jo ta akt želi predstavljati«. (Searle, 1992: 95,98)

Toda Searlov zagovor nereduktibilnosti zavesti ne pove ničesar o tem, kako razrešiti epistemološki problem njenega preučevanja. Searle nas želi prepričati, da je »nereduktibilnost zavesti le posledica definicij, ki se jih poslužujemo« (122), in zato nima »nobenih globokih posledic«, čeprav jo podpira »jasen argument« (118). Pravzaprav,

> »[g]olo dejstvo subjektivnosti, ki smo ga skušali opazovati, to opazovanje onemogoča. Zakaj? Ker vselej, kadar imamo opravka z zavestno subjektivnostjo, izgine razlika med opazovalcem in opazovano stvarjo ... Vsaka introspekcija zavestnih stanj je namreč tudi sama zavestno stanje«. (Searle, 1992:97)

Sklep, da duševnosti ni mogoče preučevati neposredno, je torej logično neoporečen, a nas pušča v pragmatično-metodoloških vicah.

Te vice pa niso kaj prida drugačne od vic, v katere nas s svojimi predlogi peha Jackendoff, ki je ravno tako prepričan, da je zavest nereduktibilna, a je glede metodologije pomenljivo molčeč. Čeprav je mnenja, da uvidi v naravo izkustva postavljajo komputacijski teoriji duha omejitve, tega ne podpre z nobenimi metodološkimi predlogi razen z »upanjem, da bo nestrinjanja glede fenomenologije mogoče razrešiti v duhu obojestranskega zaupanja« (Jackendoff, 1987: 285). Obojestranskega zaupanja! Kar potrebujemo, je jasna *metoda*, saj je to torišče, kjer se porajajo tako težave kakor revolucionarni potenciali problema zavesti.

Metoda: korak naprej

Naša naloga je preučiti konkretne možnosti za disciplinirano raziskovanje izkustva – projekta, ki leži v samem osrčju fenomenološkega navdiha -, ne da bi se ob tem pustili ustrahovati strašilu subjektivnosti. Če ponovimo: temeljni

projekt fenomenologije je vnovično odkritje prvenstvenosti človeškega izkustva in njegovega neposrednega, živetega značaja. To je pomen, s katerim je fenomenološki način razmišljanja na Zahodu uveljavil Edmund Husserl in s tem vzpostavil dolgo tradicijo, ki je še danes zelo živa ne le v Evropi, temveč po vsem svetu. Pravzaprav je med letoma 1910 in 1912, ko je bil Husserl na vrhuncu svoje ustvarjalnosti, William James v Združenih državah Amerike s svojim pragmatičnim pristopom h kognitivnemu življenju sledil podobnim smernicam. In da bi zaokrožili planetarno »sinhroniciteto« tega obrata, omenimo še, da je do zelo inovativne filozofske obnove prišlo tudi na Japonskem, in sicer s ti. kjotsko šolo, ki jo je ustanovil Nishida Kitaro, nadaljevali pa so jo Nishitani Keiji in drugi. Husserl in James sta se poznala in brala, pripadniki kjotske šole pa so bili dobri poznavalci zahodne fenomenološke literature in so hodili v Nemčijo na daljša izpopolnjevanja. Za fenomenologijo so bila to nekakšna *anni mirabiles*, podobno kot leta 1848-1852 za rojstvo sodobne evolucijske biologije.

Menim, da smo upravičeni do trditve, da je fenomenologija bolj kot karkoli dragega *način mišljenja*, ki ga je na Zahodu uveljavil Husserl, a ga njegova osebna mnenja in slog ne izčrpajo (Lyotard, 1954). Na tem mestu se ne bom spuščal v prikaz raznolikosti in kompleksnosti zahodne fenomenologije (glej npr. Spiegelberg, 1962). O njenem trajnem razvoju pričajo prispevki posameznikov. kot so Eugen Fink, Edith Stein, Roman Ingarden in Maurice Merleau-Ponty, če jih navedem le nekaj. Predmet preučevanja so pred kratkim postale tudi različne povezave med fenomenologijo in sodobno kognitivno znanostjo (glej denimo Dreyfus, 1982; Varela *et al.*, 1991; Klein in Wescott, 1994; Petitot, 1995; Petitot *et al.*, 1996; Thompson in Varela, 1996). Vse to omenjam zgolj zato, ker me dosedanje izkušnje učijo, da večina ljudi, ki fenomenološkega gibanja ne pozna, samodejno domneva, da je fenomenologija nekakšna husserlijanska sholastika, panoga, ki bi jo bilo bolje prepustiti zaprašenim kontinentalnim filozofom, ki govorijo nemško.

Kognitivni znanstveniki so v najboljšem primeru prebrali zbirko, ki jo je uredil Dreyfus (1982) in v kateri je Husserl prikazan kot nekakšen protokomputacionalist, in zaključili, da ta zgodovinski drobec izčrpa vso fenomenologijo. Toda kritiki so dali jasno vedeti, da je Dreyfusovo kognitivno branje Husserla kljub svoji odmevnosti izjemno pomanjkljivo. Čeprav se natančnejšega prikaza omenjene razprave na tem mestu ne moremo lotiti, je nanjo pomembno opozoriti, da bralec z znanstvenim ozadjem ne bi zmotno domneval, da je bila stvar dokončno zaključena.[3]

Moje pozicije ni mogoče umestiti v nobeno posebno šolo ali podskupino, temveč predstavlja svojevrstno sintezo fenomenologije, obravnavane skozi prizmo kognitivne znanosti, in drugih k človeškemu izkustvu usmerjenih tradicij. Fenomenologijo lahko opišemo tudi kot *posebno obliko refleksije* ali drže do naše zmožnosti biti zavestni. Vsaka refleksija razkrije množico duševnih vsebin (duševnih dejanj) in njihovih sopripadajočih usmerjenosti ali intendiranih vsebin. Naravna ali naivna drža predpostavlja vrsto sprejetih prepričanj o naravi izkuševalca in njegovih intendiranih predmetov. Arhimedova točka

[3] Za kritiko Dreyfusove razlage Husserla glej Langsdorf (1985) in ugovore R. McIntyrea (1986). Za sodobni prikaz kontroverze skozi prizmo razlike med Fodorjem in Husserlom glej J. M. Roy (1995).

fenomenologije je zavrtje teh vsakdanjih prepričanj in spodbuditev sveže raziskave. Od tod Husserlov znameniti poziv »Nazaj k stvarem samim!«,[4] s čimer je mislil, da se moramo – za razliko od tretjeosebnega popredmetenja – vrniti k svetu, doživetemu v njegovi živeti neposrednosti. Husserl se je nadejal – in to še naprej ostaja temeljni navdih fenomenoloških raziskav -, da nam bo sčasoma uspelo izdelati pravo znanost o izkustvih, ki ne le, da bo enakopravna naravoslovnim, temveč bo celo postala njihov temelj, saj iz našega živetega izkustva izhaja vsa vednost.

Ker je izkustvo po eni strani prežeto s spontanim predrazumevanjem, se morda zdi vsaka »teorija« o njem odveč, po drugi strani pa moramo raziskati tudi to predrazumevanje samo, kajti ne vemo, s kakšno obliko vednosti imamo opravka. Če želimo izkustvo osvoboditi statusa vsakdanjega prepričanja, ga moramo raziskati na specifičen način. Z besedami Merleau-Pontyja:

> »Vračanje k stvarem samim pomeni vračanje v svet pred spoznanjem, o katerem pa spoznanje ves čas govori in v primerjavi s katerim je vsaka znanstvena določitev abstraktna, znakovna in odvisna, kakršna je tudi geografija v primerjavi s pokrajino, kjer smo se najprej naučili, kaj je gozd, travnik ali reka«. (M. Merleau Ponty, 2006: 11)

V pričujočem članku želim predvsem bralcem predočiti to temeljno načelo fenomenološkega pristopa, ki se vse prerado sprevrže v empirično iskanje korelatov duševnega. K temu vprašanju se moramo vračati vedno znova, kajti le če se bomo ovedli njegove globine, se smemo nadejati, da bo fenomenološkim mostovom uspelo ohraniti smiselno povezavo z živetim izkustvom in obenem ponuditi rešitev težkega problema.

Fenomenologija je svoj premik k svežemu pogledu na izkustvo osnovala na specifični refleksivni gesti oz. *fenomenološki redukciji* (FR),[5] zato predlagam, da si na kratko ogledamo golo ogrodje te drže ali geste, ki nam pomaga spremeniti naš vsakdanji odnos do živetega sveta. Pri fenomenološki redukciji ne gre za to, da bi skušali razviti odnos do nekega drugega sveta, temveč da postane naš odnos do pričujočega sveta *drugačen*. Kot smo že povedali, ta gesta spremeni naivno ali nereflektirano izkustvo v reflektirano ali drugostopenjsko.

Fenomenologija upravičeno vztraja pri nujnosti prehoda iz naravne v fenomenološko držo, kajti le tako svet in izkustvo postaneta odprta in primerna za raziskovanje. Iz tega skupnega debla FR je kasneje pognalo več brstov, ki se razlikujejo v pomensko-pragmatičnih poudarkih in jih v pričujočem prispevku ne bomo obravnavali.[6]

Zavestno gesto, ki leži v osrčju FR, lahko razčlenimo na štiri medsebojno prepletene momente ali vidike:

(1) *Drža: redukcija*

[4] »Zuriick zu den Sachen selbst!«, *Logische Undersuchungen*, II (I): 6.

[5] Fenomenološko rabo besede »redukcija« ne gre enačiti s »teoretsko redukcijo«, ki jo srečamo npr. v nevroredukcionističnem okviru in jo je v svojih delih lepo ubesedila P. S. Churchland. Ker sta pomena povsem različna, se mi je zdelo prav, da to posebej poudarim.

[6] Za sodobne razprave o različnih oblikah redukcije glej: R. Bernet, 1994: 5-36. Husserlovo prvo ubeseditev je moč najti v njegovih prelomnih predavanjih iz leta 1907 (Husserl, *Ideja fenomenologije')*.

Nepogrešljiva iztočnica je reduktivna drža. Opredelimo jo lahko tako, da opozorimo na njeno podobnost z dvomom: gre za nenadno, začasno zavrtje prepričanj o preučevanem predmetu, krajši odlog našega vsakdanjega diskurza, postavljanje vnaprejšnjega strukturiranja, ki tvori vseprisotno ozadje našega vsakdana, v oklepaj. Redukcija je samosprožena (je aktivna gesta) in stremi k samorazrešitvi (razblinjanju dvomov), saj nastopa kot vir izkustva. Ljudje pogosto zmotno domnevajo, da zavrtje nereflektiranega mišljenja pomeni zaustavitev toka misli, kar je nemogoče. Ideja je ta, da smer toka zaobrnemo od nereflektiranih, na vsebino usmerjenih misli, nazaj k njihovemu viru. Pri tem ne gre za nič več in nič manj kakor za človeško zmožnost *refleksivnosti*, ki tvori kostni mozeg redukcije. Izvajati redukcijo pomeni gojiti sistematično zmožnost refleksije na mestu samem, kar v našem vsakdanjem toku duševnih vsebin odpira nove možnosti. Bralec denimo najbrž še ta hip sam pri sebi komentira, kaj je redukcija, na kaj ga spominja in tako naprej. Mobilizirati reduktivno držo pomeni zaznati avtomatične miselne vzorce, jim pustiti, da odplujejo, in refleksijo usmeriti nazaj k njihovemu viru.

(2) *Intimnost: intuicija*

Posledica redukcije je, da postane izkustveno polje bolj prosojno in intenzivneje prisotno – kakor bi se razkadila vsakdanja megla, ki izkuševalca ločuje od sveta. Neposrednost izkustva je, kot je spoznal že William James, obdana z najrazličnejšimi horizonti, h katerim je mogoče usmeriti pozornost. Usvojitev intimnosti s fenomenom je pri tem bistvena, saj v fenomenološki analizi predstavlja temeljni kriterij resničnosti, naravo njene evidence. Proces, ki se začne z intimnostjo oz. neposrednostjo, se nadaljuje z gojenjem namišljenih *spremenljivk*, s tem, da v virtualnem duševnem prostoru preizkušamo mnogotere možnosti danega fenomena. Čeprav poznamo te idealne spremenljivke že iz matematike, jih je v pričujočem kontekstu mogoče uporabiti na vsem, kar postane predmet naše analize: zaznava tridimenzionalne oblike, struktura »zdajšnjosti«, izrazne oblike empatije in tako naprej. Te mnogotere spremenljivke nas popeljejo do nove ravni razumevanja, do (samo)evidentnega »aha« doživetja. Takšna izjemno živa intimnost z lastnim izkustvom ustreza temu, kar tradicionalno imenujemo intuicija, in skupaj z refleksijo predstavlja eno od dveh temeljnih človeških zmožnosti, mobiliziranih in kultiviranih v FR.

(3) *Opis: konstante*

Če bi se ustavili pri redukciji in gojenju namišljenih spremenljivk, bi fenomenološko metodo obsodili na status zasebne spoznavne dejavnosti. Naslednja komponenta je zato enako nepogrešljiva kakor prejšnji dve: intuitivno evidentnost je treba pretvoriti oz. prevesti v sporočljive enote, pri čemer si običajno pomagamo z jezikom ali drugimi simbolnimi sistemi (denimo skicami ali formulami). Ob tem velja poudariti, da telesnost teh opisov ni za FR in oblikovanje našega izkustva nič manj pomembna kakor intuicija, s katero smo do nje prišli. Z drugimi besedami, ne gre le za »šifriranje« v obliko javnega zapisa, temveč za »utelešenost«, ki to, kar doživljamo, udejanja in oblikuje. Ker do širših kriterijev, ki določajo sporočljivost neke fenomenološke ugotovitve, pridemo s »spremenljivkami«, te javne zapise rad imenujem *konstante*. Takšen pristop se

bistveno ne razlikuje od tega, kar matematiki počno že vrsto stoletij; nova je le njegova aplikacija na vsebine zavesti.

(4) *Usposabljanje: stabilnost*

Kot pri vsaki disciplini igrata tudi tukaj ključno vlogo vztrajno usposabljanje in neprekinjeno učenje. Bežna preiskava zavesti je namreč nekaj povsem drugega kakor disciplinirano gojenje FR. Ker je reduktivna drža izjemno krhka, je to za našo razpravo še posebej pomembno. Brez gojenja *veščine*, ki nam pomaga stabilizirati in poglobiti zmožnost pozornega postavljanja v oklepaj in intuitivnega motrenja, ter veščine, ki nam pomaga priti do primernih opisov, ne more dozoreti nobeno sistematično raziskovanje. Ta poslednji vidik FR bo pri izdelavi raziskovalnega programa morda največja ovira, saj zahteva disciplinirano predanost celotne raziskovalne skupnosti (več o tem spodaj).

Fenomenološka redukcija	+
Metodološki vidiki	***Značilnosti raziskave***
Drža	postavljanje v oklepaj, zavrtje prepričanj
Intuicija	intimnost, neposredna evidentnost
Konstante	pretvorbe, intersubjektivnost
Usposabljanje	stabilnost, pragmatični vidiki

Kako se ogniti nekaterim standardnim pastem

V svojih predhodnih predstavitvah pričujočih zamisli sem naletel na vrsto ponavljajočih se nesporazumov in zavajajočih zaključkov, zato dovolite, da poskusim nekaj najpogostejših pasti predvideti vnaprej in nemudoma odgovoriti nanje.

Fenomenološka analiza ni zgolj introspekcionizem.

Kot je izpostavilo več avtorjev, introspekcija predpostavlja, da lahko do svojega izkustva dostopamo na enak način kakor do »zunanjega« vidnega polja, U. z inšpekcijo ali pregledom (kar je razvidno že iz same etimologije besede). Pri takšni notranji raziskavi imamo opravka z normalno kognitivno zmožnostjo refleksivnega podvajanja, gesto, ki je zelo pogosta in postulira obstoj referenčnega »jaz«-a, ki to samoopazovanje izvaja, oziroma narativne mreže, na podlagi katere se oblikuje tako imenovani subjekt.

Introspekcija je v predfenomenoloških časih (v časih pred redukcijo) med psihologi vzbudila val zanimanja, pričenši z delom W. Wundta, ki so mu sledili številni drugi, denimo E. Titchener v ZDA in wiirzburška šola. Kljub začetnemu navdušenju pa se raziskovalni program, ki ga je lansiral introspekcionizem, ni prijel. Poleg ostalih težav je bilo še posebej problematično to, da poročila iz različnih laboratorijev niso prišla do enotnih verifikacijskih kriterijev. Klasičen primer je bilo vprašanje, ali pri reševanju problemov vidne podobe igrajo kakšno vlogo ali ne. Uporabljena metoda se je sicer začela z refleksijo, a je, podobno kot

v sodobni eksperimentalni psihologiji, dajala jasna navodila, kaj je treba iskati oz. kakšna razlikovanja je treba delati. Ker so bila poročila testirancev vse bolj podvržena vplivom teoretičnih postavk posameznih študij, so se naposled sprevrgla v spore glede avtoritete. A čeprav se Lyonsov zgodovinski opis (1986) bere kot osmrtnica introspekcionizma, nas Howe (1991) nemudoma opomni, da je tak zaključek preuranjen.

S fenomenološkega vidika sodi opisani način mobiliziranja refleksivnih zmožnosti v domeno naravne drže, saj temelji na predhodnih domnevah in dodelavah. Kar druži fenomenologijo in introspekcionizem, je skupni interes : refleksivno podvajanje, v katerem vidita ključni korak za pristopanje k fenom nom. Toda na tej točki se njuni poti ločita. V FR se veščina, ki naj bi jo mot lizirali, imenuje »postavljanje v oklepaj«, in to z dobrim razlogom, kajti zanin jo učinek, ki je diametralno nasproten učinku nekritične introspekcije: pomaga nam spodrezati nagle, nenadne dodelave in prepričanja, ali natančneje, locirati in začasno zavreti »pričakovani« opis oz. to, kar mislimo, da bi v izkustvu »morali« najti. FR potemtakem ni »gledanje navznoter«, temveč gojenje strpnosti do zavrtja zaključkov, kar nam pomaga razkriti nove vidike fenomena. Ta poteza posledično ne ohranja osnovne dvojnosti subjekt-objekt, temveč se odpira v polje fenomenov, kjer je razlika med subjektom in objektom vse manj izrazita (Husserl temu pravi »temeljna korelacija«).

Pomembno je znova načeti razpravo o ključnih razlikah med introspekcionizmom, ki je ostal brez plodovitega nasledstva, in fenomenologijo, ki se lahko pohvali z neprekinjeno zgodovino. Searle, ki denimo trdi, da so prvoosebna izkustva nereduktibilna, se tega kompleksnega intelektualno-zgodovinskega problema niti ne dotakne. Preprosto zaključi, da je introspekcija le še eno duševno stanje in si zato ne more lastiti privilegiranega dostopa do izkustva, kar naj bi bil glavni razlog, zakaj nereduktibilnost izkustva »nima nobenih globokih posledic« (1992: 118). S takšno ovržbo introspekcionizma in (obenem) fenomenologije pa Searle ne pride prav daleč. Kljub odklanjanju introspekcije se namreč v poglavju »Struktura zavesti: uvod«, v katerem našteva dvanajst dozdevno temeljnih atributov zavesti, poslužuje prav te. Kako je do teh atributov prišel? Z na vsem lepem veljavno introspekcijo? Kako verificira svoje ugotovitve? In zakaj naj bi bili pravilni ravno ti in ne neki drugi atributi?

Intuicija ni puhast oblak.

Do intuicije so mnogi sumničavi. Intuitivna zmožnost v pričujočem kontekstu ne pomeni izmuzljivega, neulovljivega navdiha. Nasprotno, gre za temeljno človeško zmožnost, nepogrešljivi del našega vsakdana in pogosto temo v študijah o ustvarjalnosti. Pomislite na matematiko: teža nekega dokaza temelji v zadnji instanci na njegovi prepričljivosti, na neposredni evidentnosti, katere moč prekaša moč simbolnega sklepanja. Narava intuitivne evidentnosti ne sloni na argumentaciji, temveč na vzpostavitvi brezprizivne jasnosti. Čeprav se nam zdi ta zmožnost samoumevna, naredimo le malo, da bi jo sistematično razvijali. Med razmišljanjem in intuicijo ni torej nobenega protislovja: intuicija brez razuma je slepa, ideje brez intuicije pa prazne.

Obstaja življenje onstran dvojnosti objektivno-subjektivno.

Eden od izvirnejših momentov fenomenološke drže je, da subjektivnega ne zoperstavlja objektivnemu, temveč skuša od tega razcepa preiti k njuni temeljni korelaciji. FR nas hitro postavi pred dejstvo, da je zavest nerazdružljivo povezana s tem, kar se dogaja onstran nje (je torej »transcendentalna« v husserlijanskem smislu). Zavest ni nek zasebni, notranji dogodek, ki bi obstajal na enak način kakor zunanji, nezavedni svet.

Fenomenološka raziskava ni moja »zasebna dogodivščina«, saj je preko intersubjektivnega verificiranja namenjena drugim. V tem smislu to, kar počnemo s fenomenološko držo, ni kaj prida drugačno od drugih oblik raziskovanja. Ali kot sta to v tukajšnjem prispevku izrazila Hut in Shepard:

> »Morda bi bilo koristno povleči vzporednico z evklidsko geometrijo: ko smo enkrat specificirali dolžino dveh stranic trikotnika in velikost vmesnega kota, smo s tem določili tudi dolžino tretje stranice in velikost ostalih dveh kotov. Zakaj pride do tega? Od kod izhaja ta čarobna moč prostora? Kako lahko prostor vsili geometrijske ‘zakone’, zakone, ki se jim z veliko stopnjo natančnosti pokoravajo celo fizični predmeti«? (Hut in Shepard, 1996: 317)

Na podoben način nas empirični in intuitivni dokazi prepričujejo, da človeško izkustvo, tako moje kakor vaše, sledi nekemu temeljnemu strukturnemu načelu, ki, podobno kot prostor, vsiljuje naravo tega, kar nam je v izkustvu dano.

V FR se zavest kaže kot osnova, ki nam pomaga osvetliti, kako izpeljani pojmi, kakršna sta »objektivno« in »subjektivno«, sploh nastanejo. Zavest v fenomenoloških raziskavah se drastično razlikuje od zavesti v angloameriškem empirizmu. Fenomenologije ne zanima zasebna preiskava, temveč polje fenomenov, v katerem je nastanek subjektivnega in objektivnega, kakor tudi subjekta in dragih, naravni nasledek uporabljene metode in njenega konteksta. To je točka, ki jo redukcionisti in funkcionalisti velikokrat spregledajo. Nobenega dvoma ni, da je izkustvo osebni dogodek, vendar to ne pomeni, da je *nekaj zasebnega* v smislu, da obstaja izolirani subjekt, ki je s padalom skočil v neodvisno obstoječi svet. Eden od najosupljivejših dosežkov fenomenološkega gibanja je namreč ugotovitev, da raziskovanje strukture človeškega izkustva zahteva premik k proučevanju različnih ravni, s katerimi je moja zavest neločljivo prepletena in preko katerih je v empatičnem pletežu spojena s fenomenalnim svetom in z zavestmi drugih.[7]

Običajno razlikovanje med prvo- in tretjeosebnimi opisi je zato zavajajoče, saj prikriva dejstvo, da je tako imenovane tretjeosebne, objektivne opise izdelala

[7] V zgodnjih dneh fenomenologije sta bila najdejavnejša raziskovalca empatije *(Einfühlung)* E. Stein in A. Schutz. Za odlično nedavno razpravo o razvoju transcendence, empatije in intersubjektivnosti v husserlijanski fenomenologiji glej Depraz (1996), poetičnega prikaza sorodne tematike pa se je skozi oči naravovarstvenika lotil Abrams (1996). Za naše potrebe lahko fenomenološko odkritje empatije ponazorimo z različnimi vzporednimi empiričnimi študijami, tj. z nekaterimi naravnimi ustreznicami, dobljenimi z znanstvenimi raziskavami in ne s smo FR. Nenehni napredek na področju naravne zgodovine človeškega duha jasno priča, da sta, podobno kot številne druge višje in za človeka dozdevno edinstvene funkcije, tudi solidarnost in empatija prisotni pri vseh višjih sesalcih, zlasti primatih. Kot v svojem nedavnem eseju prepričljivo dokazuje de Waal (1996), je pri opicah prisoten cel spekter moralnih vzgibov, hkrati pa so se že od malih nog zmožne vživeti v druge posameznike, tudi če z njimi niso v krvnem sorodstvu. Tako vidimo, da je občutek jaza že pri naših zgodnjih evolucijskih prednikih nekakšna holografska točka, nerazločljivo povezana z distribuiranimi, mnogoterimi in vselej prisotnimi sočlani človeške ekologije. Toda glej zgodnje poskuse Dona Ihdeja (1977), da bi to popravil

skupnost posameznikov iz mesa in krvi, ki v svojih družbenih in naravnih svetovih niso nič manj utelešeni kakor snovalci prvoosebnih poročil. Ali kot je to nazorno ubesedil B. C. Smith: »Kdo je na tretjem štuku?« (Smith, 1996). Ločnica med rigoroznostjo in nerigoroznostjo zato ne leži med prvo- in tretjeosebnimi poročili, temveč jo določa vprašanje, ali obstajajo jasne metodološke osnove, ki bi utegnile privesti do skupinskih verifikacij in kolektivnega znanja.

Potreba po boljših pragmatičnih postopkih.

Trdim torej, da je nevrofenomenologija naravna rešitev za težki problem zavesti, ki pa ima bore malo skupnega z iskanjem Chalmersove teoretične oz. pojmovne »dodatne sestavine« in se namesto tega osredotoča na domeno popravljive *praktične* nevednosti. Prav tako je očitno, da se je drži – kakor vseh ostalih znanstvenih rešitev, ki nekega perečega problema ne skušajo razrešiti v njegovi izvorni postavitvi, temveč z radikalnim prestrukturiranjem – revolucionarni potencial, k čemur se bom vrnil ob koncu prispevka. Povedano drugače, namesto iskanja »dodatnih sestavin«, s katerimi bi pojasnili, kako zavest vznikne iz materije in možganov, skuša moj predlog vprašanje prebesediti na način, ki bi nam omogočal med dvema nereduktibilnima fenomenalnima domenama zgraditi smiselne mostove. Tako razumljena nevrofenomenologija postane torej potencialna rešitev težkega problema s tem, da besedo »težek« predstavi v povsem drugi luči.

Boleče se zavedam, da je to, kar sem o redukciji povedal v pričujočem članku in kar je bilo doslej na to temo objavljenega, zelo omejeno.[8] Simptom in hkrati vzrok takšne situacije je skromno število sodobnih raziskav, posvečenih fenomenološkim analizam duševnosti. Bralec ni kriv, če je dobil le bežen vpogled v to, kaj razumem pod reduktivno držo, osnovo ponujenega metodološkega zdravila. Prav neverjetno je, da je bila človeška sposobnost zavedanja deležna tako malo pozornosti in ni spodbudila iskanja pragmatičnih metod, ki bi jo pomagale razvijati. To je tako, kakor da človeška sposobnost za ritmično gibanje nikoli ne bi spodbudila razvoja plesnih vaj. Razvoj fenomenološko navdahnjenih refleksij kliče po natančnih strategijah, česar se praktiki s področja kognitivne znanosti zavedajo že dalj časa (Vermersch, 1994), pritrjujejo pa jim tudi na čuječnosti osnovane tradicije različnih budističnih šol (Varela *et al.*, 1991). Po mojem mnenju je skromnost pragmatičnih dodelav v sodobni kognitivni znanosti neodložljiv poziv, da to zevajočo vrzel čim prej zapolnimo. Moj lasten prispevek k izvedbi redukcije in usposabljanju zanjo bo objavljen v prihajajočem skupnem delu (Depraz *et al.*, 1996).

[8] zgodnjih dneh fenomenologije sta bila najdejavnejša raziskovalca empatije *(Einfühlung)* E. Stein in A. Schutz. Za odlično nedavno razpravo o razvoju transcendence, empatije in intersubjektivnosti v husserlijanski fenomenologiji glej Depraz (1996), poetičnega prikaza sorodne tematike pa se je skozi oči naravovarstvenika lotil Abrams (1996). Za naše potrebe lahko fenomenološko odkritje empatije ponazorimo z različnimi vzporednimi empiričnimi študijami, tj. z nekaterimi naravnimi ustreznicami, dobljenimi z znanstvenimi raziskavami in ne s smo FR. Nenehni napredek na področju naravne zgodovine človeškega duha jasno priča, da sta, podobno kot številne druge višje in za človeka dozdevno edinstvene funkcije, tudi solidarnost in empatija prisotni pri vseh višjih sesalcih, zlasti primatih. Kot v svojem nedavnem eseju prepričljivo dokazuje de Waal (1996), je pri opicah prisoten cel spekter moralnih vzgibov, hkrati pa so se že od malih nog zmožne vživeti v druge posameznike, tudi če z njimi niso v krvnem sorodstvu. Tako vidimo, da je občutek jaza že pri naših zgodnjih evolucijskih prednikih nekakšna holografska točka, nerazločljivo povezana z distribuiranimi, mnogoterimi in vselej prisotnimi sočlani človeške ekologije. Toda glej zgodnje poskuse Dona Ihdeja (1977), da bi to popravil.

Ker Zahod ne premore bogatega panteona posameznikov, nadarjenih za fenomenološko raziskovanje (z nekaj častivrednimi izjemami, denimo Husserlom ali Jamesom) in pripravljenih svoja odkritja javno deliti z radovedno skupnostjo, se bo predlagani raziskovalni pristop morda marsikomu zdel tuj. Toda po mojem mnenju gre ravno v tem primanjkljaju iskati glavnega krivca, da je zavest za sodobno znanost tako netransparentna. Kar potrebujemo, so namreč ravno *povezujoče strukture*, dobljene s FR, strukture, ki so z izkustvom povezane neposredno (po svoji naravi), obenem pa so dovolj intersubjektivne, da služijo kot konstruktivni protipol zunanjim analizam.

III: Nevrofenomenološka krožnost

Študije primerov

V tem razdelku bi rad očrtal nekaj domen izkustva in duševnega življenja ter tako konkretneje pojasnil, kaj nevrofenomenološka krožnost pomeni v praksi.

Najbrž je odveč pripomniti, da navedene študije mojih trditev ne dokazujejo, obenem pa bralcu ne preprečujejo, da bi se lotil raziskovanja primerov, ki bi se mu utegnili zdeti zanimivejši. Nadalje, v zadnjih nekaj letih je bilo opravljenih več različnih raziskav, ki so sicer usidrane v znanstveni tradiciji kognitivne znanosti, a igra v njih živeto izkustvo vse pomembnejšo vlogo ter postaja nepogrešljivi del celokupne slike – in to neodvisno od interesa za prvoosebna poročila (Picton in Stuss, 1994). Jasno je, da se bo z izboljšanjem tehnik slikanja možganov povečalo tudi povpraševanje po poskusnih osebah, zmožnih priskrbeti natančne fenomenološke analize in opise. Pri tem torej ne gre samo za pomembno filozofsko vprašanje, temveč tudi za pragmatično, empirično potrebo. V nadaljevanju zato navajam nekaj nazornih primerov, povezanih tako s širšimi kakor z ožjimi problemi.

1. Širši problemi

Pozornost je eden od osnovnih mehanizmov zavesti (Posner, 1994). V zadnjih nekaj letih smo s funkcionalnim slikanjem možganov in merjenjem njihove električne dejavnosti odkrili omrežja in poti, ki predstavljajo uporabno podlago za razlikovanje med zavestnimi in nezavednimi kognitivnimi dogodki. Odkrili smo, da so s pozornostjo povezana tri omrežja: usmerjenost k čutnim dražljajem, aktivacija spominskih vzorcev in vzdrževanje čuječnosti. Dobljeni rezultati namigujejo, da mehanizmi, povezani s pozornostjo, sestojijo iz posebne množice možganskih procesov, ki ni ne zamejena na nekaj nevronov ne razpršena po celotnih možganih. Obenem pa je jasno, da so izkustvene razlike med omenjenimi oblikami pozornosti nemalokrat odvisne od natančnih strukturnih analiz tega, kako se pozornost v izkustvu manifestira. Sistematična raziskava struktur in strategij pozornosti je zaenkrat še neuresničena naloga. Toda kako naj se lotimo raziskovanja živčnih mehanizmov, relevantnih za zavest, če nismo zmožni razmejiti, prepoznati in okrepiti njihovih izkustvenih ustreznic?

Sedanjostna zavest. Temporalnost, ta nepogrešljiva prvina izkustvenega sveta, se razodeva v različnih horizontih trajanja, segajoč od sedanjostne zdajšnjosti do

celotne življenjske dobe. Ena od preučevanih ravni je izkustvo takojšnjega časa, struktura zdajšnjosti kot take, ali če uporabimo Jamesovo (1912) posrečeno frazo, »varljive sedanjosti«. Gre za tradicionalno temo fenomenoloških študij, kjer je sedanjost prikazana kot tridelna struktura, katere sestavni momenti (t.i. pretencije in retencije) se stekajo v pretekle in prihodnje horizonte (Husserl, 1966; MacInerny, 1991). Čeprav so te strukturne konstante nekompatibilne s točkovno-kontinuirano reprezentacijo linearnega časa, podedovano od fizike, se lepo skladajo z odkritji kognitivne znanosti, zlasti s tem, da je za nastanek živčnih dogodkov, ki so v korelaciji s kognitivnimi dogodki, potreben nek minimalen čas (Dennett in Kinsbourne, 1992). Ta neskrčljivi časovni okvir je mogoče analizirati kot manifestacijo obsežne živčne integracije v možganih, posledico široko razprostranjene sinhronosti (Singer, 1993; Varela, 1995).

Dobljena povezava prikazuje naravo fenomenoloških konstant v kontekstu njihove odzadnje dinamične rekonstrukcije, obenem pa proces sinhronosti oskrbi z oprijemljivo izkustveno vsebino. Ta primer nevrofenomenološke krožnost sem natančneje opisal na drugem mestu (Varela, 1996).

Telesna podoba in hoteni gibi. Z zavestjo in njenim preučevanjem je neločlj vo povezana tudi narava volje, ki se odraža v sprožitvi hotenega dejanja.

Sodobne študije pripisujejo velik pomen živčnim korelatom, ki hotenemu dejanju predhodijo in ga pripravljajo, ter vlogi, ki jo pri njegovi konstituciji igra domišljija (Libet, 1985; Jeannerod, 1994). Toda hoteno dejanje je v prvi vrsti živeto izkustvo in je bilo v fenomenološki literaturi deležno precejšnje pozornosti, najizraziteje v vlogi utelešenosti kot živetega telesa *(corps propre*, Merleau- Ponty, 2006), ali natančneje, kot tesne zveze med živetim telesom in njegovim svetom *(Leibhaftigkeit)*. Zanimiva »kvalija« je denimo bolečina, pri kateri je utelešena dimenzija najprominentnejša, zato fenomenološke študije bolečine nudijo presenetljive uvide v telesno podobo in njeno razmerje z nevrofiziološkimi korelati (Leder, 1991). Tudi tukaj vidimo, da je fenomenološka analiza hotene dejavnosti in utelešenosti nepogrešljiva, a zaenkrat le deloma izvedena.

2. Ožji problemi

Zaznavno zapolnjevanje je pogost raziskovalni predmet v disciplinah, ki se ukvarjajo s proučevanjem vida, in se nanaša na spontano dograjevanje zaznave, zaradi česar se videz (tj. vizualni obris) razlikuje od svojega fizičnega korelata (tj. nesklenjenih meja, kakršne denimo srečamo pri priljubljenih optičnih iluzijah). Problem zaznavnega zapolnjevanja je mogoče raziskovati celo na celični ravni in načenja nadaljnja vprašanja o izkustvenem razlikovanju med videzi. Živčni podatki o zapolnjevanju se lepo skladajo s tem, kar je FR ugotovila že pred nekaj časa, da namreč obstaja pomembna razlika med »videti kot« (vizualno podobo) in »videti, kaj« (vizualno sodbo) (Pessoa *er al.*, 1996). Takšna drža je diametralno nasprotna Dennettovi (2012), po kateri je zavest »le 'govorjenje' brez 'kazanja'«. Tudi tukaj imamo torej opravka z vprašanji, ki jih je mogoče rešiti zgolj z ubrano medigro zunanjih in prvoosebnih poročil.

Obrobje in središče. Zanimivo za našo razpravo je, da se je več študij lotilo vnovičnega raziskovanja nekaterih tradicionalnih fenomenoloških vprašanj,

denimo dvodelne strukture zavestnega polja, razdeljenega na središče in obrobje.

Na njihovo zasnovo so močno vplivale zamisli Williama Jamesa, ustrezno prevedene v sodobne laboratorijske protokole. Ključno izkustvo, ki ga te študije preučujejo in skušajo natančneje določiti, je občutek »pravšnjosti«, tj. povzetek kognitivne integracije, ki označuje stopnjo ubranosti med zavestno vsebino in njenim vzporednim nezavednim ozadjem (Mangan, 1993).

Čustva. V zadnjih nekaj letih je pri razumevanju možganskih korelatov čustev prišlo do precejšnjega napredka. Posledica tega je pospešeno izginevanje ločnice med razumom in čustvi (Damasio, 1994; Davidson in Sutton, 1994). Dokazi pričajo o pomembni vlogi specifičnih struktur (npr. amigdale), lateralizaciji čustvenih procesov in vplivu vzdraženja na čustveni spomin. Ker pa so tovrstne študije v celoti zasnovane na verbalnih protokolih, se je treba na tej stopnji raziskav eksplicitno lotiti vprašanj, povezanih s sposobnostjo prepoznavanja čustev in z vzorci odnosov med razpoloženji, čustvi in razlogi.

Namen navajanja vseh teh študij je vzpostaviti konkretno ozadje, na katerem si bo mogoče natančneje ogledati osrednjo točko nevrofenomenološkega programa. Na eni strani imamo emergentni proces z jasno opredeljenimi nevrobiološkimi lastnostmi, na drugi strani pa fenomenološki opis, vpet v naše neposredno živeto izkustvo. Nadaljnji napredek na področju preučevanja zavesti je zato odvisen od povezovanja vrhunskih znanstvenih tehnik in analiz s konsistentnim razvojem fenomenoloških raziskav, ki jih bo mogoče uporabiti v kasnejših poskusih.

Ali menim, da bo seznam strukturnih konstant, relevantnih za človeško izkustvo, naraščal *ad infinitum*? Nikakor ne. Domnevam, da bo horizont temeljnih vsebin sčasoma zamejil korpus dobro integriranega znanja. Kdaj točno se bo to zgodilo, je seveda odvisno od tega, kako hitro se bo formirala raziskovalna skupnost, ki bo tej metodi zavezana in bo oblikovala nadaljnje standarde evidentnosti.

Delovna hipoteza

In tako smo spet na začetku: le uravnotežen in discipliniran opis tako zunanjih kakor izkustvenih plati zavesti nas lahko privede korak bližje k preseganju vrzeli med biološkim in izkustvenim duhom. Če sedaj svojo temeljno hipotezo o »kroženju« med zunanjo in fenomenološko analizo podam v nekoliko bolj razdelani obliki:

Delovna hipoteza nevrofenomenologije
Fenomenološki in kognitivni opisi strukture izkustva se vzajemno omejujejo.

Ključno pri tem je, da se lahko zaradi poudarka na sodoločenosti opisov lotimo raziskovanja njunih povezav, izzivov, uvidov in nasprotij. To pomeni, da imata obe domeni enakovreden status in sta spričo svoje edinstvenosti upravičeni do naše polne pozornosti in spoštovanja. In če ni težko razumeti, kako znanstveni opisi osvetljujejo duševna izkustva, pa je obratna smer, od izkustva k znanosti, običajno prezrta. Kaj dodajo k širši sliki fenomenološki opisi? Vsaj dva ključna

vidika. Prvič, brez njih izgine prvoosebna kakovost izkustva oz. ta postane nerazvozljiva uganka. Drugič, strukturni opisi empirične ugotovitve omejujejo.

Raziskovanje izkustva ni le priročna postaja na poti k dejanski razlagi, temveč je njen polnopravni, dejavni soudeleženec. Jasno je, da se bo – kakor za vsak drug raziskovalni program, vreden svojega imena – izkazalo, da je nevrofenomenološki program primernejši za preučevanje nekaterih vidikov izkustev, medtem ko mu bodo drugi vidiki ostali manj dostopni in težje razumljivi. In čeprav zgoraj navedene študije primerov zagotovo kličejo po nadaljnjih dodelavah, upam, da je razviden vsaj njihov prispevek k razvoju »stereoskopskega« pogleda na širša in ožja vprašanja, v katerih izkustvo in kognitivna znanost nastopata kot dejavna soudeleženca.

Zahteva po discipliniranem kroženju je natančnejši in strožji kriterij od Flanaganovega »refleksivnega ravnovesja« (1992) ali Velmansove »zavesti projekcije« (1996). Čeprav je njuna namera podobna moji, je avtorja ne podkr pita z nobenimi eksplicitnimi ali izvirnimi metodološkimi smernicami. Moj predlog je prav tako očiten korak naprej v primerjavi s Searlovim: slednji sicer trdi, da je zagovornik naturalistične drže in da je zavest »očitno« emergentna, vendar ta naturalizem v njegovi knjigi ne igra nobene vloge – ker eksplicitnim mehanizmom ne posveti niti ene same vrstice, ostaja omejen na teoretično raven. Hipoteza, predstavljena v pričujočem članku, ponuja vsaj eksplicitne napotke, kako v kognitivni znanosti izvajati poskuse, ki bi možganski fiziologiji in duševnemu izkustvu pripisovali isto težo. V skladu z njenim sporočilom je nek obsežen integracijski mehanizem v možganih (denimo živčno sinhronost v območju gama) potrebno verificirati *tudi* na podlagi tega, ali omogoča razumevanje prvoosebnih poročil o duševnih vsebinah (denimo njihovega trajanja). Ali drugače, prvoosebni dokazi usmerjajo empirična vprašanja. Ta dvojna omejitev pa ne velja za opise, ki z izkustveno ravnjo niso neposredno povezani, denimo za celične odzive ali difuzijo nevrotransmitorjev.

Trditev, da potrebujemo primerne opisne ravni med možganskimi dogodki in vedênjem, ni nova in se bo vsem, ki niso zagovorniki ekstremnega redukcionizma, zdela razmeroma nesporna. Novost mojega predloga leži v zahtevi, da morajo biti *disciplinirani prvoosebni* opisi integralni del verifikacije nevrobioloških predlogov in ne le naključne ali hevristične informacije. To je glavni razlog, zakaj sem se odločil situacijo opisati s hipotezo, ki pravi, da se morata opisa vzajemno *omejevati*.

In vendar, mar ni to le dodelana različica dobro znane identitetne teorije (ali vsaj homomorfizma) med izkustvom in kognitivnimi nevroznanstvenimi opisi?

Pravzaprav ne, saj po moji hipotezi korelati niso zgolj posledica filozofskih prepričanj ali fizikalističnih predpostavk, temveč metodološko zanesljivih raziskovanj izkustvenih konstant. Naj znova poudarim, da gre tukaj za pragmatično vprašanje, za učenje metode, in ne za a *priori* argumentacijo ali teoretsko celovitost.

Nasprotno pa so bolj konvencionalne psiho-identitetne teze osnovane na načinu mišljenja, ki ga Pessoa in sodelavci (1996; sledeč D. Tellerju) imenujejo povezujoče propozicije. Te propozicije imajo naslednjo obliko:

Φ je videti kot ψ → Φ pojasnjuje ψ,

kjer Φ označuje živčno-psihološke izraze, ψ fenomenalne izraze, operator implikacije pa ima pogojni pomen: če so empirični dogodki »videti kot« fenomenalni dogodki, potem prvi pojasnjujejo druge. Odličen primer je Crickov navdušeni poskus, da bi nenadne izkustvene spremembe pri binokularnem opazovanju konkurenčnih vizualnih podob (Leopold in Logothetis, 1996) pojasnil s sopripadajočimi živčnimi korelati. Toda takšni mostovi so nezadovoljivi, saj se problema niti ne dotaknejo. Še vedno nas namreč čaka razlaga narave puščice:

kako so te živčne enote povezane s preostalo možgansko dejavnostjo, kako dobijo svoj pomen, in zlasti, kaj na njih je tisto, kar jih naredi za izkustveni dogodek. Spet smo na začetku, težki problem pa ostaja nepojasnjen. Raziskovalna strategija, ki jo predlaga nevrofenomenologija, se razlikuje po tem, da mostovi niso tipa »je videti kot«, temveč so zgrajeni iz vzajemnih omejitev in verificirani v obeh fenomenalnih domenah, pri tem pa so fenomenalni izrazi preko rigorozne analize (npr. redukcije, iskanja konstant in intersubjektivne komunikacije) z izkustvom povezani *na neposreden način*.

Ta delovna hipoteza ima nekaj skupnih točk s »strukturno koherenco«, ki jo je v sklopu treh temeljnih strukturnih načel zavesti predlagal Chalmers. Čeprav se strinjam z mislijo, »da so strukturne lastnosti izkustva neposredno reprezentirane v strukturi zavedanja ravno zaradi svoje dostopnosti in sporočljivosti« (2013: 76), je takšna ubeseditev pogubno nepopolna, in sicer v vsaj dveh ključnih ozirih. Prvič, struktura izkustva kliče po metodi, s katero jo bo mogoče raziskovati in verificirati, zato ni dovolj preprosto zatrditi, da imamo opravka s strukturo zavesti. Drugič, ker je Chalmers prepričan, da je zavest dodani ontološki izraz, nima njegovo načelo nobene ontološke vrednosti. Čeprav fenomenalno izkustvo tudi v našem primeru zastopa nereduktibilno ontološko raven, pa pri tem obdrži kakovost neposrednosti, saj s svojimi intuitivnimi vsebinami sodeluje v strukturni koherenci in tako pri življenju ohranja svojo neposredno povezavo s človeškim izkustvom, ne da bi ob tem zdrknilo v abstrakcijo.

Razlika je bistvena: z nevrofenomenološkim pristopom dobimo intelektualno koherenten, celovit opis duha in zavesti, ki izkustvenemu polu odreja osrednje mesto in izhaja neposredno iz narave človeškega živetega izkustva. »Težkost« in skrivnostnost pridobita s tem status raziskovalnega programa, ki čaka, da se ga lotimo odprtega duha, strukturi človeškega izkustva pa je v znanstveni razlagi pripisana ključna vloga. Glavna pomanjkljivost vseh funkcionalističnih opisov namreč ni nekoherentna narava razlage, temveč njena odtujenost od človekovega življenja. Tega manka ne bomo odpravili z neko »dodatno sestavino« ali globoko »teoretično rešitvijo«, temveč le tako, da v končni opis povrnemo človeško življenje.

Prav tako bi zgrešili bistvo, če bi od nevrofenomenološkega pristopa pričakovali neke povsem nove uvide v empirične mehanizme. (»Kaj je torej *tisto*, kar tvoj pristop doprinese h kognitivni znanosti in česar nismo vedeli že prej?«). Čeprav FR nedvomno razkriva zanimive strukturne vidike duševnega življenja (kot je razvidno iz primerov temporalnosti in zapolnjevanja), je njegova glavna odlika, da to počne na način, ki naše izkustvo naredi prepoznavno. Prepričan sem, da bo

ta obrat drugega reda za goreče pristaše funkcionalizma največji kamen spotike.

IV: Sklep

Zavest: težki problem ali tempirana bomba?[9]

Kognitivna znanost je tako rekoč od samega nastanka zavezana zelo eksplicitnemu naboru ključnih idej in prispodob, ki sliši na ime *reprezentacionalizem* in temelji na razliki med znotraj in zunaj: kompleksne zaznavne naprave s svojo dejavnostjo reprezentirajo zunanjost (svet s številnimi lastnostmi) v naši notranjosti. V zadnjih nekaj letih smo priča počasnemu, a stanovitnemu premiku k alternativni usmeritvi, katere pobudnik in zagovornik sem bil tudi sam (glej Varela, 1979; Varela *et al.*, 1991). Ta usmeritev se od reprezentacionalizma razlikuje po tem, da duh in svet pojmuje kot sovpadajoča pojava, zato smo ji nadeli tudi posebno ime: *utelešena, situirana* ali *udejanjena* kognitivna znanost.

Čeprav to ni prostor za natančnejši prikaz trenutnega stanja na področju utelešene kognitivne znanosti, se moj predlog lepo sklada s temi širšimi vsebinami. Zdi se neizbežno, da trend, ki se pomika proti utelešenosti, še nekoliko približamo načelnemu razmisleku o *utelešenosti kot živetemu izkustvu. V* svoji knjigi (Varela *er al*., 1991) smo najprej poudarili intrinzično krožnost kognitivne znanosti, po kateri je preučevanje duševnih pojavov vselej vezano na neko izkušajočo osebo. Naša teza je bila, da kognitivna znanost tej krožnosti ne more uiti, zato jo mora gojiti. Pri tem smo eksplicitno črpali iz azijskih tradicij (zlasti budizma), ki so živi prikaz dejavne, disciplinirane fenomenologije. Namen knjige pa ni bila obravnava azijskih tradicij kot takih, pač pa so nam te rabile kot daljno ogledalo, s katerim smo želeli prikazati, kaj vse je v sodobni znanosti in zahodni tradiciji še treba razviti.

Pričujoči članek se ukvarja s ključnim metodološkim vprašanjem in zato popelje teme, ki so bile v knjigi le načete, korak naprej. Upam, da mi je bralca uspelo prepričati, da se nam z nevrofenomenologijo odpira priložnost za dvostransko iskanje vzporednic med človekovim izkustvom in kognitivno znanostjo. Cena za to je, da prvoosebna poročila jemljemo resno in jih razumemo kot legitimno polje pojavov. Poleg tega pa je nujno, da vzpostavimo utečeno *tradicijo* fenomenološkega raziskovanja, ki je v sodobni zahodni znanosti in splošni kulturi tako rekoč neobstoječa.

Dvojni izziv mojega predloga je treba jemati skrajno resno. Prvič, znova moramo usvojiti veščino fenomenološkega opisovanja. Nobenega razloga ni, zakaj bi se to kakorkoli razlikovalo od usvojitve katere druge veščine, denimo igranja glasbila ali učenja novega jezika. Vsakdo, ki se nečesa uči (najsi gre za glasbo, jezik ali

[9] Mimogrede, Chalmers kot teoretični popravek (ali dodatno sestavino) predlaga hipotezo o »dvojni informaciji«, ki jo je razvil na podlagi stare shannonovske teorije znakov, zmotno imenovane »teorija informacije«. Osupnilo me je, da se Chalmers v svoji knjigi, spisani s tolikšno intelektualno ostrino, naposled zateče k sklepu, daje najprimernejša rešitev za vprašanje zavesti oživitev kibernetične tradicije, ki jo je delo, opravljeno s komputacijskimi, konekcionističnimi ali pristopi utelešenja do kognicije, o katerih Chalmers v tem kontekstu ne razpravlja niti enkrat, po njenem nastanku v veliki meri preoblikovalo v prava informacijska orodja. In tudi če privzamemo, da potrebujemo neko dodatno sestavino, preprosto ne vidim, kaj bi s to potezo pridobili. Podobnega mnenja so tudi nekateri znanstveniki, ki so komentirali Chalmersovo rešitev, denimo Koch (1996), ki jo je v splošnem označil kot razmeroma pozitivno.

mišljenje), vnaša v svoje vsakdanje življenje spremembe. To sem navedel kot četrto lastnost FR: kakor vse trajne dejavnosti privede do transformacij *tudi* trajno, disciplinirano življenje. S tem ni nič narobe, v kolikor se (kot sem to storil sam) odpovemo predpostavki, da obstaja jasen standard, ki nam pove, kaj šteje kot resnično ali normalno izkustvo: izkustvo je inherentno odprto in prožno, zato ni nobenega protislovja, če povemo, da se nam s trajnim usposabljanjem po izbrani metodi razkrijejo njegovi prej nedostopni vidiki. Bistvo FR je, da drugim pomaga preiti navado avtomatične introspekcije, in namesto žalovanja za tem, kar bi utegnili izgubiti, bi se morali veseliti, česa vse se še lahko naučimo.[10]

Drugi izziv, pred katerega nas postavlja moj predlog, je poziv k preoblikovanju pristopa in vrednot same raziskovalne skupnosti. Dokler se ne sprijaznimo z mislijo, da je na tej točki intelektualne in znanstvene zgodovine nastopil čas za korenite spremembe, se ne moremo nadejati, da se nam bo uspelo pomakniti naprej ter na področju filozofije duha in kognitivne znanosti pretrgati cikel izmeničnega zavračanja zavesti in navdušenja nad njo. Moj predlog namiguje, da mora vsak predani študent kognitivne znanosti, ki ga zanimajo *tudi* vprašanja, povezana z duševnim doživljanjem, in se želi resno ukvarjati s prvoosebnimi poročili, neizbežno biti deležen usposabljanja na področju fenomenoloških raziskav. Do tega pa lahko pride samo, če se prilagodi celotna skupnost – in če ob tem svojo držo do sprejemljivih oblik argumentacije, standardov presojanja in uredniških smernic spremenijo tudi najpomembnejše znanstvene revije —, s čimer bo ta dodana kompetenca v očeh mladih raziskovalcev dobila posebno vrednost. Dolgoletni tradiciji objektivistične znanosti se bo to zdelo kakor anatema – in to zanjo tudi je. Toda tukaj ne gre za izdajstvo znanosti, temveč za njeno nujno razširitev in dopolnitev. Znanost in izkustvo se medsebojno omejujeta in spreminjata kakor partnerja med plesom. V tem se skriva potencial za transformacijo in ključ do rešitev težav, ob katere je ta drža trčila v znanstveni skupnosti: od nas namreč zahteva, da se odpovemo določeni predstavi o naravi znanosti, in postavlja pod vprašaj način znanstvenega usposabljanja, ki predstavlja nepogrešljivi del naše kulturne identitete.

Če strnemo: za kaj gre?

Naj za konec povzamem ključne točke, ki sem se jih dotaknil v prikazu svoje eksplicitne rešitve »težkega« problema zavesti.

Argument:

Sledeč Chalmersovi temeljni poanti, razumem živeto, prvoosebno izkustvo kot samostojno *polje pojavov*, ki ga ni mogoče zvesti na nič drugega. Prepričan sem, da v naravi ni nobene teoretične rešitve ali »dodatne« sestavine, s katero bi bilo to vrzel mogoče premostiti.

[10] H. Dreyfus (1993) se je v svoji kritični oceni naše knjige obregnil ob trditev, da bi moralo pri fenomenološkem opazovanju priti do preobrazbe opazovalca, in dokazoval, da bi bilo to za »vsakdanje izkustvo« škodljivo. Takšna kritika bi bila upravičena, če bi trdili, da se z usvojitvijo neke nove veščine (npr. stabilne redukcije) ali z uporabo na čuječnosti/zavedanju osnovanih meditativnih praks prebijemo do »globlje ravni«, vendar to ni tako. Celo sam Dreyfus bo moral priznati, da ne obstaja neko privilegirano gledišče, ki bi nam povedalo, kaj šteje kot »resnično« izkustvo. Očitno je, da je Dreyfus spregledal bistvo argumenta: fenomenološka redukcija ne »odkriva« nekega objektivnega temelja, temveč znotraj izkustvene domene – in s preizkušanjem mnogoterih možnosti – na površje naplavlja nove fenomene.

Nasprotno, za raziskovanje in analizo tega polja pojavov potrebujemo primerno, rigorozno *metodo* in množico pragmatičnih postopkov. Omenjena metoda črpa navdih iz *fenomenološke tradicije* in želi prerasti v cvetočo *raziskovalno skupnost* in raziskovalni program. Ta raziskovalni program sem poimenoval *nevrofenomenologija* in je osnovan na *iskanju vzajemnih omejitev* med poljem pojavov, razkritem v izkustvu, in sopripadajočim poljem pojavov, uveljavljenem v kognitivni znanosti.

Posledice:

Če ne bomo korenito razširili načina dela v znanstveni tradiciji in vzpostavili raziskovalnega programa, okvirno oblikovanega po predstavljenih smernicah, se bo uganka o položaju, ki ga zavest zaseda v znanosti in svetu, vedno znova vračala in bo bodisi pojasnjena le navidezno bodisi bo v luči tega, kar vemo, proglašena za prezahtevno.

Narava »težkosti« je predrugačena v dveh ozirih:

(1) težko je vaditi in stabilizirati nove metode, s katerimi naj bi raziskovali izkustvo;

(2) težko je spremeniti navade znanosti in jo pripraviti, da sprejme nova orodja, potrebna za transformacijo narave raziskovanja duha in usposabljanja prihodnjih generacij.

Zahvale. Zahvaljujem se vsem svojim fenomenološkim sodelavcem in soiskalcem v Parizu, s katerimi sem sodeloval v sklopu dveh zelo različnih seminarjev »Cognition, Morphodynamics, Phenomenology« in »Psychology and Phenomenology«, pri čemer bi se rad prav posebej zahvalil Jeanu Petitotu in Wioleti Miskiewicz. Amy Cohen je k besedilu prispevala koristne pripombe in popravke. Izjemno velik poklon gre Natalie Depraz, Evanu Thompsonu in Pierru Vermerschu za nepogrešljive napotke in intelektualno sodelovanje v večletnem skupnem delu.

Nekaj tukajšnjih zamisli sem predstavil na konferenci »Tucson II«: »Toward a Science of Consciousness« (Tucson, AZ, 13.-17. april, 1996), kjer sem od številnih udeležencev prejel koristne povratne informacije, ki sem jih vključil v končno obliko članka.

Literatura

Abrams, D. (1996). *The Spell of the Sensous: Perception and language in a more than human world*. New York: Pantheon.

Baars, B. (1988). A *Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernet, R. (1994). *La Vie du Sujet*. Pariz: Presses Universitaire de France.

Calvin, W. (1990). *Cerebral Symphony: Seashore Reflections on the Structure of Consciousness*. New York : Bantam Book.

Chalmers, David J. (2013). »Kaj pomeni soočiti se s problemom zavesti?«.

Analiza, št. 1–2,17 (2013), str. 61–84.

Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In search for a fundamental theory*. New York: Oxford University Press.

Churchland, P.S. in Sejnowski, T. (1992). *The Computational Brain*. Cambridge: MIT Press.

Crick, F. (1994). *The Astonishing Hypothesis*. New York: Scribners.

Damasio, A. (1994). *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Grosset/Putnam.

Davidson, R. in Sutton, S. (1994). »Affective neuroscience: the emergence of a discipline«. *Curr. Opinion Neurobiol*. 5, str. 217–224. de Waal, F. (1996). *Good Natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge: Harvard University Press.

Dennett, D. (2012). *Pojasnjena zavest*. Ljubljana: Krtina.

Dennett, D. in Kinsbourne, M. (1991). »Time and the observer: The where and when of time in the brain«. *Behavioral and Brain Sciences* 15, str. 183–247.

Depraz, N. (1996). *Incarnation et Transcendence*. Pariz: J.Vrin.

Depraz, N., Varela, F. in Vermersch, P. (1996). *On Becoming Aware: Exploring Experience with a Method* (v pripravi).

Dreyfus, H. (ur.). (1982). *Husserl: Intentionality and Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.

Dreyfus, H. (1993). »Review of 'The Embodied Mind'«. *Mind* 102, str. 542–546.

Edelman, G. (1989). *The Remembered Present: A Biological Theory of Consciousness*. New York: Basic Book.

Flanagan, O. (1992). *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.

Globus, G. (1995). *The Post-Modern Brain*. New York: Benjamin.

Howe, R. B. (1991). »Introspection: A reassesment«. *New Ideas in Psychology* 9, str. 24–44.

Husserl, H. (1970). *The Idea of Phenomenology*. Haag: M. Nijhoff.

Husserl, E. (1966). *Zur Phdnomenologie des Inneren Zeitbewusstseins (1893–1917). V* Bohm, R. (ur.), Haag: M.Nijhoff. (Delni angleški prevod: *The Phenomenology of Internal Time Consciousness*. Bloomington: Indiana University Press, 1996).

Hut, P. in Shepard, R. (1996). »Turning the hard problem upside down and sideways«. *Journal of Consciousness Studies* 3 (4), str. 313–329.

Ihde, D. (1977). *Experimental Phenomenology*. New York: Open Court.

Jackendoff, R. (1987). *Consciousness and the Computational Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

James, W. (1912/1995). *The Principles of Psychology*. Cambridge: Harvard

University Press.

Jeannerod, M. (1994). »The representing brain: Neural correlates of motor ir tention and imagery«. *Behavioral and Brain Science 17*, str. 187–245.

Johnson, M. (1987). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Imagination, Reason and Feeling*. Chicago: Chicago University Press.

Klein, P. in Wescott, M. R. (1994). »The changing character of phenomenological psychology«. *Canadian Psychology* 35, str. 133–157.

Koch, C. (1996). »Review of 'The Conscious Mind'«. *Nature* 381, str. 123.

Langsdorf, L. (1985). Kritika Dreyfusa (1982). *Husserl Studies* 3, str. 303–311.

Leder, D. (1991). *The Dissapereance of the Body*. Chicago: Chicago University Press.

Libet, B. (1985). »Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action«. *Behavioral and Brain Sciences* 8, str. 529–566.

Leopold, D. in Logothetis, N. (1996). »Activity changes in early visual cortex reflect monkeys' percepts during binocular rivalry«. *Nature* 379, str. 549–553. Lyons, W. (1986). *The Dissapereance of Instrospection*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1954). *La Phénoménologie*. Pariz: Presses Univ. de France.

Mangan, B. (1993). »Taking phenomenology seriously: the 'fringe' and its implications for cognitive research«. *Consciousness and Cognition* 2, str. 89–108.

Mazoyer, B. Ronald in Fox (ur.) (1995). Mednarodni kongres o funkcionalnem kartografiranju možganov. *Human Brain Mapp*. Priloga 1.

McInerney, P. (1991). *Time and Experience*. Philadelphia: Temple University Press.

McIntyre, R. (1986). »Husserl and the representational theory of mind«. *Topoi* 5, str. 101–113.

McGinn, C. (1991). *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell.

Merleau-Ponty, M. (2006). *Fenomenologija zaznave*. Ljubljana: Študentska založba.

Nagel, T. (1986). *The View from Nowhere*. New York: Oxford Univ. Press.

Pessoa, L., Thompson E. in Noë, A. (1996). »Finding out about filling in«. *Behavioral and Brain Sciences* (v tisku).

Petitot, J. (ur.) (1995). »Sciences Cognitives et Phénoménologie«. *Archives de Philosophie* 58 (A), str. 529–631.

Petitot, J., Roy, J. M., Pachoud, B. in Varela, F. (ur.) (1996). *Naturalizing Phenomenology: Contemporary Issues on Phenomenology and Cognitivie Science*. Stanford: Stanford University Press (v tisku).

Picton, T. in Stuss, D. (1994). »Neurobiology of conscious experience«. *Current Biology* 4, str. 256–265.

Posner, M. I. (1994). »Attention: the mechansims of consciousness«. *Proč. Natl. Acad. Science (USA)* 91: 7398–403.

Posner, M. Raichle, M. (1992). *Images of the Mind*. New York: Scientific American Library.

Roy, J. M. (1995). »Le 'Dreyfus bridge': Husserlinasm and Fodorism«. *Archives de Philosophie* 58, str. 533–549.

Searle, J. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: The MIT Press.

Smith, B. C. (1996). »Who's on third? Subjectivity at the physical basis of consicousness«. *Consciousness Research Abstracts* 53.

Singer, W. (1993). »Synchronization of cortical activity and its putative role in information processing and learning«. *Ann. Rev. Physiol*. 55, str. 349–374.

Spiegelberg, F. (1962). *The Phenomenological Movement*, 2 zv. (2. izd.). Haag: Martinus Nihjoff.

Thompson, E. in Varela F. (1996). Why *the Mind is not in the Head*. Cambridge: Harvard University Press (v pripravi).

Varela, F. (1979). *Principles of Biological Autonomy*. New York: North-Holland.

Varela, F. (1995). »Resonant cell assemblies: A new apporach to cognitive functioning and neuronal synchrony«. *Biol. Res*. 28, str. 81–95.

Varela, F. J., Thompson, E. in Rosch, E. (1991). *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human* Experience. Cambridge: The MIT Press.

Varela, F. (1996). »The Specious Present: A neurophenomenology of nowness«. V Petitot *er al*. (1996).

Velmans, M. (1996). *The Science of Consciousness*. London: Routledge.

Vermersch, P. (1994). *L'Entretien d'Explicitation*. Pariz: ESF Editeurs.