

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Oliver Ilievski

**Libetova svobodna volja in fenomenologija odločanja**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

UNIVERZA V LJUBLJANI  
FAKULTETA ZA DRUŽBENE VEDE

Oliver Ilievski

Mentor: izr. prof. dr. Gregor Tomc

**Libetova svobodna volja in fenomenologija odločanja**

Magistrsko delo

Ljubljana, 2017

## **Libetova svobodna volja in fenomenologija odločanja**

V pričujočem delu izhajamo iz pojmovanja svobodne volje v mehkem determinizmu, kamor se umešča tudi nevroznanstvenik Benjamin Libet. Laboratorijsko raziskovanje svobodne volje je dodobra oklestilo njeno pravo naravo v interaktivnem svetu, zato jo skušamo dopolniti s konstrukti na ravni zavesti. Kljub temu, da nezavedni procesi vplivajo na naše delovanje, je vpliv zunanjega/družbenega sveta raven, ki dopolnjuje deterministične predpostavke. Zagovarjamo kompatibilizem, kjer svobodna volja obstaja znotraj določenosti. Ker svobodno voljo umeščamo v kontekste družbenega sveta, se ukvarjamo z odnosnim terminom avtonomije. V luči fenomenologije vidimo vsak fenomen kot odnos. Avtonomija kot potencial za delovanje in odločanje kot kognitivni proces sta fenomena, ki sta pomembna na ravni zavesti in ju ne moremo preprosto reducirati na nižje ravni človekove duševnosti, kot so biološki avtomatizmi ali kemične reakcije na ravni telesa. Kulturno in osebno ozadje sta vpliva, ki sta pomembna za obravnavo avtonomije in odločanja posameznika v interaktivnem svetu. Oba analiziramo skozi raziskave v fenomenologiji in kognitivnem družboslovju.

Ključne besede: Benjamin Libet, kompatibilizem, fenomenologija odločanja, avtonomija.

## **Libet's Free Will and the Phenomenology of Decision Making**

This thesis builds on the concept of free will in soft determinism, of which the neuroscientist Benjamin Libet is a representative. Laboratory research of free will has reduced its true nature in the interactive world, and we attempt to supplement this with constructs at the conscious level. Even though subconscious processes influence our behavior, the outside/social influence also supplements deterministic assumptions. We advocate compatibilism, where free will exists within determinism. By placing free will into the context of the social world, we are dealing with a termination of autonomy that is relational. In the light of phenomenology, we see every phenomenon as relational. Autonomy as a potential for functioning and decision making as a cognitive process are two phenomena which are important at the conscious level and cannot be easily reduced to the lower levels of the human mind, such as biological automation or chemical reactions in the human body. Cultural and personal backgrounds are important influences to discuss with regards to autonomy and the decision making of an individual in the interactive world. Both influences are analyzed through research in phenomenology and cognitive social science.

Keywords: Benjamin Libet, compatibilism, phenomenology of decision making, autonomy.

## Kazalo vsebine

1	UVOD .....	5
1.1	DELOVNE HIPOTEZE IN METODA RAZISKOVANJA .....	5
2	OPREDELITEV POJMOV IN UMESTITEV LIBETA .....	6
3	ELEKTRODE NA GLAVI.....	9
3.1	Zdrs na spolzkem terenu .....	15
4	DANIEL WEGNER IN ILUZIJA SVOBODNE VOLJE.....	19
4.1	Razmislek o Wegnerjevem sebstvu .....	22
5	»ZMOZGANO« SEBSTVO .....	24
5.1	Antiesencialistično sebstvo po Plessnerju.....	26
5.2	O oblikovanju sebstva ali jaz = odnos .....	29
6	FENOMENOLOGIJA IN EDMUND HUSSERL.....	32
6.1	Fenomenološko raziskovanje in odločanje pod žarometi kompatibilizma .....	45
6.1.1	Deskriptivno vzorčenje izkustva.....	49
7	PODALŠEK S FRANCISCOM VARELOM.....	51
7.1	Kompatibilistični prispevek k nevrofenomenologiji .....	59
8	(NE)AVTONOMNOST DELOVANJA NA ZAVESTNI RAVNI.....	61
9	SKLEP.....	64
10	LITERATURA .....	66

## Kazalo slik

Slika 3.1:	Grafični prikaz dogajanja v možganih v eksperimentih, ki jih je opravil Libet.....	10
Slika 3.2:	Osciloskop kot »ura«.....	11
Slika 3.3:	Diagram zaporedja možganskih in subjektivnih dogodkov pred prostovoljnim dejanjem .....	12

# 1 UVOD

Platno, na katerem bomo ustvarjali, je sicer majhno, vendar gre za veliko idejo. Na eni strani se lotimo obravnave eksperimentov v nevroznanosti, po drugi strani pa se ukvarjamo s fenomenološko mislijo, ki je na prepihu pomehkuženih znanosti. Naše pletenje se bo torej odvijalo od grafičnih prikazov do otipljivega družbenega sveta, ki se dotika abstraktnosti in obratno. Cilj je sredina, ki je kot sonce, v katero ne moremo neposredno gledati, razen ob vzhajanju in zahajanju. To sta časovni točki, ki omogočata svobodno gledanje in zahtevata potrpežljivost. Svoboda torej je, četudi se zdi, da so okviri mnogokrat preozki. To lahko vidimo tako v znanstvenih vodah kot v vsakdanjem življenju.

V magistrskem delu se bomo ukvarjali s fenomenom svobodne volje, kot ga razume Benjamin Libet, in jo problematizirali skozi kompatibilizem, ki vključuje teoretično predrugačenje termina svobodne volje in analizo primerov odločanja v fenomenologiji. Izhodiščna točka je kritika (in)deterministične predpostavke fenomena svobodne volje. S tega gledišča je svobodna volja iluzija oziroma ne obstaja. Libetu sledi Wegnerjeva teza o iluziji svobodne volje. V prvem delu Libetovo svobodno voljo problematiziramo, med drugim teoretično, skozi anti-esencialistično, antropološko misel Helmutha Plessnerja, ki terminološko predrugači pojem svobodne volje. Plessner preoblikovanje svobodne volje izvede preko psihološke zasnove sebstva. V drugem delu se lotimo praktičnega pristopa k avtonomiji delovanja preko kompatibilizma s fenomenološke perspektive. Najprej predstavimo Husserlovo fenomenologijo in jo kasneje podpremo z novjšimi poskusi znotraj fenomenoloških raziskav. Sledi kratek uvod v nevrofenomenologijo s Franciscom Varelom na čelu, ki ga zapolnimo z dognanji iz kognitivnega družboslovja in končamo z razpravo o avtonomiji delovanja na zavestni ravni.

## 1.1 DELOVNE HIPOTEZE IN METODA RAZISKOVANJA

Raziskovanje in razlaga hipotez si sledijo v podobnem vrstnem redu kot zaporedje tem, ki smo jih omenili. Ali je Libet res raziskoval svobodno voljo? Kje je svobodna volja v luči (in)determinizma? Kaj ponuja fenomenološki pristop raziskovanja? Kaj je fenomenologija

odločanja? Kaj ponuja nevrofenomenologija? V kakšnem kontekstu je smiselno govoriti o svobodni volji? Svobodna volja ali avtonomija delovanja?

Delo temelji na kvalitativni metodi raziskovanja. Poleg tega, da Libet prezre dolgo zgodovino filozofskih razprav o svobodni volji, se pri tem v opoziciji znajdejo tudi nevrološki, psihološki in družbeni izvori našega mišljenja in delovanja (Ule in drugi 2009). V prvem delu bo naša opozicija bolj psihološka, v drugem delu pa družboslovna. Cilj dela je pokazati, da je svobodna volja možna in jo postaviti v relevanten kontekst analize. Eden izmed širših ciljev tega dela je prikaz, zakaj je pomembno raziskovati človekovo duševnost kot celoto in predvsem raven zavesti, na kateri obravnavamo strukture, ki jih ne moremo reducirati na nižje ravni človekove duševnosti.

## **2 OPREDELITEV POJMOV IN UMESTITEV LIBETA**

Fenomen svobodne volje ima in je imel različne razsežnosti. Od Avgušтина naprej se je svobodna volja ločila od politike in prešla v filozofsko in metafizično sfero vprašanj (Arendt 1993). Razlika med starimi Grki in kasnejšimi krščanskimi in pravnimi zakoni je, da so prvi iskali odgovor, kaj naj naredijo v določenem položaju in ne, česa naj ne počnejo, kot to lahko razberemo na primer iz Rimskega prava. Grško pojmovanje svobode je bilo predvsem politično, krščansko moralno, v rimskem cesarstvu pa pravno (Širok 2009).

»Problem svobode je klasični problem metafizike.« (Šuster 2009, 7). Ko govorimo o svobodi, se najprej pojavi vprašanje o (z)možnosti delovanja – kaj (z)morem. Tovrstno vprašanje je preveč široko razpeto, da bi lahko konkretno odgovorili nanj. Iskren odgovor bi bil verjetno: »odvisno«. Zaradi te odvisnosti, ki oznanja določen pogled na svobodno voljo, so se v zgodovini razprav o svobodni volji razvile tri veje razumevanja: determinizem, indeterminizem in kompatibilizem.

Razprava o svobodni volji se največkrat prekriva z razpravo o determinizmu, kjer se razmišlja izključujoče, ali smo svobodni ali nismo. Determinizem poudarja določenost človeških odločitev in dejavnikov za dejanja, nad katerimi nimamo nikakršnega nadzora. Splošna deterministična teza temelji na prehodnih pogojih, ki determinirajo dogodek. V antiki sta bili to na primer božja določenost in logika, kasneje pa je to vlogo prevzela znanost, ki v ospredje postavlja fizikalne

zakone, nezavedno, gene ipd. V vseh razpravah gre za tezo o nujnosti učinkov v okviru t. i. vzročnega determinizma, kjer je vsak dogodek posledica predhodnih dogodkov. Klasično formulo determinizma je povzel matematik, fizik in astronom Pierre-Simon Laplace, ki pravi, da bi zelo močan človeški um, ki bi poznal vse sile v naravi in tudi vse trenutne položaje vseh stvari v vesolju v danem trenutku, lahko doumel zgodovino in prihodnost celotnega vesolja. Na področju dednosti oz. genetike je znana deterministična ideja o sebičnem genu Richarda Dawkinsa (2008): »Smo naprave za preživetje, robotska vozila, slepo programirana za preživetje sebičnih molekul, ki jih poznamo kot gene« (prav tam, 19).

Pri indeterministih je značilen libertarizem, ki ne upošteva učinka determinističnih dogodkov. Stavijo na naključja, kar pomeni, da deterministično vzročnost zamenjajo za verjetnostno vzročnost. Indeterministi vidijo možnost izbire v določenem kontekstu. Začetnik teze o nadeločljivosti rezultatov v fiziki je nemški fizik Werner Karl Heisenberg, ki je v okviru kvantne mehanike dokazal, da atomi v gibanju po svoji utrjeni tirnici nemalokrat iztirijo iz svoje poti in tako nastane dogodek, ki ga nismo povzročili mi. Gre za nepovzročen dogodek. Ker veljajo zakoni verjetnosti, ki nas v nevednosti determinirajo, je Einstein o tem upravičeno govoril kot o kockarskem Bogu (Popper 1997). Indeterministično stališče zagovarja tudi filozof in nevroznanstvenik Sam Harris (2012a), ki se med svojim predavanjem sprašuje, katera misel se mu bo v naslednjem trenutku prikradla (Harris 2012b). Harrisu delajo družbo avtorji, ki zagovarjajo bolj mehko različico indeterminizma (na primer Searle 2007, Kane 1996) in vidijo racionalnost in zavestno voljo v indeterminističnih možganskih procesih. Kane kot libertarec pušča prostor za svobodo v indeterminizmu (Šuster 2007, 289):

Spomnimo se njegovega primera – poslovna ženska, naj bo to gospa *L*, na poti na pomemben poslovni sestanek opazi nasilen napad v ozki ulici. Vest ji narekuje, da se vmeša in pokliče pomoč, službena dolžnost in kariera pa, da hiti na sestanek. Gospa *L* v notranjem konfliktu poskuša hkrati storiti oboje - odločiti se za pomoč in odločiti se za kariero. Karkoli že bo storila, bo zato odgovorna, saj bo ravnala po svoji volji in svojih razlogih. Notranji konflikt v njej vodi do indeterminizma – ni gotovo, ali bo ravnala moralno ali v lastno korist. Odprto je, kako bo ravnala, toda karkoli bo že izbrala, bo to sad njene odločitve in njenega značaja. Če izbere pomoč, potem se aktivira ustrezna mreža nevronov, korelirana z naporom volje, in premaga indeterminizem, ki ga generira druga mreža.

Zagovorniki kompatibilizma deterministične predpostavke vidijo kot predpogoj in relevanten temelj za svobodno voljo. Gre preprosto za to, da znotraj fizikalnih zakonov in drugih

determinističnih tez iščemo prostor za svobodno voljo. Britanski psiholog Max Velmans (2013) idejo kompatibilizma prikaže dovolj slikovito: tako kot so zavestne želje in odločitve stvar nevrnskega procesiranja, ki jih generira, je tudi zavestna zaznava stvar zaznavnega procesiranja, ki ga generira, ter zavestna misel stvar kognitivnega procesiranja, ki ga generira itd. Fenomen zavesti, ki je rezultat možganskega procesiranja, predstavlja končni izid in značilnosti, ki niso del tega procesiranja. Na ravni zavesti se izpostavijo novi odnosi, novo procesiranje. Misli v notranjem govoru nam na primer dajejo uporabne informacije o predhodnih kognitivnih procesih. Tudi občutek, da lahko izbiramo med alternativami v vsakdanjem življenju, reflektira delovanje predzavednega odločanja, ki ga ženejo naši cilji, potrebe, družbene in fizične omejitve ipd. (prav tam, 612). Odločanje človeka je za Velmansa sofisticiran in fleksibilen proces (Velmans 2004). Čeprav je lahko zavestna reprezentacija tega procesa nepravilna, je evolucija človeka pokazala, da je reprezentacija večkrat pravilna kot nepravilna. Ko imamo občutek svobodne izbire ali svobodnega preklica dejanja zaradi bioloških ali družbenih preprek, to lahko svobodno tudi storimo (prav tam). Zgovorno teorijo kompatibilizma v kognitivnem družboslovju predstavlja tudi kanadski psiholog Albert Bandura. Njegova ideja je recipročnost triade med osebnimi (na primer socializacija), vedenjskimi (na primer biološki avtomatizmi) in okoljskimi (na primer vpliv družbenega sistema) determinantami (Bandura v Baer in drugi 2008), ki z biološkimi danostmi, vrednotami, cilji itd. konceptualizirajo osebno vedenje (prav tam, 94). Triada, skozi katero obravnava svobodno voljo, pa je izpostavljena šele, ko je naše sebstvo izoblikovano v odnosu z okoljem in sami sebe vidimo kot avtorje dejanj. To je raven samozavedanja.

Glede koncepta svobodne volje izhajamo prav iz Bandurovega kognitivno-družboslovnega pogleda in se tako umeščamo med kompatibiliste. Svoboda ni mišljena pasivno kot odsotnost omejitev ali kot prisila izbire, ampak proaktivno, kot poskus osebnega vpliva glede na postavljene cilje in želene rezultate (Bandura v Baer in drugi 2008, 97). Svobode ne vidimo izključujoče, ali obstaja ali ne, ampak kot odnos med raznovrstnimi vplivi na našo (z)možnost avtonomnega delovanja v interaktivnem svetu. Za razpravo o svobodi se nam zdijo vplivi na kognitivni ravni edini relevantni, saj verjamemo, da je na primer pri obravnavi svobode skozi nezavedno procesiranje človek res dokončno determiniran. Če na primer priznamo, da v nas potekajo molekularne reakcije, skladne s kemijskimi zakonitostmi, s tem ne povemo ničesar »o naši morebitni neavtonomnosti kot oseb v skupnosti drugih« (Tomc 2005, 281). Svobodo



obravnavamo v najširšem smislu skozi razmerje med osebo in skupnostjo, saj dognanja na drugih ravneh duševnosti ne pripomorejo k razlagi tega odnosa. Teza, da je človek določen na nižjih ravneh duševnosti (na primer nezavedni procesi), je združljiva s svobodno voljo, ker je (ne)avtonomija delovanja človeka v družbi odvisna od dejavnikov na zavestni ravni.

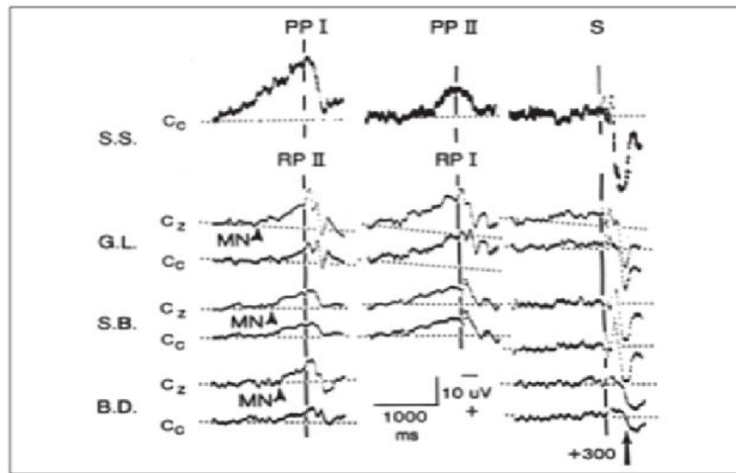
Izhodiščno točko zavesti v nezavednih procesih je dokazal in pokazal tudi Libet, vendar je po našem mnenju spregledal lastnosti, ki so značilne samo za raven zavesti in jih ne moremo reducirati na nezavedne procese. O tem bo govora kasneje. Libeta uvrščamo med deterministe ali, bolj natančno, med mehke deterministe. Svobodna volja v smislu nedeterminiranosti je zanj celo boljša znanstvena možnost kot njeno popolno zanikanje. Svobodno voljo locira v možganski proces med namero ali nenamero in dejanjem. Možnost veta (možnost, da se odločimo, da nekaj ne bomo storili; preklic dejanja) je zanj svoboda, zato svoj model označi kot svobodna nevolja (free won't in ne free will) (Libet 1985).

### **3 ELEKTRODE NA GLAVI**

»Svobodna prostovoljna dejanja nastopijo po specifični električni spremembi v možganih ('potencial pripravljenosti', PP), ki se prične 550 ms pred dejanjem. Ljudje se zavedajo namere delovati 350–400 ms po začetku PP, toda 200 ms pred samim motoričnim dejanjem« (Libet v Šuster 2007, 303).

Osebe v Libetovi raziskavi so morale spontano upogniti zapestje ali izvesti preprost krč v intervalu tridesetih sekund. Ta prostovoljna dejanja naj bi bila spontana, saj ni bilo nikakršne zunanje motivacije, omejitve ali ovire. PP je nastopil v povprečju 550 ms pred aktivacijo mišice (Slika 3.1).

Slika 3.1: Grafični prikaz dogajanja v možganih v eksperimentih, ki jih je opravil Libet



Vir: Šuster (2007, 305)

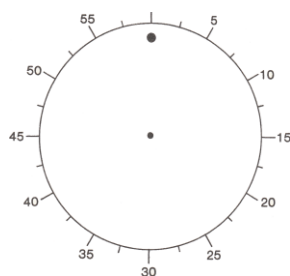
Slika 3.1 predstavlja potenciale pripravljenosti, ki nastopijo pred samoiniciativnimi prostovoljnimi dejanji. Vsaka vrsta stoji za računalniškim povprečjem potencialov za 40 poskusov. Vsi poskusi so bili posneti z aktivno elektrodo na predelu temena. Kratica Cz predstavlja srednji vertex, Cc pa levo stran nad kortikalnim področjem, ki nadzira roko. PP II prikazuje, po poročanju osebe, izkušen samoiniciativen upogib desnega zapestja ali prstov v 40 poskusih (Libet in drugi 1982). Puščica MN je točka negativne faze PP II na temenu. PP I je zapis primerov, ko so osebe poročale o zavestni nameri pred nekaterimi od 40. delovanj v intervalu naslednje sekunde. Stolpec, označen s S, prikazuje naključne dražljaje, ki so jih sprožili raziskovalci, pri tem pa ni bilo nikakršnega odziva osebe, ki za trenutek sprožitve dražljaja ni vedela. Naloga raziskovanca je bila, da sporoči čas, ko se zave dražljaja, enako kot v prejšnji nalogi o zavedanju namere po samoiniciativnem delovanju. Navpična črta v vsakem stolpcu predstavlja čas 0, kjer se zgodi elektromiogram aktivirane mišice ali ko je bil dražljaj dejansko sprožen v zadnjem testu. Tok osnovne linije sistema DC z aktivno elektrodo na temenu je označen s črtkano vodoravno črto.

Pri osebi S. S. je bil PP I zabeležen pred navodilom o spontani nameri po delovanju. PP II je bil pridobljen po navodilu v isti seriji. Osebe G. L., S. B. in B. D. so navodila dobile pred nizom poskusov. Vse tri osebe so v nekaterih od 40. poskusov poročale o nedefinirani, megli nameri po

delovanju. V tem primeru gre za PP I. Pomembno je poudariti, da negativen premik v potencialu ni nastopil pred dražljajem na koži v primeru S poskusov. Dražljaji v zadnjem testu pričajo o pozitivni komponenti z vrednostjo +300, kjer kaže puščica. Gre za primere, kjer so dogodki negotovi, torej naključni dražljaji, ki so jih sprožili raziskovalci, in aktivno participacijo osebe v eksperimentu (Šuster 2007).

Vsak PP je bil pridobljen po izračunu srednje vrednosti zabeleženih električnih sprememb v 40. poskusih. Ob tem podatku se je postavilo vprašanje, kdaj se pojavi odločitev in kdaj se oblikuje zavestna namera za dejanje. Pričakovano je bilo, da se namera oblikuje pred dejanjem ali ravno ob nastopu PP, ki zapove možganom kaj narediti. Neverjetno pa se je zdelo, da bi bila zavestna namera oblikovana po nastopu PP. Da bi Libet ugotovil čas pojava zavestne volje, se je domislil metode, pri kateri bi raziskovanci sporočili čas na uri, ko so se zavedali želje ali potrebe po delovanju (Libet in drugi 1983a). Ura je bila mnogo hitrejša od običajne, ker je bilo treba meriti časovne razlike stotih milisekund. Namesto kazalca je imela ura svetlobno točko katodnega osciloskopa, ki se je vrtela po ekranu kot sekundi kazalec običajne ure, le da se je točka vrtela 25-krat hitreje. Vsaka sekunda na običajni uri je na Libetovi merila približno 40 milisekund (Slika 3.2).

Slika 3.2: Osciloskop kot »ura«



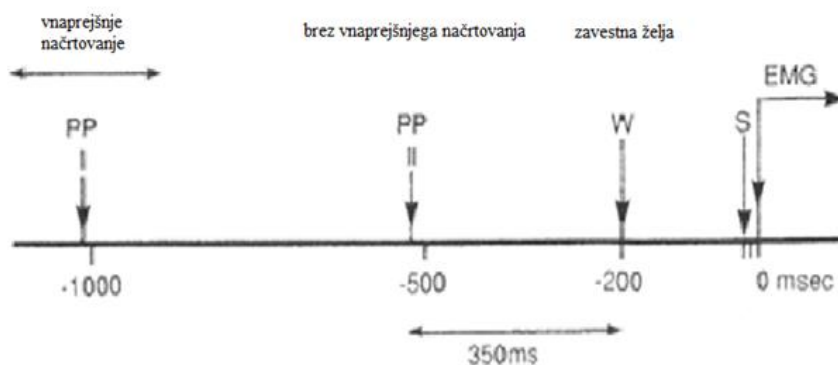
Vir: Šuster (2007, 306)

Svetlobna točka zaokroži rob zaslona enkrat v 2,56 sekunde. Vsaka označena sekunda je pravzaprav 43. milisekunda. Oseba v poizkusu gleda v sredino zaslona. Ko se je zgodil prostovoljni premik zapestja ali prstov, si je morala oseba zapomniti položaj pike na uri, ko se je zavedala namere ali želje po premiku (Šuster 2007).

Ob preizkusu te metode je Libet ugotovil, da je vsaka oseba poročala čas prvega zavedanja namere dejanja po delovanju 20 milisekund v vsaki skupini od 40 takšnih poizkusov. Potreben je bil še test natančnosti teh ugotovitev. V testu so osebe popolnoma mirovale in niso izvajale prostovoljnih kretenj. Namesto tega so v roke raziskovancem dovajali šibek električni dražljaj, ki so ga pošiljali v naključnih časih. Med tem, ko so raziskovalci poznali točen čas dražljaja, ga osebe niso. Slednji so morali vseeno sporočiti točen čas na že omenjeni uri, ko so začutili vsak tak dražljaj. Test je pri vsaki osebi pokazal napako, ki je merila približno  $-50$  milisekund (Šuster 2007).

Čas prvega zavedanja želje je bil v vsaki skupini približno  $-200$  milisekund. Ta čas je ostal tudi takrat, ko so osebe poročale o že grobi nameri svojega delovanja. V tem primeru je Libet popravil čas zavestne želje za napako  $-50$  milisekund glede na poročanje oseb o dražljaju na koži na povprečno popravljeno čas zavestne želje  $-150$  milisekund. Brez dvoma je torej PP nastopil 400 milisekund pred pojavom zavestne volje po delovanju. To je veljalo za vsako skupino v 40. poizkusih ter pri vsaki deveti osebi. Lahko omenimo, da je dejanski čas verjetno večji od 400 milisekund, saj se proces iniciranja v možganih hipotetično začne pred zaznam PP v neznanem področju v možganih, ki šele aktivira motorično področje v cerebralnem korteksu. Pomožno motorično področje je na sredini temena, kjer se predpostavlja o viru zabeleženega PP (Šuster 2007). Slika 3.3 prikazuje zaporedje samoiniciativnega dejanja.

Slika 3.3: Diagram zaporedja možganskih in subjektivnih dogodkov pred prostovoljnim dejanjem



Vir: Šuster (2007, 307)

Slika 3.3 prikazuje zaporedje dogajanj v možganih in subjektivnih poročanj o dogajanjih, ki so nastopili pred prostovoljnim dejanjem. Glede na aktivacijo mišice, ki se zgodi v času točke 0, se potencial pripravljenosti začne pri približno  $-1050$  ms, ko raziskovanec poroča o vnaprejšnjem načrtovanju oziroma  $-550$  ms, ko ni vnaprejšnjega načrtovanja. Znak W označuje zavedanje želje, ki se pojavi pri približno  $-200$  ms in je pred dejanjem (EMG). Pri dražljajih, ki so jih naključno sprožili raziskovalci, ki so označeni s S v zadnjem preizkusu, so ti 50 ms pred dejanjem (Šuster 2007).

Če zaokrožimo: raziskava Benjamina Libeta dokazuje, da zavestna odločitev za dejanje zaostaja za nezavednim procesiranjem za 400 ms – »v možganih lahko na osnovi potenciala pripravljenosti izmerimo delovanje, ki napoveduje npr. premik roke, še preden smo začutili zavestno željo po premiku« (Ule in drugi 2009, 29). Odločitve torej zaostajajo za aktivacijo relevantnih nevronskih omrežij v možganih. »Iz tega je sklepal [Libet], da se 'možganska iniciacija spontanega prostovoljnega dejanja začne nezavedno'« (Tomc 2006, 281).

Libet zavestni volji pripiše (z)možnost preprečitve dejanja (Libet 1983b, 1985). Zavestna volja se pojavi približno 150 milisekund, preden se mišica aktivira. Ta čas je dovolj dolg, da bi zavest lahko vplivala na končni izid. V zadnjih 50 milisekundah pred dejanjem ni več možnosti za vpliv, kar pomeni, da preostane 100 milisekund za naš učinek. V omenjenih 50 milisekundah se sprožijo hrbtenične motorične živčne celice, kjer ni več poti nazaj. Libet torej vidi možnost veta zavestne funkcije, da ne bi prišlo do aktivacije mišice. Nezavedni procesi so sicer navzoči, a jih zavestna funkcija lahko povozi. V prid vetu dokazujejo poročanja oseb, ki so začutile željo po dejanju, ampak so jo potlačile. V takem primeru ni bilo zabeleženih nikakršnih PP-jev, ki bi bili pred vetom. Tudi če je bila namera oblikovana pred vetom, so bile osebe sposobne odklonitve med 100 in 200 milisekundami pred nameravanim dejanjem. Druga funkcija, ki nima evidenc, je funkcija zavestne volje kot sprožilca. Ta naj bi omogočila nadaljevanje prostovoljnega procesa do zadnjega dejanja. Poleg manjka evidenc je ta hipoteza dvomljiva v primeru avtomatičnih dejanj, kjer je PP minimalen v jakosti in trajanju, kar pomeni, da se avtomatizmi odvijajo do konca tudi brez kakršnih koli sprožilcev.

Postavlja se vprašanje, ali veto funkcija izvira iz nezavednih procesov (Libet 1993, 1996). Če da, potem nas zanima, kateri segment v verigi namera-dejanje lahko umestimo v zavest. Če bi bil veto izvor nezavednega, potem bi šlo tudi za nezavedno izbiro, ki bi se je zavedali šele kasneje. Libetove reference kažejo na ustvarjeno zavedanje nečesa po približno pol sekunde določenih živčnih aktivacij. Po avtorju gre za vprašanje, ali lahko oseba zavestno odgovorno izbere, ali bo delovala ali ne. Ni odgovornosti, če ni zavestne kontrole. V primeru epileptikov in oseb s Tourettovim sindromom tako ne moremo govoriti o dejanjih svobodne volje. Veto je torej kontrolna funkcija, ki ne izhaja iz nezavednih procesov, saj tudi ne obstaja eksperimentalna referenca, ki nakazuje, da veto ne bi nastopil brez teh procesov.

To, da se zavedamo veta, je temeljna zagata, ki odpira neizmerljivo polje različnih razlag. Libetove študije so pokazale, da je zavedanje nekaj drugega kot zavedanje neke vsebine. Gre za razliko med zavedanjem in zavestjo. V Slovarju slovenskega knjižnega jezika (2000) lahko preberemo uporabno definicijo o zavesti kot o sposobnosti koga, da se zaveda svojega obstoja in svojih duševnih stanj. Ko je nekdo na primer pod vplivom močnih substanc, se mu lahko zavest spremeni in okolje okrog sebe, in verjetno tudi sebe, doživlja drugače. Drug primer pa je, da imamo, ko zaznamo rdeč avto na cesti, poleg zavedanja tudi zavest o njem. Da imamo zavest o njem pomeni, da vemo, da je rdeč avto pred nami. Torej vemo, da smo mi tu in rdeč avto tam. Tisto, kar ustvari to distinkcijo, je jezik, ki vzpostavlja zavest. Zavest torej pripisujemo ljudem, medtem ko zavedanje pripisujemo tudi drugim razvitim bitjem. Pes ima na primer zavedanje o drevesu, ki stoji pred njim, a nima zavesti o njem. »Z zavedanjem (angl. 'awareness') imamo v mislih tista duševna stanja, v katerih bitje preko pozornosti vzpostavi nedvoumen interakcijski odnos z dogodkom v okolju, ne zna pa (še) vzpostaviti povratne povezave, ne zaveda se skratka (še) tega, da je pozorno na dogodek« (Tomc 2011, 236).

Zavedanje je torej samo po sebi fenomen. Vsebina z zavedanjem o signalu ali dražljaju je lahko enaka vsebini nezavednega mentalnega procesa, kjer o signalu ne vemo nič. Da je prišlo do zavedanja, smo potrebovali za 400 milisekund podaljšanega dražljaja. Pri prostovoljnih dejanjih zavedanje namere zaostaja za približno 400 milisekund, ko možgani nezavedno sprožijo proces. Zavest lahko vidimo kot retrospektivo celotnega procesa, kjer upoštevamo vsebino zavestne namere in dejavnike, ki bi lahko vplivali na veto, a za to ni nikakršne potrebe. Tudi, če bi veto

bival v nezavednem, bi bil za Libeta trenutek zavestne odločitve izpeljan brez nezavednega procesa. Vsebina veta je torej ločen pojav od hipotetičnega nezavednega procesa, v katerem bi bival.

Iz dozdajšnjega sklepanja se je Libet po raziskavi upravičeno spraševal tudi o prostovoljnih dejanjih v vsakdanu. O dogodkih, ki so nasploh prostovoljni. Libet loči med preudarjanjem in ultimativno namero po delovanju. »Navsezadnje lahko cel dan preudarjamo o izbiri, vendar nikoli ne delujemo. V tem primeru ni nobenega *hotenega dejanja*« (Libet v Šuster 2007, 311). Razlike o zavestni želji po delovanju med osebami, ki so načrtovale svoje dejanje mnogo prej, in osebami, ki so delovale spontano, so zanemarljive. PP je pri vseh nastopil pred zavestno namero.

Funkcija svobodne volje (ki jo Libet očitno enači z zavestno namero po dejanju) je torej veto, ki po Libetu neznansko spominja na religijske nauke, v katerih biva orodje za nadzor. V desetih božjih zapovedih najdemo veto tip pravil, ki odklanjajo določena vedenja. Če bi nauki omenjali tudi namero, ki je sami ne moremo nadzirati, saj domuje v nezavednem, bi lahko prišli do izvirnega greha, v katerem bi se znašli vsi. Pravzaprav je to tudi res, če upoštevamo Jezusove besede: »Slišali ste, da je bilo rečeno starim: ‘Ne prešuštvuj!’ Jaz pa vam pravim: Vsak, kdor gleda žensko, da jo poželi, je v svojem srcu z njo že prešuštvoval« (Matej 5.27–8 v Šuster 2007, 312). Po Libetu je učinek dejanja tisti, ki šteje, zato smo posamezniki odgovorni zanje, saj jih lahko zavestno nadziramo.

### **3.1 Zdrs na spolzkem terenu**

Opozorimo na težavo terminologije. Libet površno uporablja različne termine, ki naj bi nakazovali na jasnost dejstev. Vsaj med štirimi termini ni jasne meje: »vztrajno priporočati«, gonilna sila (angl. *urge*), želja (angl. *wish*, *wanting*), odločitev (angl. *decision*) in namera (angl. *intention*) po dejanju (Grad 2002). Če analiziramo Libetov eksperiment, termine po našem mnenju razdelamo takole: 1) najprej se je oblikovala želja, da bodo posamezniki sodelovali v eksperimentu, 2) nato so oblikovali namero, da bodo sodelovali ali ne, 3) v času eksperimenta so upoštevali navodila Libeta o izvedbi, ki je bila gonilna sila za 4) odločitev, da bodo izvedli dejanje v določenem časovnem intervalu. Kljub temu, da pri Libetu ni jasen potek, kot smo ga

predstavili, sam stavi na intencionalno vzročnost, kjer dejanje sledi misli. Če je tako, potem se lahko čudimo, zakaj bi zanemarili že vnaprejšnje namere raziskovancev v Libetovem eksperimentu, ki so pristali, da bodo sodelovali v preizkusu. Namera o prostovoljnem dejanju je bila že oblikovana. Tudi ko so osebe morale napraviti spontan gib v roku 30 sekund, se zdi, kot da gre za prostovoljno dejanje, ki je namerno. Znotraj časovnih in vsebinskih navodil se torej dogaja spontano dejanje. Ali gre tu za nezavedne procese? Trdimo lahko, da zagotovo ne gre za poizkuse popolno spontanega delovanja, kot ga razume Libet. Iz vsakdanjega življenja se postopek v mnogih različicah nemalokrat zgodi. Ko začutimo lakoto, bi bila to gonilna sila, ki ji sledi namera, da se bomo odpravili v trgovino, nato si bomo ob pogledu na izbor sendvičev zaželeli tistega z rukolo in se na koncu zanj tudi odločili. Potek vseh štirih sprožilcev za dejanje je tokrat drugačen. Lahko se tudi zgodi, da se nekje vmes tok prekine. Mele (2006) na primer trdi, da si lahko nekaj želimo, ne da bi se za to na koncu odločili. Recimo, da si želimo na dve destinaciji, a tega hkrati ne moremo izvesti, zato oblikujemo namero, v katero smer bomo šli, torej se deloma odločimo zanj. Gre za jasno razliko med željo in namero. Po Meleju je nezavedno bolj nuja kot namera ali želja. O nameri po njegovem mnenju govorimo, ko prav ta nuja doseže zavest in se naknadno zgodi dejanje. Ko torej Libet v eksperimentu razlaga PP, nas zanima, ali gre za namero, željo ali kaj drugega. Po našem mnenju je PP stvar odločitve, ki pa je ne moremo izključiti iz niza dogajanja. Pred tem so se zgodile želja, namera in gonilna sila za dejanje. Sporno se nam torej zdi, da je čas, ko nastopi PP, stvar zavestne odločitve, ob tem pa zanemarimo prejšnje dogajanje in rezultat prikažemo tako, kot da smo dogajanja upoštevali. Libet namreč upošteva le nezavedno procesiranje, ki ga zazna s pomočjo tehnologije, dogajanja na zavestni ravni, ki vključuje namero, željo in gonilno silo pa uporablja naključno, kot da so nekateri termini stvar telesne potrebe (na primer lakote) ali nekakšnega drugega neznanega vzroka. 550 milisekund pred dejanjem pride do nezavedne potrebe po dejanju oz. vzroka, ki ustvari prav to potrebo. V tem času po našem mnenju ne gre za odločitev ali namero, ki se je ne bi zavedali. Zavestna volja ni ustvarjalka potreb, ampak odločitev in namer, v Libetovem eksperimentu pa tudi želje in gonilne sile. Zavedamo se, da Libet na primer gonilno silo po dejanju pripiše nezavednim procesom in ne zavestni ravni, kot jo opisujemo mi, vendar kljub temu ostaja vprašanje, v kolikšni meri zavestna odločitev vpliva na dejanje, poleg veto funkcije. Z našega stališča je presenetljivo, da ima zavestna odločitev moč za odklonitev, nima pa nikakršne moči pri sodelovanju z nezavednimi procesi pri izvedbi dejanja.



Paul Watzlawick (1977) omenja primer, ki opozarja na težavo o dogovorjenem spontanem dejanju. Cilj terapij v institucijah za duševne bolezni je, da bolnika usposobijo za delovanje v »normalni« družbi. Ker se bolnik ne more usposobiti sam, potrebuje strokovno pomoč. Pomoč, ki mu jo nudijo, vsebuje pravila, ki definirajo normalnost, in jih mora bolnik upoštevati spontano, brez prisile. Dokler bolnik potrebuje pomoč, to pomeni, da upošteva pravila po prisili, saj ga nekdo k temu vedno opominja in vodi. Uči se torej obnašati spontano po prisili. Paradoksalna misija za bolnika se zdi nemogoča. Vprašanje, ki se postavlja, se nanaša na prvi vzrok: ali gre za nezavedne procese, ki bi sprožili spontanost obnašanja, ki temelji na pravih normalnosti, ali gre že od začetka za pravila, ki jih mora posameznik upoštevati zavestno. V slednjem primeru se posameznik že prej odloči, da bo deloval spontano.

Poglejmo si bolj podrobno prepad med PP in zavestno odločitvijo (W). Ali obstaja možnost, da gre pri obeh dogajanjih za isti dogodek (Bayne 2011)? Pri tem je treba upoštevati dva načina, kako so izkustva razporejena v okviru časovnega parametra. Pri prvem izkustvo zastopa časovne lastnosti, na primer, ko vidimo blisk svetlobe pred eksplozijo. Gre za časovno strukturo vsebine izkustva, obenem pa ima prav to izkustvo tudi samo časovne značilnosti. Blisk svetlobe in eksplozija zavzemata točno določeno točko v objektivnem času. Libetovi eksperimenti vsebujejo oba načina izkustva. PP lahko vidimo kot blisk svetlobe, ki zavzema točno določen položaj v objektivno merljivem času. Izvemo torej, kdaj se PP pojavi. Na enak način vidimo zavestno odločitev, ki nastopi po PP. Zavestna odločitev lahko nastopi tudi v nekem drugem času in ne le v okviru dogovorjenega intervala v Libetovih eksperimentih. Dokaj presenetljivo vprašanje bi bilo, ali zavestno odločimo, kdaj se bomo nezavedno odločili. Če da, potem ima *lahko* oseba dostop do trenutka nastopa zavestne odločitve. Libet je raziskovance in njihove prostovoljne gibe omejil na interval 30 sekund. Introspekcija nam zagotavlja dostop samo do vsebine izkustva. Če omejeni interval ne bi bil zaukazan, lahko upoštevamo, da je razumevanje zavestne odločitve odvisno (tudi) od subjektive reprezentacije časa odločitve. Pomembno je poudariti, da časovni položaj vsebine izkustva ni identičen časovnemu položaju izkustva samega. To pomeni, da možgani ne potrebujejo a priori zahteve po časovnih značilnostih, da bi reprezentirali te značilnosti. Prepad med PP in W izhaja iz napake obeh načinov izkustva v času. PP je nevrolški temelj odločitve, katere vsebina se izrazi, ko nastopi W. Čeprav se PP pojavi 550 milisekund

pred dejanjem, se njegova vsebina razjasni 200 milisekund pred dejanjem, ki ga je Libet označil kot W (Dennett 1991).

Za Davida Rosenthala (2002) Libetova dognanja niso presenetljiva. Mentalno stanje je zavest o nečem ali poenostavljeno: lahko mislim misel. Odločitve in namere so zavest v skladu z dejstvom, da se jih subjekt zaveda, pri tem pa je zavest, ki to omogoča, na višjem nivoju. Tako obstaja mentalno stanje na višji ravni, ki omogoča zavestno odločitev. Zavest torej preživi le, ko stoji pred njo predmet, s katerim se lahko ukvarja. Po analogiji lahko rečemo, da odločitev ne obstaja, če zraven ne povemo, za kaj smo se odločili. To, da smo se zgolj odločili, nima nikakršnega smisla, saj nam ne pove ničesar. Več o zavesti kot višji ravni duševnosti, ob kateri lahko govorimo o avtonomiji delovanja in odločitvah, bo povedanega v drugem delu.

Libet pravi, da je PP nevrolški fenomen, ki gnezdi v nezavednem. Zavestna odločitev ne vodi neposredno v dejanje, ampak je nevrolška aktivnost tista, ki poganja in deluje izpod zavestne odločitve. Če smo popolnoma dosledni, ne vemo, kaj je začetna točka. Seveda PP, ampak kaj, kje in kako se dogajajo nezavedni procesi. Ker gre za procese, torej množino, vemo le, da gre za nerazkrite informacije. Druga težava je povprečje rezultatov, ki jih je zbral Libet in o katerih pišeta tako Mele (2009) kot Roskies (2011). Povprečje razkriva, da je bil pri vsakem poizkusu pri vsaki osebi PP na drugem mestu na uri. Na časovnem intervalu pred izvedenim dejanjem ima PP različne točke nastopa. Kako to? MacCallum (1988) opozarja na pomembnost vpliva temporalnega predela možganov in moči PP signala na kontekst in okolje, kjer se je eksperiment dogajal. Pri raziskovancih, ki so bili visoko motivirani v poizkusu, je PP pokazal močnejši signal kot pri osebah, ki so bile skoraj nezainteresirane za opravljanje naloge. Pri slednjih se PP skoraj ni pokazal. Drugič pa je mogoče oblikovati namerno odzivnost mnogo prej kot 550 milisekund pred dejanjem. V tem primeru odpade PP II kot začetna točka nevrolške aktivnosti brez načrtovanja. Glede začetne točke se lahko naslonimo tudi na Soona in sodelavce (2008), ki so v eksperimentih napovedali, katero izmed dveh možnosti bodo raziskovanci oblikovali, in sicer 10 sekund pred dejanjem, ko so med tem opazovali dogajanja v možganih. Nevrolško dogajanje je sovpadalo z raziskovančevo odločitvijo, vendar se je zdelo nesprejemljivo, da bi nevrolške premike označili za prve zaganjalce dejanj.

## 4 DANIEL WEGNER IN ILUZIJA SVOBODNE VOLJE

Daniel Wegner se naslanja na Libetove eksperimente in zraven pušča prostor, češ da lahko ljudje občutimo svobodno voljo ne glede na povezavo med mislimi in dejanji. »Občutek, da zavestno hočemo storiti neko dejanje, ni neposreden znak, da je zavestna misel povzročila dejanje« (Wegner 2002, 2). Vsako delovanje je zanj kreacija možganov, v katerih biva duševnost. Kako imamo lahko svobodno voljo, če v ozadju delujejo psihološki in nevronske sistemi? Občutek svobodne volje nas označi kot avtorje delovanja, ki jih sicer upravljata telo in možgani. Res je, da čutimo željo po zavestnem delovanju, a se na drugi strani delovanje zgolj *zgodí* nam. Čeprav na koncu sklene, da je svobodna volja iluzija, je ta nujna za to, da sebe prepoznamo kot osebe in avtorje dejanj. Preko te iluzije spoznavamo sebe. Njegov pogled na iluzijo temelji na primerih, kjer ljudje zavestno želijo nekaj storiti, a tega ne storijo, in obratno, kjer nimajo nikakršne namere delovati, pa vseeno delujejo. V okviru obeh scenarijev piše o empiričnih evidencah za odsotnost zavestne volje: obračanje mize, črkovanje na Ouija plošči, avtomatično/podzavestno pisanje, vedeževanje s pomočjo nihala ipd. Pri Ouija plošči ljudje verjamejo, da duh premika kozarec nad pismi, da bi komuniciral z nami. Mnogo eksperimentov je pokazalo, da gre pravzaprav za nezavedno premikanje kozarca oseb, ki so dejavne ob plošči. Ta fenomen kaže na to, kako se ljudje ne identificirajo s svojimi dejanji, ko jih izvajajo. Wegner je za potrditev ubral obratno taktiko. Njegov eksperiment, imenovan Jaz-vohun (angl. I-spy), dokazuje identifikacijo oseb z dejanjem, ki ga niso izvedle. Osebe so na računalniškem zaslonu sledile slikam, ki so jih naključno izbrale s pomočjo miške. Ob tem se jim je na slušalkah vrtela glasba, ki je vsebovala nekatere besede, ki so označevale določene figure na slikah. To naj bi podzavestno vplivalo na raziskovanca, da bi izbral prav to figuro. Ko je slišal besedo *lokomotiva*, je raziskovanec nekaj sekund po tem izbral sliko lokomotive na računalniškem zaslonu. Na drugem primeru pa ugotavlja, ko dejansko delujemo in obenem precenjujemo svoj učinek, kot se v resnici kaže. Če smo dosledni pri Wegnerjevi misli, se njegova opredelitev svobodne volje tesno povezuje z zavestjo oziroma zavestno voljo, podobno kot pri Libetu. Zanj je namreč svobodna volja del zavesti, ki sicer ima svojo funkcijo, ampak obstaja zgolj kot iluzija. Pri njegovi tezi o iluziji zavestne volje torej ni težava, da ta ne obstaja, ampak da gre za radikalno napačno razlago o naravi zavestne volje. Kaj to sploh je? Ali obstaja *zgolj* kot iluzija? Iluzija zavestne volje se po avtorju pojavi ob treh izpoljenih pogojih. Prvi je predhodnost, kjer mora misel nastopiti v

časovnem intervalu pred dejanjem. Drug pogoj je skladnost med mislijo in dejanjem, tretji pogoj pa je izključenost, kjer misel ne sme nastopiti skupaj z drugimi vzroki (Wegner 2002).

Prva napaka, ki jo avtor vidi, se pojavi pri razlagi narave zavestne volje. Zavestnega delovanja ne smemo videti kot nepovzročenelega vzroka delovanja. Druga napaka pa je že omenjena neposrednost povezave med zavestno voljo in delovanjem. Ta ne obstaja, tudi če gre za zavestno namero delovanja, ki bi sledilo. Kvečjemu gre za posredno delovanje kot pri kompasu. Kompas ne upravlja ladje, ampak zgolj kaže pot, kamor naj bi ta šla. Tako lahko posredno vpliva na njeno smer preko svojih učinkov delovanja na kapitana. Obe napaki kažeta na delovanje nezavednih procesov duševnosti. Dva argumenta naj bi obe tezi potrdila. Ker zavestne namere večkrat zaidejo, je to dober dokaz za to, da jih upravlja neki drug sistem, izven zavesti. Zavestna volja ni del delovanja, čeprav posredno vpliva nanj. Namere za delovanje niso del procesa, ki ga nekdo želi izvesti, ampak zunanje spremstvo tega procesa. Drugi argument pa se med drugim nanaša na Libetove raziskave o zakasneli zavesti, ki tako ne more biti vzrok za delovanje (Wegner 2002).

Wegner (2002) vidi zavest kot konstrukt zavestne misli, ki izvira iz zavestnih misli samih. V takem primeru torej ni zavesti, če ni misli, ki se je zavedamo, ali drugače povedano, lahko si mislimo nekaj o neki določeni misli. To bi pomenilo, da obstaja višja raven, v kateri bivajo misli, ki poganjajo misli, ki jih prepoznamo in mislimo. Če bi to predpostavko sprejeli, ne bi prišli do izvora misli. Če oseba oblikuje zavestno namero skupaj z zavestno mislijo po delovanju, ta gnezdi v nameri in misli na neki višji ravni, ki ni zavestna, a jo je oblikovala. Analogno gre za delitev med namero in mislijo o tej nameri. Ker misel na višji ravni ni v okviru zavesti, torej ni del nas, tudi njen proizvod, zavestna misel, ni naša volja. Zavestna misel po avtorju zgolj neposredno označuje misel, iz katere izvira. Strinjamo se lahko z dognanjem, da zavestno namero ali misel ustvari zunanji element in deluje kot ločen sistem. Ampak tudi, če je ločen, nas to ne odvrne, da ta ne ustvari zavestne volje, s katero lahko svobodno razpolagamo. Če sprejmemo obstoj dveh ločenih sistemov, se nam zdi smiselno, da jih tudi obravnavamo ločeno, saj lahko na zavestni ravni obravnavamo strukture, ki jih na nižjih ravneh ni.

Sporno se nam zdi, da bi zaradi takšnega sklepa zavrnili funkcijo vzroka zavestne misli ali namere. Ko Wegner loči miselna stanja od zavesti teh stanj, lahko v nedogled vztrajamo pri

izvoru zavestnega stanja, ki se oblikuje iz snovi, ki ustvari zavest. Od kod izhajajo misli, ki omogočajo misel o mislih na nižji ravni? Wegnerjeva ločitev med zavestjo in zavestjo o nečem se prekriva z Libetovimi dognanji. Potencial pripravljenosti po Libetu je nekakšna višja raven zavesti po Wegnerju, točka zavedanja želje pa je misel o tej nameri. Sami menimo, da je zavest vedno o nečem. Zavest je zmožnost refleksije in objektivizacije.

Če zavesti ne bi ločili na dva sistema, bi se lahko vprašali, ali je Libet res nakazal, da zavestna volja ne more biti vzrok našega dejanja. V skrajnem primeru menimo, da je Libet pokazal zgolj, da je potencial pripravljenosti zavest, zavestna namera (W) pa je zavest o zavesti (samozavedanje). Pri potencialu pripravljenosti bi šlo torej le za ogledalno podobo, ki jo vidimo, ko nastopi zavestna namera. Vprašanje, ki se poraja ob Wegnerjevih višjih ravneh miselnega stanja, do katerega zavestno nimamo dostopa, je, ali ne bi obstajala tudi višja raven nezavednih stanj. Zakaj potemtakem po Libetovem končnem sklepu ne sprejmemo, da je nezavedno del vsakega subjekta, o katerem lahko razglablja, ko se pojavi zavest o nečem? Če si predstavljamo višje ravni zavesti ali nezavednega kot ogromno polje procesov in informacij, se nam zdi neposredno zavestno procesiranje nemogoče, tako kvalitativno kot kvantitativno. Če bi si predstavljali tak scenarij, bi sedaj zavestno skrbeli za utrip srca, dihanje, obnavljanje celic, potlačene strahove in tako naprej v neskončnost. Iz tega lahko zaključimo, da pojavi na zavestni ravni razkrivajo le del nezavednih procesov.

Na podlagi Libetovih dognanj Adina Roskies (2011) ugotavlja, da njegova dejanja predstavljajo degeneriran primer svobodne volje, zato predlaga, da se je treba osredotočiti na dejanja, ki temeljijo na motivaciji in razlogih, če nas zanima, kako je zavest povezana z dejanji v okviru svobodne volje. Da smo zmožni razlagati višje ravni zavesti ali, kot sam pravi, »višje ravni psiholoških posplošitev«, so zgolj dokazi, da se vedemo po zakonih, pri tem pa pojmovanje svobodne volje ostaja nespodkopano (Roskies 2006, 421).

Wegner tako kot Libet jasno loči mejo med zavestjo in nezavednim. Njun poudarek pri nezavednem vplivu na zavest je za nas sprejemljiv, a na drugi strani ostaja velik manko pri obravnavi konstruktov zavesti, ki jih ne moremo reducirati na nezavedno. Wegner zavesti daje pomembno funkcijo pri konstrukciji identitete, medtem ko Libet vidi pravico veta. Funkcije in

kontekst delovanja na zavesti ravni sami vidimo drugače. Vzemimo primer iz vsakdana. Predstavljajmo si, da želimo prvič potovati z vlakom na Dunaj. Da bi to izvedli, moramo na spletni strani Slovenskih železnic preveriti čas odhoda in tir, s katerega bo odrinil. Izvedeli bomo, da ima vlak več odhodov na dan na različnih tirih, zato se moramo odločiti in izbrati eno možnost. Nove informacije, pridobljene na spletni strani, so nujne za oblikovanje namere in naknadne odločitve. Brez zavestnega preverjanja informacije (v našem primeru na spletu) do namere ne bi prišlo, saj nismo imeli potrebnih podatkov za njeno oblikovanje (Assen 2013). Odločitev, s katerim vlakom bomo šli, je odvisna od mnogih drugih informacij: od cene vozovnice, ure odhoda, zelenega časa prihoda, (ne)konformnosti vlaka itd. Če se ustavimo pri ceni vozovnice, je verjetno pomembno, kakšen družbeni status imamo in kakšen je naš mesečni prihodek. Študent bo s pomočjo subvencij vozovnico dobil zelo poceni. Če je njegov mesečni prihodek visok, verjetno niti ne bo tuhtal o višini cene vozovnice. Kakorkoli, v takem primeru že govorimo o zavestni ravni delovanja, ki vključuje našo osebnost in odnos do skupnosti.

#### **4.1 Razmislek o Wegnerjevem sebstvu**

Če še enkrat razmislimo, kaj pomeni iluzija svobodne volje, je to res *privid*, ki je v interaktivnem svetu uporaben. O svobodni volji je sicer smiselno govoriti na zavestni ravni delovanja, tako kot o tem razmišlja tudi Wegner, ampak je ta po njegovem mnenju pod krinko nezavednega, ki je za nas sporna teza. Funkcije na zavestni ravni so pomembne za delovanje, saj po našem mnenju delujejo kot posrednik in nekakšen medij med nezavednim in konkretnim delovanjem v svetu. Strinjamo se z avtorjem, da na zavestni ravni misel oblikujemo v nam znano podobo in da nam je njihov izvor praktično neznan. Edina pripomba, ki se nam porodi iz celotne slike, je, da ni nikakršne potrebe, da svobodno voljo obravnavamo skozi nezavedne procese. Če namreč to sprejmemo, bi nam preostalo le dejstvo, da svobodno volje dejansko ni. Razglabljanje o svobodni volji bi bilo v tem primeru le opis senc že določenih procesov, ki vodijo naša življenja. Če je po Wegnerju iluzija svobodne volje na ravni zavesti, ki svoje korenine vleče iz nezavednega, lahko pridemo do presenetljivega dognanja, da bi bilo potemtakem vse na zavestni ravni sicer uporabno v svetu, vendar obenem tudi iluzorno. To izhaja iz predpostavke, da imamo *mi* iluzijo o svobodni volji, kjer je konstrukt *mi* na zavestni ravni. V nasprotnem primeru bi konstrukt *mi* vključeval tudi nezavedne procese, česar po Wegnerju ne upoštevamo. Če to upoštevamo, niti svobodna volja niti sebstvo ne obstajata oziroma sta iluzorna, saj z *nami*

upravljajo nezavedni procesi. Konstrukt sebstva in njegovo oblikovanje sta po Wegnerju stvar zavesti. Po analogiji kompasa se lahko strinjamo z Wegnerjem, da je naše sebstvo nekakšen pripomoček za orientiranje v svetu. Zakaj pa bi bilo to iluzija? Ali je nasprotje iluzije resničnost? Kaj bi bila potem gola resničnost, če izključimo iluzionistične pripomočke? Ali bi lahko živeli ali delovali brez njih? Ker se ne bi spuščali v ontološko razpravo ob takšnih vprašanjih in ker gre za interaktiven svet, sami vidimo nujnost te Wegnerjeve iluzije za človeka. Tudi če označujemo vse pojave na zavestni ravni kot iluzorne, to ne spremeni dejstva, da so nujne, da bi človek lahko sploh razmišljal in razglabljal o samem sebi. To ga namreč tudi dela človeka. Brez iluzije niti ne bi govorili o iluziji. Predvidevamo lahko, da Wegner govori o iluziji svobodne volje, ne samo zaradi nezavednega dela duševnosti, ampak zaradi morebitne posredne narave zavestne ravni človekove duševnosti, ki jo vzpostavi *jezik*. Ko se dogajajo nezavedni procesi in dosežejo zavest, se namreč res zdi, kot da gre za iluzijo, saj je jezik kot konstrukt na zavestni ravni potreben, da bi imeli zavest o njih. Ker z jezikom popačimo preslikavo nezavednih informacij na zavestno raven oziroma jih ne preslikamo v (utopistično) popolnost, je iluzija dovolj zgovoren pojem. Ni nekega samodejnega znanja o informacijah ali o delovanju, ki bi prodrlo v našo bit brez orodja, ki veže. Tu je jezik, ki osmišlja dogajanja. Zato je treba priznati, da o vsem, o čemer lahko govorimo, deluje posredno. Srž interaktivnega sveta je komunikacija, ki deluje posredno. Če je označevanje svobodne volje kot iluzije stvar posredne komunikacije med nezavednim in zavestnim delovanjem, potem je pojem iluzije lahko upravičen. Brez jezika bitje ne bi imelo zavesti o (nekaterih) nezavednih procesih. Nemara ima o njih zavedanje, a ne zavesti. Ta razloček je pomemben za recipročnost med obema stranema. S svojimi značilnostmi sta pomembni obe, skupaj z veznim členom. Vez je posrednost, ker ima vsaka raven svoje lastnosti. Ko se na primer nezavedno naučimo maternega jezika v otroštvu, lahko kasneje na to znanje vplivamo zavestno (naučimo se novih besed in fraz ipd.). To je tudi lastnost, ki vpliva v obratni smeri – vpliv delovanja zavesti na nezavedno raven. S spremembo namreč vstavimo nove informacije, ki se s časoma usidrajo v nezavedno in o njih ne razmišljamo več. Če govorimo o iluziji svobodne volje in iluziji sebstva zaradi posrednosti med različnimi ravnmi duševnosti, je to samo zato, ker vemo, da gre za konstrukt na zavestni ravni, ki se razlikuje od nezavedne ravni. Neki drug razlog za uporabo pojma iluzije bi bil tudi, da nezavedno, ki gnezdi v bioloških avtomatizmih in kemijskih reakcijah v telesu, deluje bolj naravno in trdno kot pa konstrukt jezika na ravni zavesti. Jezik bi po tem sodeč informacije nekako umetno ubesedil in preslikal, za kar bi lahko sklepali,

da smo daleč od resničnih dogajanj na nižjih ravneh duševnosti. Iz te predpostavke tudi izhajajo različne interpretacije istih procesov. Ker sami vidimo svobodno voljo kot (z)možnost delovanja človeka na zavestni ravni, iluzija svobodne volje in sebstva ne obstaja. Oba sta konstrukta prav te ravni in sta resnična. Če pa, tako kot Wegner, svobodno voljo obravnavamo preko nezavednih procesov, ni iluzorna, ampak ne obstaja. Z iluzijo svobodne volje nakažemo zgolj na kompleksnost obravnave in težavnost umestitve svobodne volje v človekovo duševnost.

Konstrukt sebstva se po Wegnerju povezuje z zavestno ravno, ta pa s svobodno voljo, ki je iluzija. Identifikacija sebstva z zavestno ravno duševnosti ustvarja kartezijski prepad, ki se jasno vleče od Descartesa naprej. Enačba se glasi: sebstvo = zavest = svobodna volja. Tako pride tudi do delitve med subjektom in objektom. Descartes je analogijo prevzel s preizkusom s temno sobo (lat. camera obscura). Škatla, v katero je skozi majhno luknjico pronicala svetloba, je zunanji objekt obrnila v škatli na glavo. Čeprav so jo v renesansi slikarji uporabljali kot pripomoček za slikanje perspektive, je bila škatla za Descartesa ustvarjalka oz. nekakšen motor znanja (Ihde 2007). Luknjica, skozi katero pronica svetloba, naj bi bila enaka zenici očesa. Oseba v sobi je torej notranjost škatle, ki vidi svet v določeni perspektivi, ki je zunaj nje. Tako se oblikuje stroga meja med notranjim in zunanjim svetom, ki ustvari neodvisno entiteto. Zavestno introspektivne misli niso pod vplivom zunanjega okolja. Za Descartesa torej obstajata dva sveta: res extensa in res cogitans. Zunanji svet po njem ne more biti spoznaven, medtem ko so misli in notranjost škatle nezmotljivi.

## **5 »ZMOZGANO« SEBSTVO**

Nadaljujmo razpravo o sebstvu, ki je po Wegnerju označeno za iluzorno, torej uporabno iluzijo za delovanje v svetu. Med nevroznanstveniki in mnogimi družboslovci večkrat zasledimo enačenje sebstva (občutka jaza) in možganov. John R. Searle (Tomc 2011, 346) na to temo izjavi naslednje: »Da bo ta primer videti bolj konkreten, si zamislimo, da postane presaditev možganov mogoča ter da moje možgane presadijo v Jonesovo telo in njegove možgane presadijo v moje telo. Zdi se mi, da iz moje pozicije ni dvoma, da bom sam zdaj mislil, da sem natančno ista oseba, kot sem bil prej, toda moji možgani (in s tem jaz) bodo zasedali drugo telo.«



Tudi naslednja trditev V. S. Ramachandrana namiguje na tovrstno hipotezo (Tomc 2011, prav tam): »Toda resnična skrivnost razumevanja možganov ni zgolj v razkritju strukture in funkcije vsakega modula, ampak v odkritju tega, kako med seboj interaktirajo, da bi ustvarili celoten spekter sposobnosti, ki jim pravimo človeška narava.«

Možgani kot protagonist v človekovi duševnosti ali človekovi naravi so za nas vse prej kot stabilna teza. Sami se zoperstavljamo stališču, da so možgani središče naše duševnosti ali bistvo jaz identitete. Vsekakor so pomemben del našega sebstva, a velik del je pri tem izpuščen. Nekateri drugi nevroznanstveniki dokazujejo pomembnost, da so možgani telo, kar omili goreča spoznanja o možganih kot glavnih junakih. To pomeni, da ti niso izolirani od okolice, ampak so del nje, kjer gre za recipročni vpliv, tako kot je to na primer želodec. Antonio Damasio (Parvizi in Damasio 2001) je na primer pokazal, da nevronskega sistema zagotavlja nevronskega zemljevida človeškega telesa. Telo in nevronskega sistem sta medsebojno odvisna, kjer stanje telesa sledi nizu nevronskega struktur in obratno. Nevronskega zemljevid ustvarja nekakšno predsebstvo, s čimer Damasio želi poudariti pomembnost telesa kot izhodiščne točke oblikovanja sebstva. Damasio enačaj med možgani in sebstvo zabriše in teži k bolj celovitemu prikazu.

Vrnimo se k enačaju možganov in sebstva. Če so možgani izolirani od zunanjega sveta, lahko pričakujemo, da zunanjega sveta niti ne potrebujejo. Lahko bi živeli brez njega. Ali ni tako, da brez okolice ni nikakršne izkušnje, brez možganov pa ni orodja, da bi karkoli izkusili? Ko predpostavljamo, da so možgani izolirani, se pri tem položaju redki sprašujejo o nadaljnjih zagatah, na primer kakšen je prostor, kjer so možgani izolirani, kje je meja med možgani in okolico, kje so vrata ali prehodi med njima itd. Brez zunanjega sveta možgani ne bi zaznali sveta, kot se nam prikazuje in tako introspektivno oblikovali sebstvo.

Do zdaj smo poskušali nakazati na kvalitativno drugačno naložbo v sebstvo, da bi lahko predrugačili Libetovo svobodno voljo. Jaz ni zgolj zavest, ampak se vanj vključuje kopica ravni: telo, možgani in okolje, od atomov, nevronov, delov telesa, skupnosti in socialnih omrežij, kolektivnega nezavednega itd. Libetu torej postavljamo vprašanje, zakaj nezavedni procesi niso

del sebstva, ni del nas. Medtem ko se kartezijanstvo poigrava s središčem zavesti v možganih in sodobni znanstveniki enačijo možgane s sebstvom, sami središča ne iščemo. Zavest ali možgani niso sebstvo samo, prav tako pa sebstvo ni epifenomen možganske aktivnosti.

## 5.1 Antiesencialistično sebstvo po Plessnerju

Tezo bomo zagovarjali s pomočjo antropološke misli Helmutha Plessnerja, ki se uvršča med t. i. antiesencialiste, tiste, ki ne iščejo začetnega vzroka dejanj. Najpomembnejše dejstvo je, da je Plessnerjev opus v primerjavi z Libetovimi in Wegnerjevimi empiričnimi prijemi filozofski in teoretičen. V drugem delu naloge se bomo posvetili tudi praktičnim pogledom na sebstvo, ki je za nas konstrukt na ravni zavesti.

Sebstvo je po Plessnerju (Assen 2013) stvar v nenehnem nastajanju in ne stvar biti. V esencializmu so potrebni različni atributi kot predpogoj za življenje človeka, na primer svobodna volja in sebstvo. Na drugi strani antiesencializem vidi razvoj atributov med samim bivanjem. Iz prvega primera se torej razvije teorija o zunanjem in notranjem svetu, ki sta jasno razmejena.

Pomemben je odnos brez identifikacije. Omenili smo, da med nekaterimi nevroznanstveniki možgani veljajo za protagonista. To smo *mi*. Plessner (Assen 2013) preprosto predrugači takšen pogled, češ da imamo *tudi mi možgane*. Temu pravi dvojni aspekt: mi, ki imamo, med drugim, tudi možgane. Dvojni aspekt je orodje, da se ljudje vedno distanciramo od samih sebe. Tako onemogočimo lepljivo in zapeljivo sposobnost sebstva na vsakršen fenomen ali organ. Svoboda za antiesencialista ni predpogoj za njegov obstoj. Svoboda se razvija v interakciji med biološkimi determinantami ter naravnim, kulturnim in tehnološkim okoljem. Vsi vplivi so predpogoj v nenehnem razvoju. Sebstvo se v interakciji omenjenih ravni razvija in razume samega sebe. Vprašanje ni, ali imamo svobodno voljo ali ne, ampak do kakšne mere lahko sebstvo razvije svobodo glede na okoliščine. Plessnerjeva ideja nam sicer odgovarja na vprašanje, zakaj izkušamo svobodo, nikakor pa ne odgovarja na vprašanje, kako jo izkušamo.

Plessnerjevo ozadje je biologija. Izhodiščna točka je vprašanje, kako lahko organizem ustvari enotnost nasproti hipotetično začetnemu kaosu v zunanjem svetu, ki še ni habitat (ko bitju okolje nič ne pomeni). Habitat (okolje-za-bitje) namreč nastane, ko tudi organizem vzpostavi odnos do

okolja. V praksi to pravzaprav poteka od rojstva organizma. Okolje vpliva na čute, še preden pride do interpretacije informacije o čutenju. Čut torej ni zgolj pasivni spremljevalec, ampak je soustvarjalec našega zaznavanja in odnosa do sveta. Ponazorimo to z morsko boleznijo. Večina ljudi, ki so rojeni daleč od morja, torej v notranjosti kontinentalnega ozemlja, je naučena stati trdno na tleh. Ko se znajdejo na ladji, kjer se tla ob nemirnem morju nenehno premikajo, lahko to v njih povzroči fizično slabost, ki ji pravimo morska bolezen. Deluje pa tudi v obratni smeri. Ljudje, ki so rojeni pomorščaki, naučeni dinamike pod njihovimi nogami, lahko dobijo bolezen trdnih tal (»land sickness«), ko se znajdejo na trdni površini daleč od voda (Templar in drugi 2011). Dana materialnost in njen vpliv sta pomembna za oblikovanje sebstva v antiesencialističnih terminih. To pomeni, da ima vsaka energijska materija svojo intencionalnost. Ko se organizem sreča s svojo okolico, pride do intencionalnega delovanja, tako okolja kot organizma. Ko se torej dva vpliva ali intencionalnosti srečata, lahko govorimo o intencionalnem položaju v svetu. Plessner temu pravi *pozicionalnost*, ki opisuje, kako se organizem povezuje z zunanjim svetom s pomočjo svojega tipa organizacije. Gre za zasnovano mejno izvedbo (*Granzstellung*), kjer meja med organizmom in zunanjim svetom pojasnjuje njun odnos. Rastline imajo odprte meje, zato imajo odprto organizacijo povezovanja z okolico. Odvisne so od zemlje, sonca in vode. Ker so odprte do teh elementov, postanejo del njih. Ker torej dejanske meje ne moremo začrtati (kvečjemu lahko rečemo, da je steblo fiziološko nekaj drugega kot prst in nista prepletena v en organizem), rastlina nima svojega središča, iz katerega opravlja svoje naloge. Živali imajo na drugi strani zaprte meje in tako zaprto organizacijo. Telo je meja, zato ima tudi središče svojega upravljanja, ki ga imenujemo centrično pozicioniranje. Človek je obenem zaprt in odprt, kar ustvari ekscentrično pozicioniranje, ki pomeni »pozicioniranje iz središča« (Plessner 2004).

Samozavedanje, izkušanje izkustva in avtonomija delovanja dajejo človeku zmožnost postaviti in ustvariti svoje meje. Taka meja neposredno sovseblja dvojni značaj. Z ustvarjeno mejo se izpostavi izoliran prostor, ki loči notranjost in zunanost. Z novim položajem se ustvari nov odnos, ki ima samosvojo esenco delovanja. Meja ne fiksira/omejuje človeka, ker gre za umetno ustvarjeno mejo, zato tudi ne moremo govoriti o dejanskem središču delovanja. Meje med zunanjim in notranjim svetom človeka morajo ostati zgolj deskriptivne, za lažje razumevanje, in ne dejanske. Tako zunanost oblikuje notranjost in obratno v stalnem relacijskem odnosu.

Omenili smo že dvojni aspekt, iz katerega izhaja stališče, da smo ljudje telo in telo tudi imamo. Prvi primer se nanaša na biološko telo, medtem ko drugi primer kaže na naš odnos do tega telesa (v angleščini lahko potegnemo analogijo razlike med sex in gender). Slednje je mogoče, ker smo zmožni narediti distanco od/do nas samih. Lahko na primer izkušamo telesno izkušnjo. V teorijah dualizma je pozornost usmerjena v *kaj smo*, kjer ni prostora za refleksijo ob vprašanju *kaj imamo* z objektivizacijo samih sebe. Po Plessnerju smo ljudje psihofizične enote, ki so soodvisne od telesa in duševnosti v danem svetu.

Sklenimo do zdaj povedano o težavi sebstva v Plessnerjevi ideji, ki jo sam imenuje *naravna umetnost* (Plessner 2004). Ta ideja človeka postavlja v dvojno vlogo. Na eni strani se mora ustvariti in dati tej podobi pomen in na drugi strani imeti odnos prav do te nove stvaritve. V zadnji instanci bo človek vedno nekdo drug v odnosu do sebe. Z drugimi besedami to pomeni, da je človek vedno v neravnovesju, saj je dan pomen ustvarjenega vedno na prepihu sprememb, če obstaja odnos do te pomenske stvaritve. Neravnovesje med imeti telo in biti telo ne more biti razrešeno, ampak obstaja zgolj poizkušanje v neskončnost. To nerazrešljivo neravnovesje je torej mišljeno kot tok sprememb vsakdanjega življenja. Neravnovesje si lahko predstavljamo z vožnjo kolesa. Ko se namreč učimo voziti kolo, večkrat pademo na desno ali levo stran, odvisno od smeri naklona teže telesa. To je nerazrešeno ravnovesje, ki ga razrešimo, ko se nekega dne naučimo voziti, se poženemo v tok in vozimo kolo brez padca. Manko ravnovesja in težnja po razrešitvi kažeta na stalnost gibanja in iskanje učinkovite interakcije z okoljem. Naravna umetnost je po Plessnerju dogajanje, ki poudarja vpliv človekovih konstruktov na naravo. Človekov konstrukt je lahko učenje novega jezika, zvijanja origami papirja ali drugih veščin, ki povratno vplivajo na nižje ravni duševnosti. Po avtorju narava torej ni dokončno determinirana, kar pomeni, da neodvisnost kulture in zgodovine ne obstaja. Človek se izraža in išče znotraj njiju. Pri naravni umetnosti človek kulturo (Plessner tu misli na kulturo na zavestni ravni) uporablja za boljše razumevanje in izražanje sebe. Dvojni aspekt pa se ne kaže samo v kontekstu kulture in zgodovine, kjer je človek ustvarjalec in potrjen svojemu ustvarjalnemu delu, ampak v sržu razumevanja sveta. Analogija je tako uporabna v še tako utopičnih idejah, in sicer predvsem zaradi ovržene ideje o pasivnem človeku z nekakšno že dano identiteto, zapakiranim v deterministični ovoj. Če predpostavimo, da človek deluje v okviru bioloških meja, iz katerih se ne more izviti, v tem trenutku sam postane ta meja, ko se z njo identificira. V determinizmu pri

tem tudi ostane, a se v resnici meja spremeni v začetno točko, ko sprejmemo obstoj odnosa do te meje. V tem trenutku biološki determinizem kapitulira, na njegovo mesto pa pride umetnost ali naravna umetnost po Plessnerju (2004). To pomeni, da smo podvrženi kulturi in zgodovini. Okolje igra pomembno vlogo pri vplivu na človeka, ki zavzema določen čas in prostor.

## 5.2 O oblikovanju sebstva ali jaz = odnos

Ker se celoten Plessnerjev opus razteza široko čez koncepte svobodne volje, se na tem mestu ne bomo mudili z njegovo mislijo do potankosti. Lotili se bomo le pojasnil, ki se tičejo svobodne volje, iz katerih izvirata Libet in Wegner, in sicer že omenjen odnos med zavestnim in nezavednim ali notranjim in zunanjim svetom. Govorili smo že o pomembnem konstruktivnem na ravni zavesti, ki osvetljuje in nekako povezuje nezavedno z zavestjo. Jezik je po Plessnerju javni diskurz, ki se ugnezdi v naš miselni svet in postane orodje za prepoznavanje nas samih. Sebstvo začne reflektirati, opazovati, pomniti in vplivati. Javni diskurz je del kulturnega in družbenega sveta, ki torej prodre v nas in nas do neke mere ustvari. Z idejami, ki jih ustvarja s pomočjo jezika, začne tudi sam vplivati na okolje. Vzpostavi se odnos. Naslednje vrstice bodo to še potrdile:

Recimo, da imamo opraviti s socialno izoliranim posameznikom, se pravi z nekom, ki se je iz takšnih ali drugačnih razlogov znašel v situaciji, ko daleč naokrog ni žive duše. Robinson Crusoe bi bil dober primer takšnega socialno izoliranega posameznika. Res lahko rečemo, da njegovo delovanje na samotnem otoku sredi oceana ni socialno delovanje, in lahko se tudi strinjamo s trditvijo, da se razmišljanje v Robinsonovi glavi odvija zunaj skupnosti. Brez akulturacije, ki posameznika oskrbi s kulturo kot specifičnim orodjem za razumevanje in reševanje problemov, in socializacije, ki istega posameznika opremi s socialnimi mehanizmi, preko katerih stopa z drugimi posamezniki v različna socialna razmerja, v katerih se odvija posameznikova oskrba s kulturo, bi bil Robinson nebogljen bitja, mentalno na stopnji majhnega otroka. Lahko stopimo še korak naprej in ugotovimo, da Robinson ne bi bil sposoben niti nesocialnega delovanja, saj nesocialno delovanje že vnaprej predpostavlja poznavanje pravil socialnega delovanja. Torej je vsako nesocialno delovanje posameznika v resnici možno le na stopnji določenega predhodnega socialnega delovanja tega istega posameznika (Krpč 2004).

Ponazorimo odnos med nezavednim in zavestjo še z naslednjim primerom. Glasbenik, ki vadi svoj instrument nekaj let in je postal že dodobra seznanjen s tehniko, med svojim igranjem pred

občinstvom ne bo zavestno razmišljal o tonih, ki jih mora zaigrati. Razmišljanje bi pravzaprav otežilo njegovo igranje, čeprav je mogoče že mojster na svojem instrumentu. Delovanje je v večji meri simbioza telesa glasbenika in zavestne dolgoletne vaje. Satrianiju je odveč razmišljati ob svojem hitrem in ubranem kitarskem solu. Če bi vključil razmišljanje, bi moral melodijo upočasniti, s tem pa bi porabil veliko energije in časa, da bi ga seciral in zaigral. Kljub temu, da zavest ni v ospredju v mnogih dejanjih, se posamezniki prepoznajo kot ustvarjalci teh dejanj.

Ker zagovarjamo soodvisnost notranjega in zunanjega sveta, je vprašanje o središču delovanja nerazrešljivo in nepomembno. Nepomembno predvsem zaradi tega, ker se zavedamo, da ne bomo nikoli odkrili celotne slike delovanja in/ali zapostavili dovršen del enega in istega življenjskega habitata. Razlika je zgolj deskriptivna. Zavestno delovanje nam odkriva delce sveta in omogoča orientacijo v svetu. Slika sveta je z evolucijo vse večja, a nikoli ne bo dokončana. To lahko ponazorimo z matematičnim deljenjem, ki razkriva bivanje neskončnosti v končnosti. Ravnilo, dolgo dvajset centimetrov, lahko razdelimo na dva dela. Oba deset-centimeterska dela razdelimo na pol in dobimo štiri pet-centimeterske. Ta postopek lahko ponavljamo v neskončnost in ne bomo prišli do zadnje podelitve ravnila. Vseeno pa ravnilo ostaja v okviru dvajsetih centimetrov. Kljub temu da poznamo začetno in končno točko, znotraj njiju biva brezno brez dna. Podobno gledamo na vse fenomene sveta, med katere se uvrščata tudi sebstvo in svobodna volja.

Poglejmo si enako zadevo z antiesencialističnega kota. Kakšna je razlika med determinizmom in determinantami (spremenljivkami)? Determinante rekonstruirajo pogoje, determinizem dogodke že pričakuje. Determinante se nahajajo v zunanjem svetu, ki vpliva na ustvarjanje (antiesencialističnega) sebstva. Determinante delujejo v določeni smeri z rekonstrukcijo pogojev verjetnosti, do katerih ima posameznik odnos. Determinante torej ne determinirajo delovanja/obnašanja, ampak ga zgolj predrugačijo. Rekonstrukcije pogojev verjetnosti vodijo v predrugačenje odnosov, glede na to, na kaj se determinante nanašajo. Po Wegnerju so možgani determinanta, ki v popolnosti determinira naše vedenje. Treba se je vrniti na že omenjeno dvojno aspektivnost, ki opozarja, da smo možgani in imamo možgane. Imamo torej tudi odnos do lastnih predrugačenih pogojev verjetnosti. Distanca, ki je omogočena do pogojev verjetnosti, omogoča tudi njeno refleksijo. Sebstvo ne ustvarja samega sebe kot sebstvo, ampak ima priložnost

realizirati svoje delovanje znotraj še ne ustvarjenih pogojev verjetnosti. Lahko pričakujemo zagovor deterministov, češ da pogoji verjetnosti prav tako determinirajo naše delovanje. To pa je zgolj sprejetje perspektive, še preden bi jo interpretirali. Sebstvo je relacija/odnos do zunanjega sveta in telesa. Od odnosa pa se lahko tudi distancira zaradi svojega ekscentričnega pozicioniranja. Sebstvo ima odnos do sveta in samega sebe. (Samo)znanje (self-knowledge) izvira prav iz teh vpogledov v oba poglobljena odnosa. Znanje je predpogoj za nedeterminiranost. To pa še ne pomeni popolne svobode, saj lahko vodi v nerealistične namere v interaktivnem svetu (o popolni svobodi kasneje pri fenomenologiji). Ker sebstvo ne more biti nadzorovano skozi svoje lastno ustvarjanje, na proces (pre)oblikovanja vpliva mnogo struktur na različnih ravneh: družba, nezavedno procesiranje itd.

Nezavedno procesiranje je pomembno v primerih, ko gre za kompleksno situacijo. Predstavljajmo si, da igramo računalniško igro Call of Duty, ki zahteva obvladovanje vsaj osmih tipk na tipkovnici za uspešno upravljanje svojega junaka. Da bi ga upravljali, se moramo naučiti vseh tipk in njihovega dometa in moči. Da bi se borili z nasprotniki, moramo poznati tudi njihova orožja in domet. Z učenjem zmožnosti delovanja svojega junaka izpostavimo odnos z računalniškim okoljem. Naše naučeno znanje se tokom igranja preobrazi v veščino. Veščina je tako pogosta ponovitev določenih potez, ki nam ob igri daje užitek. Ponavljanje utrdi našo sposobnost upravljanja računalniškega junaka. Čez čas vseh osem tipk obvladamo z vso večjo hitrostjo brez ponovnega pomisleka in premisleka, kakšno delovanje povzroči ena od tipk. Z zavestnim premislekom o funkciji gumbov za upravljanje se v višjih nivojih, ko je igra že pošteno težavna, ne bi premaknili nikamor, saj bi nam to vzelo preveč časa in bi delovalo neučinkovito. To, kar smo se naučili na zavestni ravni, se je skozi ponavljanje premaknilo v nezavedno. Veščina je torej urjenje v delovanju s ponavljanjem, kjer je motivacija v primeru računalniške igre užitek igranja. Cilj igre je povzpeti se na vse višje in težavnejše ravni ter uspešno zaključiti igro. Na drugi strani težavnost zahteva bolj kompleksno obvladljivost konzole, s katero upravljamo junaka. Bolj znamo izpopolnjevati zahteve, bolj nam uspeva uspešno zaključiti nadaljnje ravni. Kar želimo poudariti v tej zgodbi, je pomembnost nezavednega upravljanja računalniškega junaka za uspešno obvladovanje sovražnikov.

Sklenimo prvi del naloge s teorijo o oblikovanju sebstva kot kritiko na Libetov eksperiment in njegove zaključke, ki se prekriva s prejšnjimi dognanji. Deli sebstva so v Libetovih eksperimentih izolirani: zavest, stanje možganov in njihov neposredni odnos z zunanjim svetom. Sebstvo je tako objektivizirano in zapakirano zgolj v možgane. Refleksija o posesti možganov nima svojega mesta. Libet je opazoval, kako se potencial pripravljenosti odzove na upogib zapestja. Kljub temu, da je bila namera o upogibu zapestja dogovorjena že prej, Libet to spregleda. Že prej smo omenili, da je zgodovina pomembna pri obnašanju, ko oblikujemo namere delovanja. Raziskovanci so to namero oblikovali mnogo pred Libetovimi eksperimenti, ob tem pa je šlo za dokaj natančne podatke o tem, kaj Libet pričakuje od njih, tj. upogib zapestja ali prsta v časovnem intervalu. Raziskovanec je ob tako preprostih navodilih shranil podatke v nezavedno, zato v času eksperimenta ni potreboval ponovnega razmisleka in časa, da bi navodila (z)realiziral. Lahko rečemo, da so bili pogoji za izvedbo eksperimenta, da deluje zgolj in samo nezavedno procesiranje v naših možganih, idealno pripravljene.

V drugem delu naloge bomo obravnavali svobodno voljo skozi kompatibilizem in se dotaknili fenomenologije odločanja, ki nam bo razkrila bolj natančno obravnavo odločevalskega procesa kot kognitivnega procesa na zavestni ravni. Zavestna raven je tudi raven duševnosti, kjer svoboda izgubi filozofsko in politično konotacijo in se preusmeri v interaktivni svet, kjer govorimo o avtonomiji delovanja.

## **6 FENOMENOLOGIJA IN EDMUND HUSSERL**

Fenomenologijo, kot filozofsko smer in znanstveno metodo, je prvi utemeljil matematik in filozof Edmund Husserl v 20. stoletju. Ta je imela cilj obnoviti filozofijo, pa tudi znanost in umetnost. V 18. stoletju je pojem fenomenologija uporabil že Johann Heinrich Lambert in s terminom definiral znanost, ki se ukvarja z vsem, kar ni lažno in ne resnično. Ukvarja se s prividom. Kant je na primer definiral fenomenologijo kot vedo o izkustvenih pojavih, medtem ko je za Hegla fenomenologija metafizičen prikaz zavesti v njenem dialektičnem gibanju in razvoju; od čutnega doživljanja do absolutnega spoznanja. Za Husserlevega učitelja, Brentana, je fenomenologija ekvivalent za deskriptivno psihologijo. To, kar je novo pri Husserlu, je metoda, po kateri naj bi fenomenologija postala znanost o bistvu čistih doživljajev. Skozi celoten drugi



del naloge se bomo seznanili s pomembnimi zapisi iz fenomenologije, največji poudarek pa bomo dali avtonomiji delovanja in odločanju v luči **kompatibilizma**.

Husserl skozi svoj opus spreminja definicijo svobode, a nas to ne sme zmotiti pri njegovem postavljanju temelja za fenomenološko raziskovanje. Poglejmo si, kako Husserl trči v Libetovo pojmovanje svobode. Za Husserla svoboda ni objekt, ki bi ga lahko neposredno raziskovali. Svoboda je zanj določen način gledanja, ki ga pripisujemo entitetam, katerih vedenje si razlagamo z motivacijskimi in ne z vzročnimi koncepti. Opozorimo, da svoboda po Husserlu ni mišljena kot način gledanja, ki se nanaša na fizikalno raven človeškega delovanja. Če delujemo po Husserlu glede na motivacijske koncepte, to pomeni, da moramo poznati, kaj nas motivira. V primeru računalniške igre nas lahko za ponovno igranje motivira užitek v samem igranju. Če si na primer želimo najti zaposlitev v tujini, potem smo lahko motivirani, da se bomo v času pred odhodom naučili novega tujega jezika. V vsakdanjem življenju človeka, ki vključuje zavestno raven človekove duševnosti z vsemi svojimi značilnostmi, ki jih ne moremo reducirati na nižje ravni (na primer električni signali v možganskih celicah), je zato po našem mnenju bolj prikladno govoriti o avtonomiji delovanja. Pojmovanje svobode je namreč pri Libetu in Husserlu popolnoma različno. Pri prvem avtorju je deterministično obarvano, medtem ko je pri drugem bolj holistično. Za nas imata oba prav do določene mere. Nižje ravni delujejo do določene mere deterministično na naše delovanje. Prav tako obstajajo omejitve avtonomnega delovanja na zavestni ravni, ki na primer upošteva družbeno okolje, v katerem deluje človek.

V članku Kaizo, ki je bil objavljen na Japonskem leta 1923, se je Husserl razpisal o odnosu med človekom, ki deluje na podlagi motivacije in človekom, ki mu pripada svoboda: »Človeški duševnosti (Geistigkeit) pripadajo kot možne a priori vnaprej določene oblike zavesti ali motivacije tudi normativne oblike 'uma'. Poleg tega obstaja a priori možnost univerzalnega mišljenja v svobodi ter praktična in univerzalna samo-determinacija v skladu s samoprepoznanimi normativnimi zakoni uma« (Hua XXVII, 9/239 v Nenon 2011, 158).

Za kaj pravzaprav gre? Husserl vidi človeško duševnost sestavljeno iz določenih epistemoloških naravnosti ali, kot bi se sam izrazil, *regije bivajočega* so konstruirane iz določenih korelatov teh naravnosti. Vsaka regija je torej neki skupek principov in konceptov, ki to regijo

definirajo. Temeljni koncepti so opredeljeni kot kategorije, ki delujejo kot parametri, »znotraj katerih je naše izkustvo določenih vrst stvari vzpostavljeno in znotraj katerih se nam določene stvari lahko prikazujejo takšne, kot so« (Nenon 2011, 158). Analizo konceptov, ki so kategorizirani in opredeljujejo regije, je Husserl razvil v Logičnih raziskavah (Husserl 1991). Rdeča nit se vleče skozi razglabljanje o jasni razliki med idealnimi in realnimi predmeti, ki temelji na razliki v načinu prikazovanja teh predmetov. Vsakega posameznega predmeta pa ne bi bilo mogoče popredalčkati, če ne bi bil v relaciji z drugim(i). Korelacije med njimi so bistvene. Na eni strani nas zanimajo koncepti in principi, na drugi strani pa načini, kako se nam predmeti prikazujejo. Iz korelacij naj bi potegnili bistvo in dobili napotek k razlagi, kako se različni predmeti pojavljajo v različnih vrstah psihičnih procesov. Vsak predmet v zunanjem svetu, ali v Husserlovem slovarju regija bivajočega, vsebuje referenco, na katero se naslonimo in zatem potrdimo ali zavrnemo določene namere o tej vrsti predmetov, na primer zaznavanje barve določenega fizičnega predmeta. Prelomna točka v naravnosti na predmete v okolju je motivacija. Sprememba naravnosti pomeni tematski prehod iz enega načina gledanja v drugega. Ta prehod temelji na korelativnosti, ki se nanaša na različne predmetnosti. Pojem svoboda je torej nujno relacijski pojem, ki spada bodisi k motivacijskemu ali vzročnemu terminu. Razlika mora biti stroga. Čeprav Husserl svobodi daje prostor v motivacijskih terminih, niso vse motivacije absolutno svobodne. Tisto, kar bi bilo absolutno, ali vsaj avtentično svobodno, je ideja svobodnega jaza. Motivacijo torej upravlja svobodni ego, ki pa, ko pride v stik z njo, preide v aktivnost in tako izgubi svojo absolutno svobodo. Svobodni jaz nekako podleže nagnjenju k dejanju.

Razlika med principom vzročnosti in motivacijo je pri Husserlu jasna. Prvi se nanaša zgolj na naravo in naravne predmete, motivacija pa je specifična za osebnostni svet. Srž motivacije je intencionalnost, torej stanje naperjenosti k nekemu predmetu. Sama eksistenca predmeta je v primerjavi z načinom naperjenosti nepomembna. To pomeni, da enako hitro bežimo pred napačno ali resnično zaznanim tigrom. Intencionalna stanja so po Husserlu značilna za osebe. S tem želi le nakazati, da se pogovarjamo o človeškem svetu in ne o nekem drugem, na primer rastlinskem. Komptabilizem bi temu seveda pritrdil. Če je motivacija značilna za osebnostni svet, to pomeni, da je treba upoštevati konstrukte na ravni družbe, ki oblikujejo osebo.

Husserl se loti tudi konceptov, ki neznansko spominjajo na našo razlago o sebstvu. »Kot oseba sem to kar sem (in vsaka oseba je to kar je) kot subjekt okoljnega sveta (Umwelt)« (Nenon 2011, 160). V terminih subjektivnosti je lastnina (to je moje) povezana s stanji in aktivnostmi, ki oblikujejo psihično življenje delujočega subjekta. Iz tega sledi, da Husserl vidi podlago za tako osebnostno bit v navadah mišljenja in delovanja. Ta ideja oblikuje osebnostni ego, ki predstavlja identiteto posameznika. Subjekti so zanj entitete, katerih vedenje temelji na prepričanjih, vrednotah in željah in se obenem zavedajo svojih lastnih psihičnih stanj. Tako kot fizično stvar ali Ding (reč) v Husserlovih terminih predstavlja enotnost možnih zaznav fizičnih lastnosti, je subjekt enotnost psihičnih stanj, ki jih subjekt smatra kot svoje, saj je on sam njihov nosilec.

Ego je identičen subjekt funkcije vseh aktov istega toka zavesti, središče vsega, kar se sveti oz. središče, v katerem se odvija vse zavestno življenje, vsa pasivna in aktivna stanja, vsako prihajanje v prisotnost, dojetanje, postavljanje v razmerja, povezovanje; vsako teoretično, vrednostno, praktično zavzemanje stališča, vsako ugajanje in neugajanje, upanje in bojazen, itd. Z drugimi besedami, vsi mnogovrstni načini individuacije intencionalnega razmerja, ki jih tu imenujemo "akti", imajo nujno *terminus a quo* iz katerega izvirajo (Nenon 2011, 161).

Oseba je subjekt zaradi intencionalnih stanj in razmerij, za katera je vsakršen predmet fizični ali psihični *njen*, saj je katerakoli in kakršnakoli struktura *za-nekoga*. O kateri koli stvari torej razglabljamo, je vprašanje sveta *za-nekoga/za-nas*, na katerega odgovarjamo z *jaz/moj*. Odgovor z *jaz* ali *moj* opredeljuje subjekt kot nosilca intencionalnih stanj. Svet *za-nas*, ki se nam kaže v zunanem in notranjem svetu, tj. fizičnem in psihičnem, kaže na imetje in obenem tudi zavedanje o tem imetju. Če vemo, da nekaj posedujemo, stvari ne samo posedujemo, ampak se zavedamo, da jo posedujemo. Intencionalni subjekt nujno vključuje samozavedanje. Čeprav se zdi enačenje subjekta in samozavedanja upravičeno, povezava med njima ni nujno neposredna. Kakorkoli, subjekti se ne razlikujejo samo po parametrih svojih zaznav, ki naj bi bili predstavljeni kot pasivni opazovalci. Subjekti so aktivni v svojih vrednotenjih zunanjega sveta, ki izvaja stalni pritisk na subjekt. Vsako delovanje vrednotenja in želja sta kompleksna, saj vsebujeta že vnaprejšnje reprezentacije. V svet nikakor ne prihajamo kot zgolj opazovalci na nevtralen način, ampak je vsak gib zaposlen z informacijami.

Kljub temu, da subjekti posedujejo psihična stanja, ki lahko delujejo kot zaganjalci delovanja, ne sme biti nedvoumno, da se jih subjekt tudi zaveda. Za Husserla je nezavedanje psihičnih procesov zgolj implicitno zavedanje, kjer vedno obstaja možnost, da pozornost preusmerimo vanje. S spremembo naravnosti, tj. z refleksijo svojega delovanja, subjekt psihična stanja spremeni v predmet zavedanja. Treba pa je opozoriti, da ta metoda ne razkriva vseh psihičnih stanj.

Subjekti niso entitete, ki bi zgolj delovale kot dodatek k fizičnemu telesu. Ko govorimo o konceptu sebstva ali osebe, ta nujno vključuje tudi fizično telo. Tudi če vzamemo najbolj naturalističen koncept, kot je duša, ta presežek fizičnega sveta ne more obstajati brez njega. Obstajata in gibljeta se skupaj, v terminih prostorske določenosti. Subjekti so torej entitete s telesom in psihičnimi stanji, sposobne zavedanja same sebe.

Zaradi lastnega izkustva subjektivnosti jo lahko v mnogih primerih pripišemo tudi drugim. Poleg tega v recipročnem odnosu s svetom vidimo druge subjekte in svojo participacijo med njimi. Vidimo lahko, da smo eni izmed subjektov, ki jih prepoznavamo. Ko torej srečamo drug subjekt, vemo, da gre za osebo, ki pripada združenju oseb, v katerem smo tudi mi. Nadalje to ne pomeni, da lahko vsakemu prepoznanemu subjektu pripišemo določena psihična stanja, ali obratno, naturalistični biti lahko določimo psihična stanja znotraj vzročne razlage, ne da bi ga opredelili kot subjekt ali osebo. Iz tega lahko zaključimo po Husserlu, da živali ne prepoznamo kot subjekta zaradi nezmožnosti samozavedanja, brez psihičnih stanj, v katerih se stanja prepoznajo z uporabo ustrezne uporabe besede jaz/moj v govorici, ki bi jo odkrili in prepoznali.

Zakaj nimamo neposrednega dostopa do psihičnih stanj pri subjektu, ki ga prepoznamo? Gre za vprašanje med apercipicijo in aprezentacijo, ki ga je Husserl obravnaval v svojih Kartezijanskih meditacijah (1975). Pri apercipiciji gre za način, kako se nekdo zaveda svojih lastnih psihičnih stanj, medtem ko aprezentacija govori o načinu, kako se nekdo zaveda psihičnih stanj drugih. Temelj aprezentacije je nekaj, kar lahko zaznamo in opazujemo na drugem. Čeprav si je to lažje predstavljati v fizikalnem svetu, lahko v osebnostnem svetu to prepoznamo kot izraz intencionalnega stanja osebe. Oba načina sta lahko napačna ali pravilna, kar zavisi od konteksta. Husserl vseeno daje prednost apercipiciji lastnih stanj, katerih zaznava naj bi bila bolj zanesljiva

od aprezentacije, bodisi za fizične predmete ali psihična stanja, ki jih prevajamo v nam znane izraze. Zelo pomembna razlika v prid zanesljivosti apercepcije je, da je neposreden dostop do nekaterih lastnih psihičnih stanj možen le za nosilca teh stanj. Ponazorimo to s primerom. Predstavljajmo si, da otrok matere trpi zaradi padca s kolesa. Na temelju aprezentacije lahko trdimo, da mati ve za otrokovo bolečino in jo lahko celo doživlja podobno ali močnejše kot otrok. S to obliko aprezentacije pa nismo povedali dosti, razen da mora mati poleg zavedanja in občutenja o otrokovem trpljenju tudi opaziti občutenje otroka. Na podlagi svoje izkušnje pa tudi to ni potrebno, saj je padec najverjetneje tudi sama doživela, torej je zavedanje bolečine zaradi padca prišlo iz lastne izkušnje. Veljavnost vednosti o položaju otroka ni zanemarljiva, tudi če se mati moti o otrokovem občutju in sama občuti nasprotno čustvo, kot ga doživlja otrok. Če bi se otrok po padcu začel smejati, bi na osnovi aprezentacije mati doživela olajševalni občutek.

Način, kako druge prepoznamo, je Husserl poimenoval *dojemajoče izkustvo*. Gre za recipročno delovanje, ki prinaša razumevanje druge osebe. »Vsakokrat, ko se prestavim na mesto drugega s pomočjo empatije, pravim: 'razumem, zakaj je tako ravnal, razumem, kako je prišel do tega sklepa (tisto 'glede na kar [worauin]')'«. Vsa ta vzročna razmerja si lahko intuitivno predočimo prav zato, ker so motivacije (Nenon 2011, 165).

Motivacija je torej zavita v intencionalno delovanje. Jaz delujem v smeri drugega in obratno, da bi se razumela in vpliva drug na drugega. Vzpostavi se odnos, ki temelji na vzajemni komunikaciji. Nekakšna iluzija ali po Husserlu abstrakcija je t. i. egoistični svet, kjer posameznik živi izoliran brez socialnih odnosov. Čeprav lahko fizična navzočnost ustvari vzajemno komunikativno situacijo, pa ne smemo odmisлити polja onkraj fizične vzročnosti. Osebnostna naravnost v sebi nosi motivacije in okolni svet, s katerim subjekt operira. Psihična stanja, kot so vrednotenja in prepričanja, lahko tako pripišemo samorazumevanju in ne neposrednemu samozavedanju, ko uporabljamo motivacije na temelju lastnega vedenja. Subjekt kot nosilec socialnih orodij ni realni nosilec vzročnih razmerij, ampak je zgolj jaz-subjekt motivacijskih odnosov. Naslednja stvar pa je izkustvo. Odkrivanje samega sebe poteka skozi introspekcijo lastnih psihičnih stanj in opazovanje naravnosti naših dejanj in odzivov. Ta metoda razumevanja samega sebe je podobna razumevanju drugih oseb.

Da bi pripisovali psihična stanja drugim, to nujno pomeni, da smo psihična stanja prepisali že sebi. Prav tako lahko drugemu bitju pripišemo zavest le, če smo sami samozavedujoči, kar za človeka velja. Iz tu Husserl izpelje termin predrefleksivnega zavedanja psihičnih stanj. Ko se eksplicitno zavedamo lastnih psihičnih stanj, imamo predreflektivno zavedanje o njih. Refleksija nekako osvetli nereflektirano zavest. Sposobnost, da usmerimo pozornost na to predreflektirano zavest in jo napravimo eksplicitno, je v Kartezijanskih meditacijah (1975) poimenovana kot transcendentni ego, kar bi v bolj sodobnih terminih imenovali samozavedanje. Brez opisanega postopka psihična stanja ne bi bilo izkustva. Psihično izkustvo je zavedanje psihičnih stanj neposredno in največkrat implicitno. Eksplicitna refleksija nam torej razkrije implicitno zavedanje, čeprav se velikokrat eksplicitno in neposredno zavedamo naših želja ali zaznav brez predhodne refleksije.

Ko razlagamo vedenje bitja, razlagamo njegove tipične funkcije, ki vključujejo vzročni princip. To velja za živ organizem. Da torej prepisemo subjektivnost drugim organizmom, je nujno, da začnemo pri svojem lastnem, da se zavedamo lastnega psihičnega stanja, t. i. drugo-stopenjskega psihičnega stanja, da lahko prepoznamo psihična stanja drugih. Na kratko: ni dovolj le zavedanje, da bi prepoznali subjektivnost drugih, ampak samozavedanje. Husserl tako iz naturalistične naravnosti preide v osebnostno naravnost, kjer analizira animalično naravo, kljub temu da živalim ne prepisujemo samozavedanja. Zaradi zmožnosti prvoosebne perspektive smo ljudje. Refleksija lastnih psihičnih stanj naredi distinkcijo od drugih živih organizmov.

Prišli smo do razdelka, ki je zrel za bolj natančno razglabljanje o svobodni volji. Da nekdo poseduje svobodo, pomeni pripisovanje psihičnega stanja, ki pogojuje določeno vedenje (vzročni princip), in nekaterih drugih psihičnih stanj, kot so vrednota, odločitev in želja, ki predstavljajo svobodo kot izvor odgovornosti za dejanje. V že omenjenem Kaizo članku Husserl zatrdi naslednje: »Svoboda je izraz sposobnosti in pridobljen običaj kritičnega zavzemanja stališč napram tistemu, kar se – naprej brez refleksije – prikazuje zavesti kot resnično, vredno, kot praktično najstvo in nadalje kot osnovo za na njih temelječo svobodno odločitev. Zato je bolje vrniti razumevanje svobode nazaj v odnos z odgovorno odločitvijo, h katere bistvu pripada razsojanje 'na osnovi nečesa'. Takšno razsojanje izhaja iz popolne svobode zavzemanja stališč in ne iz nečesa nasilnega.« (Hua XVII, 63 v Nenon 2011, 169).

V zgornjem odstavku lahko vidimo dokaj ekstremistično držo Husserlove svobode. Popolna svoboda zavzemanja stališč je političen pojem, ki je lahko dokaj neuporaben v našem vsakdanu, na primer, ko vsako jutro vidimo sonce vzhajati na vzhodu, ampak sami iz popolne svobode zavzamemo stališče, da sonce vzhaja na zahodu. Tovrstna avtonomnost je neuporabna in celo uničujoča. Če si predstavljamo Vikinga, ki ga v severnih deželah zebe zaradi hudega mraza, ampak zaradi svoje popolne svobode zavzame stališče, da ga ne zebe in deluje v skladu s tem. Mož ne bi preživel. Popolna svoboda izključuje mnoge segmente človekove duševnosti in je zato neuporabna v povezavi z okoljem. Oznanjanje svobode pa je neuporabno tudi v primerih nižje ravni duševnosti. Tudi če Vikinga zebe, se ne more svobodno odločiti, da ga ne bo treslo in da od mraza ne bo šklepetal z zobmi. Kot kompatibilisti priznavamo deterministično pojmovanje svobode in avtonomijo, ki je v njej. Viking se ne more izogniti odzivu telesa, na katerega vpliva hud mraz, ima pa možnost, da se prilagodi in nekaj stori. Ta zmožnost je potencial avtonomnega odločanja in delovanja. Lahko se na primer preseli v južnejše kraje ali pa si sešije toplo obleko. Obe odločitvi na zavestni ravni predstavljata avtonomijo znotraj neusmiljenega determinizma naravnega okolja.

Nadaljujmo s Husserlovo refleksijo psihičnih stanj, ki človeka delajo človeka. Refleksija na lastne želje in prepričanja lahko vodi v njihovo predrugačenje. O tej refleksiji ne bi mogli govoriti, če ne bi obstajalo lastno zavedanje o možnih ali dejanskih željah, prepričanjih in vrednotah. Svobodo je smiselno pripisovati bitjem z drugostopenjskimi psihičnimi stanji, ki lahko vplivajo prav na te želje v obratni smeri vse življenje. To pomeni, da lahko prepričanja spreminjajo njegova prvotna prepričanja in želje ter želje o lastnih željah ipd. Svobodna narava osebe je sposobnost analiziranja pasivnosti psihičnega delovanja. Osnova za svobodo je inherentna sposobnost samozavedanja (Nenon 2011). Tej ideji bi dodali samo to, da lahko drugostopenjska stanja sicer res vplivajo na konstrukte iste stopnje, a se Husserlova ideja ne dotika vsakdanjega sveta. Avtonomija delovanja je odvisna na primer od socialnega ozadja, ki spodbuja ali preprečuje delovanje. Če se namreč znajdemo v totalni instituciji, kot je zapor, nam nič ne pomaga, če predrugačimo svojo željo, da bi nas izpustili po šestih mesecih, če so nam sodili, da bomo tam preživel več let. Željo sicer res spremenimo, a se ta v tem primeru ne bo

manifestirala v našem svetu. Svoboda je v tem primeru po Husserlu popolnoma filozofski pojem, nekakšna hipoteza.

Subjekt je sposoben spremeniti vsako psihično naravnost tako, da ta postane predmet obravnave. Neko delovanje, ki ni reflektirano, lahko postane stvar teorije. Posebno psihično stanje, ki je motivacijsko obarvano, je *odgovornost*. Odgovoren subjekt lahko z drugostopenjskim psihičnim stanjem razlaga psihična stanja, ki razlagajo delovanje. Odgovornost je za Husserla srž človeške biti in normativa. Na eni strani kaže na zgolj možnost delovanja ali spremembo naravnosti, po drugi strani pa odgovornost spreminja delovanje, ki temelji na teoretski naravnosti in nujno vključuje samozavedanje. Prva in druga stopnja intencionalnega delovanja vsebujeta reprezentacijo, ki zanj predstavlja začetek teorije. Spremenjena osebna naravnost pa pogosto ni v luči teorije, ampak temelji na praktičnem ali vrednotnem samozavedanju, ko z opazovanjem odkrivamo samega sebe. To pomeni, da se lahko čudimo, da tako ali drugače čutimo nekaj ali pa se odkrivamo v želji, da bi si nekaj želeli ali ne želeli. Odgovornost, o kateri pišemo, temelji na etiki, ki pa po Husserlu presega moralno odgovornost, saj je etična odgovornost vsako dejanje, ki svoje korenine vidi v normah praktične racionalnosti. Tako kot se logika nanaša na mišljenje, se etika nanaša na delovanje. Smiselno je odgovornost subjekta zahtevati le, kadar ga vidimo svobodnega, zato je pogoj za etično delovanje tudi pogoj svobode. V luči svobode je subjekt vzrok dejanja in obenem odločilni vpliv psihičnih stanj, ki razlagajo motivacije delovanja. Obe poti sta zmožnosti, ki sta zapakirani v etični svobodi in predstavljata značilnost osebne biti.

Da bi prepoznali etično odgovornega posameznika, moramo posedovati drugostopenjska psihična stanja (mi bi rekli, da ima zavest) (Nenon 2011, 170). Subjektivnost, ki je temelj etično odgovornega posameznika, z drugostopenjskimi psihičnimi stanji vpliva na prvostopenjska. Zaradi subjektivnosti etična odgovornost pripada le človeškim bitjem, čeprav to ne pomeni, da nimamo etičnega odnosa do drugih bitij. Subjektivnost tudi ne pomeni, da se mora subjekt zavedati vseh psihičnih stanj. To Husserl upravičuje z nagnjenji in običaji. Ego biva preko apercepcije in v sebi skriva še ne odkrite sposobnosti, podobno kot imajo stvari še ne odkrite lastnosti. Če apliciramo to na osebno raven, se oseba ves čas odkriva, samoapercepcija se neutrudno širi. Za nas je pomembna naslednja Husserlova ugotovitev. Človeško delovanje ne



izhaja iz samozavedanja in eksplicitnega premišljevanja. Delovanje je zavito v različna stanja pasivnosti, kjer se reprezentacija stvari rodi v čutni zaznavi in lastnih namerah. Preden se aktivira naša volja, nas prehiti instinktivno definirano vedenje, na primer nenamerno posežemo po svoji cigari, ko si jo zaželimo. Tako dejanje se težko razloči od popolne poljubnosti. »Odgovorni subjekti ne postajamo z eksplicitnim ali implicitnim drugo-stopenjskim pregledovanjem vseh lastnih aktov, temveč tako, da se razumemo kot sposobne takšnega početja, če ga želimo izvesti in sposobne, da jih ovrednotimo glede na splošne norme praktične racionalnosti.« (Nenon 2011, 172).

Odgovornost torej ni eksplicitno in neposredno zavedanje psihičnih stanj. Odgovornost je le predpostavka svobode v določeni situaciji, kjer se lahko obravnavajo motivacijski dejavniki. Če zaokrožimo prejšnji odstavek, vidimo, da etična odgovornost zahteva zavedanje o določenem delovanju preko neposredne refleksije ali reflektirane motivacije delovanja, tako da lahko vpliva na svoje lastno delovanje. Telesne funkcije, kot je pretok krvi v naših žilah, so diskusija vzročnih principov delovanja, zato so neprimerne za razlago vpliva drugostopenjskih psihičnih stanj (čeprav bi se lahko sklicevali na indijske jogije, ki zavestno ustavljajo utrip srca). Husserl tu loči med zavedanjem in zavestjo, kjer je za odgovornost pomembna le refleksija, ki jo prepisuje procesu zavedanja. S tem se sami ne strinjamo, saj imajo zavedanje tudi druga bitja in ne samo ljudje. Še pomembnejša stvar pa je, da brez ravni zavesti refleksije sploh ne bi bilo. Refleksija z zavedanjem je za nas zgolj zaznava. Refleksija nujno potrebuje jezik, ki predmet zavedanja ozavesti. To pa je značilno le za človeka.

Odgovornost po Husserlu pripisujemo ego, ki ga konstituira navada stališč (prepričanje, vrednotenje in želja), ki jih ni mogoče v popolnosti reflektirati (Nenon 2011). Delovanje in vedenje posameznika temeljita na refleksiji samega sebe in odnosu do drugih posameznikov in okolja. Za Husserla je to empirija, saj iz obeh svetov lahko razlagamo konkretnosti, kot je razlaga namere za odločitev, ali kako starost ali splošne okoliščine vplivajo na naše delovanje. Odgovornost je naravnost k prepoznavanju samega sebe kot subjekta s pomočjo refleksije. Lahko se na primer odločimo delovati v skladu z nagoni ali v skladu z razumom. Slednji je po Husserlu orodje, ki utira pot k svobodnim dejanjem. S tem se seveda lahko samo strinjamo, saj nagone z razumom s težavo ustavljamo. Nagon je namreč prirojeno, nehoteno teženje človeka k

določenemu ravnanju (Slovar slovenskega knjižnega jezika, 2000), na primer nagon po samoohranitvi ali spolni nagon. Kakorkoli, gre za razločevanje med samoznavo človeka in zaznavo drugih v aperceptivnem smislu na eni strani in racionalnim in motiviranim subjektom, katerega motivacija izhaja iz razumevanja sebe in drugih, na drugi.

Transcedentalni ego je v luči refleksije tisti, ki omogoči, da sebe in druge prepoznamo kot osebe, ki so svobodne in odgovorne. Treba pa je opozoriti na presežek, ki ga transcedentalni ego skriva v naših dejanjih z lastno motivacijo. Zunanji svet neprestano sooblikujemo, ne glede na to, ali se tega zavedamo ali ne, ali to hočemo ali nočemo (Nenon 2011). S Huserlom se strinjamo, da je zunanji svet pomemben, da sebe prepoznamo kot osebe, a se njegov poskus doseganja transcedentalnosti ne sklada s to trditvijo. Transcedentalni ego po Husserlu sploh ni konstrukt, ampak presežek konstrukta, ki ga opravljajo strukture prav tega konstrukta. To je za znanost pogubno, kar bomo kasneje videli pri postopkih za doseganje transcedentalnosti po Husserlu.

Subjektivnost in osebnostna bit sta bistveni značilnosti za opisovanje človeka po Husserlu. Človeško delovanje ni svobodno v popolnosti (lahko je le v transcedentalnih terminih, ki jih Husserl opisuje v svojih poznejših delih), saj je potrebno pod termin svoboda stlačiti navade in namere, ki se jih subjekt ne zaveda. Nezavedne namere lahko celo nasprotujejo premišljenim nameram k delovanju, zato so odgovorne za odločanje o sprejetju ali zavrnitvi. Um je tako po Husserlu formulirana ideja, ki teoretsko ali praktično zavzame stališče, da bi upravičeval delovanje. Um ne prihaja od zunaj kot nekakšna normativa, ampak je notranja potreba in zahteva, ki oblikuje osebnost in se zaveda svojih zavzetih stališč, ki jih tokom dogodkov lahko preoblikuje. Približevanje k bolj popolni svobodi vodijo norme, ki jih najdemo v vsakdanjem življenju, ko si želimo in vrednotimo bolj ali manj implicitno. Eksplicitna refleksija je dodatek, ki nam lahko pomaga odkrivati in uresničevati te norme v svetu-za-nas. Vsako delovanje najprej izhaja iz potrebe po lastni izpolnitvi, ki se lahko sprevrže v dobro ali slabo v toku doživljanja izkustev. Če nam je kaj vredno v življenju, to kaže na možnost lastne izpolnitve, ki jo v toku življenja potrdimo ali zavržemo in označimo za avtentično ali neavtentično. Čas je zato pomemben koncept, saj se v toku življenja šele utemeljijo in tako dajejo karakter celotni človeški zavesti. Vsako delovanje pa stremi k enotnosti izkustva, kar bi na kolektivni ravni vodilo v enotnost vseh izkustev vseh racionalnih bitij. Prav zaradi tega je um po Husserlu formalna in

osnovna struktura, ki biva v vsaki nameri po enotnosti, bodisi teoretično (vedenje) ali praktično (želja in vrednota). V vsaki nameri lahko torej najdemo naperjenost k enotnosti, da bi se izpolnila. Ideja o dogajanju je naslovljena kot »fenomenologija uma«.

Fenomenologija po Husserlu se torej ukvarja s kontinuirano in strukturalno razlago in vzdrževanjem norm ter njihovo uresničitvijo v konkretnem posamezniku in družbi. Husserl vidi smisel hkratnega razvoja znanosti in filozofije v stari Grčiji, ki sta bili strukturalni in težili k refleksiji in identifikaciji norm delovanja. Za razliko od moderne znanosti je zanj ta v krizi, ne zaradi razuma samega, ampak zaradi omejenosti njegove definicije. Definiciji razuma in izkustva se skrčita na tisto, kar lahko merimo in neposredno opazujemo. Moderna znanost je tako zavrnila širino racionalnosti, ki jo sicer zagovarja Husserl. Na osebni ravni se lahko vrnemo k izviru in stari šoli filozofije, ki temelji na sistematični refleksiji, ki temelji na spoznanju, vrednotenju in hotenju, ki so pravzaprav brezpogojne začetne norme. To je tista filozofija, ki zazna in prepozna vsa delovanja kot osebna dejanja svobodnih in odgovornih subjektov. To bi bila po Husserlu racionalnost in njena uresničitev na osebni in kolektivni ravni. Sami bi Husserlu pritrdili, da avtonomijo delovanja iščemo glede na norme, ki vežejo posameznika in družbo oz. okolje. Glede definicije razuma v moderni znanosti pa je sporno reči, da gre za njegovo vsebinsko krčenje. Prej bi vzpostavili dejstvo, da je moderna znanost kot nehomogeno področje raziskovanja sveta res prepoznala v pojmu razum zmožnost merjenja dejstev, a je ob enem globlje raziskala nekatere druge kognitivne procese, kot so pomnjenje, zaznava in učenje, ki jih je Husserl stlačil v razumsko plat človekove duševnosti. Sami bi rekli le, da razum ni več tako obremenjen, kot ga je obravnaval Husserl. Vzemimo primer zaznave bitja, ki je po Husserlu del razuma:

Zaznavo razumemo kot ikonsko reprezentacijo pojava iz okolja živali v čutu. Bitje jo oblikuje iz kazalcev, ki jih s pomočjo čuta prestreže, glede na te potem deluje ter tako konstruira svoj habitat. Čuti opravljajo nekakšno detektivsko delo – iz množice podatkov objektivne realnosti izberejo le nekatere, ki predstavljajo dovolj dobre približke tega, kar se v okolju bitja dogaja. Zaznava ni niti natančen posnetek objektivne realnosti niti ni poljuben vtis o njej, ampak približek realnosti, ki se je v evoluciji vrste izkazal kot dovolj dober za preživetje (Tomc 2011, 45).

Po našem mnenju gre torej za bolj natančno obravnavo človekove duševnosti in težavo Husserlove nedodelane terminologije, ki je čas pred vzponom nevroznosti tudi ni razvil na drug način.

Poglejmo si konkretne smernice Husserlove fenomenologije, ki govori o svobodni volji, in stične točke z našim kompatibilističnim pogledom na avtonomijo delovanja. Strinjamo se s Husserlom, da je svobodna volja *relacijski pojem*. (Ne)avtonomija delovanja na ravni osebe je odvisna od struktur na tej ravni. Husserl na primer govori o normah družbe, ki smo jih ponotranjili, da bi lahko povratno vplivali in bili tako aktivni člani neke skupnosti. Tu se vključujejo tudi vrednote, želje in podobno. Ti koncepti so vsekakor pomembni, ko govorimo o avtonomiji človekovega delovanja. Želja po gledanju filma v kinu nas bo motivirala, da bomo jutri preko spleta kupili vstopnico. Husserl se zaveda, da so omenjene strukture ustvarjene z vpetostjo v določeno družbo in čas, s čimer se lahko samo strinjamo. Vsekakor pa se premalo ukvarja s človekovim ozadjem, saj je kot fenomenolog na koncu zainteresiran le za transcendenco, ki ima v znanosti le malo prostora za resno obravnavo. V okviru transcedence na primer lahko govorimo o neki popolni svobodi, ki pa ostaja zgolj in le na papirju in ideji. Fenomenolog bi nemara rekel, da gre za izkustvo, ki pa je na žalost izključno njegovo. Zato je metoda epocheja (glej naslednje podpoglavje) dokaj subjektivna stvar, izolirana od okolja in zato šibka za verodostojnost informacij. Sami menimo, da ima popolna svoboda več konotacij, ki se znanosti ne tičejo. Človeku namreč odvzame odnos do interaktivnega sveta, za kar nas tudi prikrajša za njegovo interpretacijo in iz tega izpeljano védenje o svetu. V nobeni kulturi ni zaslediti popolne svobode ali svobodne volje v smislu delaj, kar hočeš. S tem bi se strinjal na primer tudi kompatibilist Harry Frankfurt, ki dokazuje, da lahko sodobni kompatibilizem vključi »refleksijo o željah in zgradbi volje. Namesto grobega 'delam to, kar hočem' Frankfurt postavlja psihološko, strukturalno lastnost svobodnega poistovetenja s tem, kar hočem.« (Šuster 2007, 132). O popolni svobodi govorijo na področju ezoteričnih znanj in misticizma in poudarjajo, da je edina prava svoboda tista, ki ni v relaciji s stvarmi v svetu. Za obravnavo avtonomije delovanja v luči kompatibilizma je treba izključiti prvostopenjska stanja po Husserlu ali nezavedno po Libetu (biološki avtomatizmi in kemično delovanje na ravni telesa na primer) in se osredotočiti na drugostopenjska stanja po Husserlu, ki jih Libet upošteva preko prvostopenjskih stanj (vrednote,

namere in želje) in so za nas vsebina in konstrukti zavesti in ne nižjih ravni človekove duševnosti.

## 6.1 Fenomenološko raziskovanje in odločanje pod žarometi kompatibilizma

V tem poglavju si podrobneje pogledjmo, kaj lahko prispeva fenomenološko raziskovanje k razumevanju avtonomije delovanja v kompatibilizmu. Husserlova transcendentalna fenomenologija je za nas precej majava praksa, saj je ne bi smeli preverjati tretjeosebno. Iz Husserlovih smernic so se sicer razvile nekatere metode fenomenološkega raziskovanja, na primer pariška šola fenomenologije dialoga (Petitmengin 2006). V dialogu je pomembno, da sta tako raziskovalec kot raziskovanec izmerno pozorna. Cilj je, da subjekt čim bolj podrobno opazuje dogajanja v sebi in jih pazljivo pretvori v poročilo. Samoumevno vprašanje, kdo je tu raziskovalec, naj bi odpadlo. Raziskovalec je (tudi ali predvsem) subjekt. Imamo dva raziskovalca, kjer je raziskovalec v klasičnih terminih nekakšen asistent, ki raziskovanca spodbuja v smer, ki si jo je že začrtal. Gre za *drugoosebno metodo raziskovanja*. Tovrstna metoda ne upošteva na primer jezika, ki je stvar interakcije s svetom, obenem pa ne moremo izvedeti, ali smo svoj cilj dosegli. Predpostavljamo na primer, da bi bila poročila doživljanjev filozofa veliko bolj izčrpna (na primer zaradi bogatega besednega zaklada) od nefilozofov, a bi bilo napačno iz tega sklepati, da filozof več ali bolj natančno doživlja. Husserlov epoche postavljanja v oklepaje vseh nepomembnih opazovanih doživljanjev, iz katerega izhajajo mnogi fenomenologi, ni izolirana stvar posameznika, ampak (že) konstrukt v interaktivnem okolju, ki ga seveda subjektiviziramo in postane doživljanje za nas. »Doživljanje je kognitivni proces, s katerim se vzpostavlja življenjski svet živali. Je odgovor na vprašanje, kaj bitju indeksno mišljenje ikonskih reprezentacij pomeni. Pomen se vzpostavlja z notranjim delovanjem, z doživljanjem. V nasprotju z mišljenjem, ki je do bitja nevtralnno, je doživljanje do bitja pristrano.« (Tomc 2011, 108).

Husserl uporablja konstrukte interaktivnega sveta, ki jih subjektiviziramo, da bi jih prav s temi konstrukti tudi transcendirali. Za nas je ta transcendenca, v kateri biva svobodni ego, odrezana od delovanja človeka na zavestni ravni svoje duševnosti. Odziv na Husserlovo opredelitev doživljanja najdemo tudi v nevroznosti. Bistvo naj bi se kazalo v očitni povezavi med nevrofiziološkimi procesi in doživljanjem. Raziskave korelacij med nevrofiziološkim pojavom in

doživljanjem so neposredno opazovano dejstvo, pri tem pa je treba opozoriti na pogosto napako, da določena nevrofiziološka spremenljivka povzroča določeno duševno stanje. Treba je uvideti celoten sistem kognitivnega delovanja in ne le en sam dejavnik, ki naj bi bil vzrok za doživljanje. Če bi bil del možganov odgovoren za določeno doživljanje ali vedenje, ali bi lahko potem s spremembo nevrofizioloških dejavnikov upravljali svoje vedenje? Če da, kdo pravzaprav upravlja nas? Kateri del nas se imenuje »jaz« in upravlja samega sebe? Po kakšnih kriterijih? Če bi po zavestni volji upravljali svoja doživljanja, bi bil v celotnem procesu vključen le del nas. Tisti del nas, ki si želi določena doživljanja, druga pa zanemarja oziroma se jim želi izogniti. En del nas vpliva na drugi del nas samih. Težava pa ne bi bila samo, da bi bili prikrajšani za paleto doživetij, ampak bi naša celovitost izginila. Postali bi sprogramirani roboti, ki doživljajo le srečo in veselje. Lahko špekuliramo in rečemo, da bi bila to nadgradnja najmočnejših antidepressivov. Pri razcepljenosti jaza, ki se želi spoznati od zunaj, bi bilo uporabno tretjeosebno raziskovanje v nevroznanosti za fenomenologijo. Za fenomenologa razumevanje doživljanja ali duševnosti ni dosežek, opis in niti razlaga (Kordeš 2009), kvečjemu gre za proces, početje in način. Da bi doživetje razumeli, ga moramo spoznavati. Namesto da bi torej opazili, razmislili in razložili, bi se bilo treba poglobiti v vprašanje, kako opazovati in raziskovati. Raziskovanje doživetja se torej ukvarja z raziskovanjem samim. Raziskovanje raziskovanja razkriva spoznavnost doživetja.

Poleg epocheja so tu še nekatere Husserlove smernice za fenomenološko raziskovanje, ki so po našem mnenju sporne za znanost. Ena od njih je preprosto navodilo, kjer je treba fenomene opisovati in ne razlagati. Husserl predpostavlja, da gre za kvalitativno razliko, kjer je opis bolj objektivni od razlage. Za nas je razlika v tem, da razlaga vključuje ozadje, ki je bodisi veljaven argument ali potrjen in priznan znanstveni eksperiment. Razlaga je torej podkrepjen in dopolnjen opis. Husserlova teza, da obstaja nekakšen objektivni opis posameznika, ki je brez vseh konstruktov, teorij in predalčkanja objektivnega sveta, je nesprejemljiva za obravnavo človekove avtonomije delovanja. Če opišemo svojo avtonomijo pisanja, bi bil opis potopljen globoko v konstrukte zavesti, ki jim Husserl pravi drugostopenjska stanja.

Fenomenologija je po Husserlu razcepljena. Med tem, ko priznava vpliv družbenih norm in okolja na delovanje posameznika, se v isti sapi ujame v svojo past, ko jih želi z enakimi metodami preseči na ravni posameznika. Fenomenologija nemalokrat napačno sklepa, da je

avtonomija delovanja odvisna le od posameznika. To, kar je za nas uporabno pri fenomenološkem raziskovanju, sta osredotočenost na konstrukte, ki se pojavljajo na zavestni ravni delovanja in vplivajo na doživljanje sveta posameznika, ter stalna sprememba opazovanih fenomenov na tej ravni, od vrednot, želja, namer ipd.

V naslednjem razdelku lahko vidimo kompatibilistično držo v odnosu do svobodne volje, ki se tiče tudi fenomenoloških smernic:

Za kompatibiliste svoboda tipično pomeni moč delovanja v skladu z določitvami lastne volje. Dejanja osebe so svobodna, kadar so odvisna od njenih motivov in ne od zunanjih sil (grožnje, hipnoze ...). Toda včasih zares ravnamo tako, kot želimo, pa vendar se nam zdi, da ravnanje ni bilo svobodno, saj nas vodi volja, ki si je niti najmanj ne želimo. Pomislimo na zasvojenost, fobije in obsedenosti, ki ne zajemajo le odvisnosti od raznih substanc, pač pa, denimo, tudi pretirano redoljubnost, zaradi katere ne prenesemo prahu in zato dneve preživljamo v obsedenem čiščenju vseh mogočih površin (Šuster 2007, 132).

Kako pa je z odločanjem? Odločanje je v fenomenologiji to, kar subjekt sam vidi kot odločanje, ki po našem mnenju ne pomeni nič drugega kot veliko verjetnost, da bo opredelitev odločanja odvisna od posamičnega primera in njegovega ozadja. V fenomenoloških poročilih (Kordeš 2009) najdemo primer iz potrošništva. Poročevalec je v pekarni sicer izbral določeno pecivo, a dejanja ni doživel kot odločitve, saj je ob pogledu na izbor peciva začutil, kaj si želi od ponujenega. Na drugi strani pa so primeri ravno nasprotni. Ko se je poročevalec odločil, preden je deloval, a se zunanjemu opazovalcu ne zdi, da gre za odločitev. Moški s Tourettovim sindromom je po prhanju oblikoval misel, da bo moral, ko stopi iz kabine za prhanje, ubiti očeta. Zunanji opazovalec lahko vidi, da si moški nekako ne upa iz kabine za prhanje, težko pa bi dogodek razlagali v konceptih odločanja. Sami trdimo, da v prvem primeru ni šlo za odločanje. Če je posameznik začutil, da bi vzel skutin zavitek, je to ob pogledu na pecivo preprosto tudi storil. Moški s Tourettovim sindromom se je na drugi strani odločil, saj je njegovo osebno ozadje duševna bolezen, ki ovira njegovo avtonomno delovanje. Ko je prišla misel o umoritvi očeta, se je moral zavestno odločiti, da tega ne bo storil. Ta primera sovpadata z Libetovim zavestno možnostjo odklonitve dejanja (veto), v kateri vidi svobodno voljo.

To, kar se je zgodilo z moškim s Turettovim sindromom, se ne dogaja samo bolnikom, ampak vsakemu od nas, vendar ne v tako dramatičnih oblikah. Ali bom kupil kravje ali kozje mleko, je lahko stvar miselnega tehtanja, kjer je treba najti argumente za eno od možnosti. Kar bi lahko fenomenologija dodala pri zavestnem vetu, je, da se pri tehtanju med možnostmi prikrade impulz ali občutek za odločitev. Fant je na primer nihal med možnostma, da bi obiskal dekle, s katero sta se prejšnji dan sporekla, ali ne. Odločitev je prišla v obliki impulza, »ko je 'začutil'«, da mora iti k njej in je to takoj storil (Kordeš 2009, 50). Čeprav se rešitev pojavi v obliki nekakšnega občutka, se zdi, kot da imajo končni argumenti večjo vrednost, ko svoje dejanje opravičujemo. Tourettov bolnik miselni krog v tehtanju možnosti prekine sovoljnim gibom, ki ga lahko vidimo kot energetizacijo, ki prekine začarani krog (prav tam). Zavest torej nima tako močne funkcije pri odločanju, kot se zdi. Nekatere nevroznanstvene ugotovitve pa sovpadajo s fenomenološkimi, ko dajejo prednost prav energetskemu sunku, ki je odločilen, da se tehtnica prevesi na eno stran. Proces odločanja lahko tako redefiniramo v pozorno in aktivno iskanje tega energetskega sunka. Miselni proces in argumentiranje odločitve sta končen proizvod odločitve v razumski obliki. Kako bi sicer svojo odločitev razložili? Vidimo lahko, da ima razum pomembno vlogo, da sploh opazimo različne ideje o odločitvah ali ideje med različnimi možnostmi za dejanje. Ko jih opazimo, pride na vrsto čakanje na impulz, ki daje prednost eni od idej, na koncu pa se ponovno vključi razum, ki razloži naše dejanje.

Iz tega izhaja za nas pomembna definicija odločanja: »Ugotovimo lahko, da nas v odločanje ne sili narava sveta. Izven človeške resničnosti oziroma bolje povedano, izven človeške racionalne interpretacije, ni odločanja. Ideja izbire in posledično koncept odločanja je racionalna iznajdba. Odločanje je samo v jeziku oziroma v mišljenju.« (Kordeš 2009, 43).

Z zgornjim citatom se strinjamo, saj bi v nasprotnem primeru težko govorili, da se bitja brez ravni zavesti odločajo. Enoceličar se zgolj odziva na okolje in se ne odloča o svojem delovanju. Enako velja za mnoga druga bolj razvita bitja. Pri človeku pa govorimo o odločanju prav zaradi ravni zavesti, ki mu omogoča refleksijo o samem sebi. Na tej ravni s pomočjo govora vzpostavi odnos z nečim. Tudi o samem sebi. Ko se namreč odločamo, se odločamo o nečem. Tako je tudi zavest pri človeku o nečem. Življenjski pritisk seveda lahko vpliva na našo odločitev, ko o pritisku premislimo, v nasprotnem primeru bi se verjetno zgolj odzvali na življenjski pritisk, ki bi



bil najbolj optimalen za položaj. Potemtakem se nam zdi sporno govoriti o odločanju, ko obravnavamo občutja ali nezavedne procese v primeru Libetovih eksperimentov (občutki seveda posredno vplivajo na naše odločanje, a ko pride do te situacije, smo občutke že ozavestili in se premaknili iz nižje ravni duševnosti v zavest). Odločanje je bilo stvar dogovora med Libetom in bodočimi raziskovanci, preden se je eksperiment zgodil. Ker o odločanju govorimo na ravni zavesti, so na ravni interaktivnega družbenega sveta odločitve pomembne za naše delovanje. V tem okviru je tudi relevantno govoriti o (ne)avtonomiji delovanja.

(Ne)avtonomija delovanja, ki jo obravnavamo na ravni zavesti, je odvisna od kulturnega ali osebnega ozadja, medtem ko so občutki nepomembni za to raven, saj jih imajo tudi najpreprostejša bitja. Podobno lahko rečemo tudi glede Libetovega eksperimenta, saj je nezavedno procesiranje zagotovo zelo pomembno pri procesu niza motivacijskih dejavnikov za dejanje, a ta raven ni pomembna, ko govorimo o avtonomiji delovanja posameznika glede na njegovo osebno ali kulturno ozadje. V primeru duševnega bolnika je pomembno osebno ozadje, ki se odraža v duševni motnji, lahko pa gre tudi za kulturno ozadje. Tipičen primer iz fenomenoloških raziskav je v okviru teorije naravnega odločanja (Kordeš 2009). Raziskovalci znotraj te teorije pogosto razlagajo vedenje gasilcev, ki so v kritičnih situacijah storili dejanje, ki so ga raziskovalci označili kot posledico odločitve, medtem ko gasilec svojega dejanja ni doživel kot stvar odločitve, ampak je dogodek šele kasneje premislil in racionaliziral ter našel razloge za svoje dejanje. To, kaj je doživljal gasilec v kritični situaciji, je za kompatibilizem na zavestni ravni minorno, saj se je pred leti sam zavestno odločil, da bo šel med gasilce in se uril za prav take situacije. Odločitev je padla že zdavnaj. To, kar se je dogajalo v situaciji, seveda ni bila zavestna odločitev, saj je po našem mnenju zavestno odločitev ponotranjil. To ponotranjenje lahko vidimo kot premik zavestne odločitve v nezavedno skozi čas. Kritična situacija bi bila lahko usodna zanj ob daljšem zavestnem premisleku.

### **6.1.1 Deskriptivno vzorčenje izkustva**

Omenili smo že fenomenološko metodo zbiranja podatkov skozi drugoosebno raziskovanje, ki pa je za znanost dokaj sporna. Bolj prepričljiva metoda se zdi deskriptivno vzorčenje izkustva (DVI) (Hurlburt 2009), ki raziskuje kognitivne procese, med njimi tudi občutek svobodne volje in odločanje. Gre za metodo, ki poteka takole: subjekt vsakič, ko mu zazvoni naprava, ki jo nosi

s seboj, poskuša opisati svoje doživljanje v tem naključnem trenutku. Temu sledi pogovor med raziskovalcev in subjektom, iz katerega sledi fenomenološki dialog, o katerem smo že razpravljali. Začetnik DVI metode, Russell Hurlburt, je skupaj s sodelavci določil več kategorij, ki naj bi določale doživljanja (Kordeš 2009), na primer čutenje, samoopazovanje, notranji govor, nesimbolno razmišljanje itd. Slednje predstavlja nekakšno maskoto fenomenologije, saj gre za razmišljanje brez besed, slik ali drugih simbolov, s katerimi bi bila misel oblikovana. To kategorijo tudi Hurlburt v mnogih primerih povezuje s procesom odločanja ali vsaj nekakšnim tehtanjem med možnostmi. Čeprav DVI ni posvečen le procesu odločanja, ampak se ukvarja s paleto duševnih procesov človeka, nas resna fenomenološka raziskava glede odločanja še čaka.

Težava pri DVI-ju je, da ima posameznik paleto vzorcev doživetij, s katerimi se mora bolj ali manj sprijazniti. Večkrat namreč težko izrazimo kompleksno doživetje. Prav tako ima posameznik malo časa za vajo, da bi lahko sinhroniziral in primerjal svoja izkustva s ponujenimi kategorijami. DVI tudi ne spodbuja fenomenološke predpostavke, kjer se za raziskovanje izkustva sprašujemo »kako« in ne »zakaj«. Z drugimi besedami, ne ukvarja se s trenutkom oblikovanja izkustva. DVI definitivno ne prodre globoko v izkustvo, ampak se drži bolj površinskih, že znanih poti našega doživljanja. Kljub temu, da DVI ne sledi mnogim fenomenološkim napotkom, daje nepogrešljiv donos podatkov.

Ena izmed kategorij doživljanja je tudi svobodna volja. Kordeš (2009) je v svojih raziskavah v Sloveniji pogosto srečeval to kategorijo, ki jo je povzel prav po Hurlburtu. Skoraj vsi sogovorniki so imeli občutek svobodne volje pri odločitvah. Tu je treba opozoriti na možnost kulturne pogojenosti, saj bi v drugih kulturah, na primer azijskih, dobili drugačne rezultate. Še bolj očitna zadeva pa je opisovanje preteklosti, v kateri se le redko nanašamo na svobodno voljo. Ko govorimo o svoji preteklosti, se mnogokrat sklicujemo na pritisk okoliščin, ki so privedle do določene odločitve. V psihologiji se ta pojav imenuje »napaka v atribuciji«, kjer svobodno voljo pripisujemo odločitvam drugih, pretekle odločitve pa označimo kot neizbežne. Sami bi rekli, da je v obeh primerih avtonomija delovanja vpeta v kulturno okolje ali osebno ozadje, ki neznansko vplivata na občutek svobodne volje.

V luči kompatibilizma ne bomo trdili, da občutki niso pomembni pri odločanju. V fenomenologiji sogovorniki, subjekti, poročajo o občutku, da je »tako prav« ali o občutku, da gre za odločitev »na silo« ali »iz glave« (Kordeš 2009). Že v procesu odločanja naj bi se pojavil eden od teh občutkov in nakazal smer odločitve. Mnogokrat gre tudi za razliko med občutkom, »da je prav« in nekakšno vednostjo, »da je prav«. Občutek in vednost se v tem primeru razlikujeta tako, da slednje svoje priporočilo išče v argumentih. Na primer odločitev, da bomo začeli jesti več zelenjave in sadja, ker vemo, da je to zdravo, je razumska odločitev na podlagi vedenja. Pri občutku za odločitev pa gre za nekakšen celosten občutek, da je nekaj prav in je lahko tudi v nasprotju z razumskimi argumenti. »Primer je poročilo fanta, ki je v nekem trenutku 'spoznal', da z dotedanjo partnerko 'nista za skupaj'«(Kordeš 2009, 49). Ta uvid je pripeljal do dejanja, kjer sta se razšla. Fant temu dejanju ni pripisal predhodne odločitve.

Trdimo, da za obravnavo (ne)avtonomije delovanja in odločanja posameznika občutki niso pomembni, saj jih lahko opazujemo le na ravni telesa. Ko jih namreč ozavestimo, lahko dobijo razne konotacije zaradi naše sposobnosti interpretiranja. Takrat govorimo o odločanju. Občutki se tako na ravni zavesti subjektivizirajo in dobijo pomen glede na kulturna in osebna ozadja. Kompatibilizem prav zaradi tega ne vidi težave, da determinizem sobiva z avtonomnim delovanjem posameznika. Ko namreč govorimo o svobodi, je treba poleg determinističnih predpostavk na ravni telesa in fiziologije upoštevati tudi delovanje na zavestni ravni, kjer se vzpostavimo lastnosti, o katerih na nižjih ravneh ne moremo govoriti.

## **7 PODALJŠEK S FRANCISCOM VARELOM**

Francisco Varela, biolog, se je po pionirskem poskusu raziskovanja izkustva Heinza von Foersterja lotil še bolj natančnega in sistematičnega raziskovanja tovrstnega fenomena. Njegovo delo s sodelavcem Jonathanom Shearomom, naslovljeno *Pogled od znotraj* (The View From Within 1999), predstavlja uvod v nevrofenomenologijo. Od devetdesetih let naprej se nevrofenomenologija vztrajno prebija skozi številne kritike in nasprotja, ki so povzročila tudi nekakšno razdvajanje. Primer tega je prodornost raziskav Antonia Damasia, ki prav tako kot mnogi kognitivni nevroznanstveniki povezuje lokaliziranje dogodkov v možganih, obnašanje/vedenje in izkustvo. Fenomenologija je zaradi metode prvoosebnega raziskovanja

popolnoma spregledana v znanosti. Prvoosebno raziskovanje je raziskovanje, ki ne upošteva zunanega opazovalca, ki bi lahko potrdil rezultate dogajanja raziskovanca. V znanosti obstaja filter, ki predstavlja kriterij za potrditev dogajanj v duševnosti človeka. V nasprotnem primeru si človek lahko tudi izmišljuje ali fantazira o svojih kognitivnih procesih, pa tega ne bomo vedeli. Treba je vključiti neko oporno točko izven subjektivnih poročil, ki bi lahko ta poročila potrdili. Tudi Varelove ideje so daleč od jasnih procesov raziskovanja prvoosebnega gledišča, kaj šele od jasnih sklepov. Sami se bomo poskušali izogniti tovrstnim metodam, ker analiza prvoosebnih poročil mnogokrat trpi zaradi interpretacij, ki so stvar epistemologije.

Varela se pri svojem raziskovanju drži fenomenološke tradicije, ki raziskuje neovrgljivo izkustvo na zavestni ravni. Predmet raziskave je živo izkustvo. Na to izhodišče se nanaša znamenit Nagelov (1997) članek Kako je biti netopir (What is it like to be a bat?). Nobene možnosti ni, da bi odgovorili na to vprašanje, razen če smo netopirji. To bi bil odgovor klasičnega fenomenologa, pa tudi Thomasa Nagla. Sami bi trdili, da je to res le v primeru, ko ne upoštevamo zmožnosti človeka, ki si je postavil to vprašanje. Ta zmožnost je predstavljati si, da si netopir. Vsak otrok na primer fantazira, imitira in se poskuša obnašati kot mnoge druge živali. Zmožnost identifikacije z netopirjem ne teži k temu, da zares postanemo netopirji, ampak imitiramo njegovo obnašanje glede na svoje zmožnosti kot ljudje. Ko opazujemo netopirja, se lahko naučimo imitirati nekatere njegove gibe in glasove, ne moremo pa kot ljudje leteti in imeti kril. Vprašanje, kako je biti netopir, je pomembno za znanost prav zaradi značilnosti na zavestni ravni, iz kjer izhajajo tako vprašanje kot tudi pritrdilni odgovori. Tega vprašanja ne bi bilo, če si sami ne bi mogli predstavljati, da smo lahko netopirji. Zmožnost, da smo lahko postavili tovrstno vprašanje, je dokaz, da so nekateri konstrukti na ravni zavesti le posredno odvisni od nižjih ravni duševnosti človeka. Vprašanje na primer ni, ali smo lahko ljudje netopirji. Seveda ne moremo biti, ker nam manjka vse, kar ima netopir. Do tu je odgovor preprost. Zavestna raven pa nam omogoča prostor, da v okviru Naglovega vprašanja raziskujemo v kognitivnem družboslovju.

V fenomenologiji lahko najdemo mnoga odstopanja od začetnih smernic opazovanja zgolj iz prvoosebne perspektive. V tej luči so pravzaprav že od predsokratikov naprej razpravljali kot o fenomenalnosti. Fenomen je neki pojav, ki je nujno relacijski. Fenomen se nujno nanaša *na nekaj* in nikoli ne stoji sam zase. *Biti za*, in ne *biti sam*.

Težava raziskovanja izkustva v okviru klasičnih pristopov je, da ga ne moremo preprosto označiti kot nekaj. Ta fenomen je tak in tak. Je to ali ono. Kako je biti oseba v tem trenutku, je vprašanje izkustva, ki se pojavlja v duševnosti prav te osebe, ki ji je to vprašanje namenjeno. Tisti, ki je postavil vprašanje, lahko doživlja drugo osebo le preko sebe. Bolj nas zanima, *kako* se izkuša in ne *kaj* se izkuša. Merleau-Ponty (2012), fenomenolog telesa, pomembno sklene, da gledanje stvari takih, kot so, pomeni iti nazaj v svet pred znanjem.

Fenomenološki raziskovalec naj bi se zavedal dejstva, da opazovanje zunanjega fenomena spremeni prav ta opazovani fenomen. Ta težava izhaja iz izhodiščnega vprašanja, *kako* gledati na predmete raziskave. To je tudi razlog, zakaj nekateri zavračajo empirične fenomenološke raziskave, češ da je katerakoli introspekcija določenih zavestnih stanj tudi sama zavestno stanje (na primer Searle 1992). Na podlagi te izjave bi se moral Searle vzdržati vseh zavestnih stanj, kar bi bilo pogubno, zato sam tega tudi ne počne. Seveda opazovanje fenomenov spremeni fenomen, ampak tu ne gre za bistveno spremembo. Tudi v drugih znanostih ni drugače. V kvantni fiziki so raziskovalci prisiljeni oblikovati učinek opazovanega v samem procesu opazovanja. V procesu opazovanja se ne morejo izogniti vplivu opazovalca. To, kar opazujemo, je nedavno dogajanje, ki je že postalo preteklost. Raziskovanje poteka tako, da brskamo po spominu.

Tako Varela kot tudi Husserl (če zanemarimo Husserlovo idejo o transcendenci) sta se zavedala dejstva, da so rezultati in verodostojnost raziskovanja odvisni od načina opazovanja. Veščina opazovanja, ki omogoča pridobivanje podatkov o izkustvu, je pomembna, kot je to pomembno v drugih vejah znanosti. Ker vemo, da se gibljemo na dovolj majavih tleh v primerjavi s trdini znanostmi, česar se je zavedal tudi Varela, je želel upoštevati predmoderno metodo opazovanja izkustva. Ni spregledal prakse večine opazovanja kot pomembne metode raziskovanja v starodavni budistični tehniki meditacije, ki razvija človekovo opazovanje svojega izkustva. Ena od njih je Vipassana, ki se posveča trenutnim občutkom na koži celotnega telesa meditatorja. V trenutku zaznave meditator zgolj opazuje določen občutek in poskuša nereagirati. Gre torej za prvoosebno raziskovanje dogajanja na lastnem telesu. Nadalje Vipassana spodbuja tudi opazovanje čustev v samem sebi, ki jih skušamo zgolj opazovati, torej napraviti distanco do njih. Kakorkoli, treba je opozoriti na nekaj težav. Sami bi rekli, da ne gre za raziskovanje, ampak za

opazovanje. Raziskovanje namreč v znanosti ni potrditev svojih dogajanj. Vipassana sicer teži k opazovanju izkustva »tukaj in zdaj«, a ta »tukaj in zdaj« se ob opisu ali razlagi sprevrže v spomin. Zato »tukaj in zdaj« v znanstveni ali kakršnikoli drugi razlagi ne more obstajati, zato ga Vipassana smatra kot kontinuum sprememb ali toka. »Tukaj in zdaj« ni statičen dogodek, ki se je zgodil, ampak je večna sprememba. »Tukaj in zdaj« se ne more ukalupiti, kot to naredimo z opisom ali razlago s pomočjo jezika. Torej, ko se opazovanje dogaja, to pomeni, da gre za edinstven dogodek, ki se ne bo nikoli več zgodil, in to v najbolj subtilnih terminih. Opis izkustva iz tega vidika sploh ni pomemben, saj se ne bo več nanašal na nobeno prihodnje izkustvo. Iz opazovanega izkustva se ne moremo nič naučiti. Tu pridemo do paradoksa, ki ne zahteva razreševanja. Vipassana je neuporabna v neposrednih terminih, kljub temu da nam posredno pomaga v mnogih vidikih življenja. Cilj Vipassane je videti stvari take, kot so. Pri fenomenologiji gre za podobno zgodbo. »Fenomenologija kot veda o fenomenih je veda o tistem, kar je moč videti. Neposredno videti, se pravi uvideti ali uzreti.« (Hribar 1993, 9). Stari Grki so namreč stvarjem, ki so se kazale same od sebe, rekli *phainomena* – od tod tudi rojstvo fenomenologije. Hribar je uvidel podobnost fenomenološkega mišljenja in meditacijske tehnike, ko zahteva od nas zbranost, umirjenost, določen odmik od vsakdanjih skrbi in distance do velikih zgodovinskih interesov.

Izkustvo v času prakticiranja omenjene meditacije je nekaj drugega kot izkustvo, ki nam ga posreduje spomin. Spomin je v fenomenološkem raziskovanju pomembno orodje, ki nam pomaga živo izkustvo artikulirati. Spomin je torej posrednik, ki omogoča znanstveno raziskovanje. Ali je torej v fenomenologiji upravičeno govoriti o prvoosebni raziskavi? Ker gre za razliko med opazovanjem živega izkustva in prenašanjem tega izkustva skozi spomin, je fenomenologija znanstveno neuporabna. Pravzaprav tudi spomin ni neka trdna oporna točka, saj se čez čas tudi sam spreminja. V klasično znanstvenem smislu je raziskovanje nujno povezano z interpretacijo dogajanja in opazovanja, katerega del je tudi spomin. Kaj in kako je sestavljen spomin? To vprašanje presega meje tega dela, zato ponazorimo samo njegovo kompleksnost:

Z retencijami se spominjamo preteklih dogodkov. Ta zmožnost je posledica verige interakcij na ravni telesa. Po našem mišljenju gre za konstrukcijo, ki se vzpostavlja med dražljajem iz okolja (v naših čutih), fokusiranjem na dogodek (pozornost), stimulacijo nevronske omrežje (podobnih dogodkov, pojmovnih jezikovnih opredelitev) in ustvarjanjem outputov v obliki delovanja (v našem primeru spominjanja na

dogodek). Imamo iluzijo, da se pomnjenje dogaja 'tukaj in zdaj', v sedanosti. Vendar gre v resnici za bližjo preteklost. Kar koli mislimo, je v tistem trenutku že preteklost (Tomc 2011, 91).

Čudimo se torej, zakaj klasični fenomenologi, ki upoštevajo spomin, izključujejo okolje, ki ves čas vpliva na spomin. Spomin ni nekakšna izolirana, subjektivna stvar posameznika, ki mu omogoča raziskovanje brez interaktivnega sveta. Podobno opazko lahko apliciramo tudi na Libeta, ki je zanemaril spomin, ko je spregledal že dogovorjeno avtonomno odločitev raziskovancev, da bodo sodelovali v eksperimentu. Kakorkoli, če je fenomenologom v Stari Grčiji uspelo opazovati neposredno, bi to pomenilo, da ni bilo posrednika, kot je spomin. V tem trenutku Hribarjeva fenomenologija postane nekakšna tiha znanost, ki nima kaj povedati o opazovanem, saj bi z govorom, kot posrednikom med opazovanim in njegovo razlago (v katero bi se moral vrniti tudi spomin), popačili neposredno opazovano. Tako kot v interaktivnem svetu ne obstaja popolna svoboda, tudi neposredno opazovani fenomen, očiščen vse navlake posrednih orodij, ki pripomore, da bi fenomen ozavestili, ne obstaja v interaktivnem svetu.

Opazovanje izkustva je prav tako izkustvo. Introspekcija torej spremeni opazovano izkustvo oziroma je sama izkustvo. To seveda ni presenetljivo na drugih področjih raziskovanja, kjer je prepad med opazovalcem in opazovanim očitno. Pri fenomenologiji nam lahko njena metoda prekrije tako očitno dejstvo. To, kar naj bi delala sistematična fenomenologija z zbiranjem podatkov s prvoosebno perspektivo, je na neki način naredila in še vedno dela psihologija. Nekateri raziskovalci zato ne vidijo potrebe po neki novi znanosti, kot je fenomenologija. Jasno more biti, da je empirična fenomenologija, kot to dela metoda DVI in Varele, drugačna od fenomenologije, ki jo je predlagal Husserl in na katero namiguje tudi Hribar. Husserl je namreč želel preseči empirijo, ki so jo predlagale druge, trdne znanosti. Po našem mnenju je ni presegel, ampak končal v misticizmu, kjer je raziskovanje obrobna stvar. V svoji epistemološki raziskavi je Husserl opozoril na nekonsistentnost psihologije, ki v svojih raziskavah uporablja zakone logike, v tem istem trenutku pa poskuša te iste zakone upravičiti z naravo človeških psihičnih stanj. Kako je torej možno raziskovati neki koncept, ko je v istem trenutku ta koncept tudi orodje raziskovanja? Husserlova misel se je v toku časa spreminjala. Tako je v svojih začetnih delih, kot so Logične raziskave (1991), pisal o fenomenologiji kot o deskriptivni psihologiji, ki jo je enačil tudi z empirično fenomenologijo. Tovrstna fenomenologija je nekaj drugega od transcendentalne

fenomenologije, o kateri razglablja v svoji poznejših letih, ko se je po našem mnenju tudi sam znašel med tistimi, ki so bili nekonsistentni v psihologiji.

Vrsta metod za raziskovanje izkustva je relevantna, a ni zaključena. Varela je med drugim predlagal raziskovanje prvoosebne perspektive v dobesednem smislu. Če želimo raziskovati izkustvo, ki nam jo omogoča substanca LSD (polsintetični psihadelik), ni dovolj dialog, v katerem opis učinkov te droge dobimo od uživalca. Raziskovalec more sam poskusiti LSD, da bi imel tudi sam tovrstno izkušnjo. Tak pristop združi raziskovalca in raziskovano. V tem primeru tu ne gre le za dejanje enkratnega uživanja učinkov droge. LSD je del kulturnega vala, ki nosi s seboj tudi življenjski stil, ki bi ga raziskovalec moral (za)živeti. Ta intimna raziskava spominja na sociološko metodo raziskovanja z udeležbo, čeprav je bila v sodobni znanosti zavržena zaradi težave naknadne objektivizacije evaluacije. Argument ne zdrži. Tovrstne intimne raziskave kažejo, da se prvoosebni podatki prelevijo v splošne smernice, ki transcendirajo osebne značilnosti izkustva (Kordeš 2013).

Kaj ponuja Varela pri raziskovanju izkustva? Ena od metod je fenomenološka redukcija (Varela in Shear, 1999). V okviru redukcijskega pristopa lahko dodamo tehniko gledanja, ki smo jo sicer razlagali s pomočjo meditacijske tehnike. Poglejmo si to z drugega zornega kota. Bistvo redukcijskega pristopa je preusmeritev pozornosti iz navade gledanja misli ali razmišljanja v smer, kjer se misli šele porodijo in prihajajo na plano. To si lahko predstavljamo z dviganjem mehurčkov v steklenici gazirane vode, ki se dvigajo, ko jo pretresemo. Navada opazovanja je v tem primeru opazovanje mehurčkov, ki potujejo navzgor, medtem ko redukcija želi preusmeriti pozornost na točko, kjer se mehurčki šele oblikujejo. Tovrstna pozornost redukcije naj bi kultivirala refleksijo na točki, kjer se oblikujejo nove (z)možnosti znotraj navade opazovanja. Tudi v tem trenutku, ko beremo, lahko opazujemo samodejno navado, ki oblikuje definicijo o tem, kaj pomeni redukcijski pristop, ki ga opisujemo. Tok misli, ki teče in oblikuje predstavo, je navada razmišljanja. Redukcijski pristop, podobno kot Husserlov epoche, postavlja navade razmišljanja in njegove outpute v oklepaj. Redukcija naj bi tako prodrla globlje v izkušnjo. Za nas redukcijski pristop pomeni neprestano preizpraševanje že/še (ne)znanega ali nam samoumevnega. Ko na primer gledamo s hriba v dolino, se moramo vprašati, zakaj gledamo ravno v dolino, zakaj ne v oblake. Tako lahko preusmerimo pozornost v oblake. Ko pa



preusmerimo pozornost na oblake, ponovno pride do redukcije in se vprašamo, zakaj v oblake, zakaj ne v najbližje drevo in tako naprej v neskončnost. Tako se ne ukvarjamo z objektom, ki ga gledamo, ampak s svojo neprestano preusmeritvijo pozornosti. V okvirih meditacije ali, ko na vrhu hriba naključno gledamo okrog sebe, je redukcijska metoda lahko dokaj nepraktična. Ko na primer gledamo v ponev, v kateri kuhamo zelenjavo, bi se po redukcijskem postopku morali vprašati, zakaj gledamo v zelenjavo, zakaj ne v korito, polno umazane posode. To vprašanje bi bilo usodno za zelenjavo, saj bi se lahko zažgala in bi bilo kosilo neokusno. Usodno bi bilo lahko tudi v kritičnih situacijah, ko bi na primer gasilec svojo pozornost preusmerjal brez cilja, kaj bo naredil v naslednjem trenutku. Sami bi rekli, da je redukcijski pristop podoben meditaciji, ki ima lahko pozitivne učinke na nas. Vse pa je odvisno od nas, ki situacije ovrednotimo in vidimo smisel v njih, kar je konstrukt, ki je vpet v zemljevid sveta posameznika.

Ker se redukcijski pristop namerno izmika razlagam opazovanega, se lahko upravičeno vprašamo, ali gre znanstveno relevantno metodo, ki jo ponuja Varela. Varela s sodelavci opozarja, da pri redukcijskem pristopu ne gre za nereflektirano in nekritično stanje. Želi le ostati svoboden navade toka misli, ki se dogaja. Gre za nekakšno prerrefleksijo, ki ustvari oddih od že znanega, samodejnega pristopa, ki sicer deluje tako, da se niti ne zaveda, kako in zakaj ustvarja določen tok misli, niti se ne zaveda o pomanjkanju te zavesti. Ta pristop se nanaša na fenomenološko nujo o raziskovanju z vprašanjem »kako« in ne »zakaj« in je temelj tudi meditacijske tehnike Vipassana, katere slogan pravi, da je potrebno videti izkustvo »tako, kot je« in ne tako, »kot si ga želimo videti«. Brez vaje pa se po Vareli tovrsten pristop ne more utrditi. Opazovanje na podlagi navade se zdi prej nereflektiran kot redukcijski pristop, ki se tudi pomembno razlikuje. Pri slednjem se mora posameznik uriti v tej novi veščini, da lahko s časoma globlje prodre v sistematično raziskovanje izkustva. Za Varelo je to tudi edini način, da bi se resno lotili raziskovanja izkustva.

Na tem mestu se pojavlja kopica preglavic. Da bi nekdo raziskoval izkustvo, mora biti dokaj izklesan mojster redukcijskega pristopa, sami pa kot zunanji raziskovalci ne moremo vedeti, do kakšne mere in kdaj je posameznik več redukcijskega pristopa, da bi lahko zbiral relevantne podatke o svojem izkustvu. Še več, ne obstaja nobena lestvica izurjenosti v redukciji, kjer bi jasno oznanili prehod iz refleksije v prerrefleksijo. Mnogi vlečejo vzporednice z ljudmi, ki

prakticirajo meditacijo, ki je za las podobna fenomenološki raziskavi po Vareli. V teh krogih se posamezniki delijo na novince in starejše meditatorje. Kdo je na tem, da poišče izjeme? Dvomimo, da bi pri tem pomagala zgolj DVI metoda skupaj s Hulbertom na čelu. Nekakšna kombinacija intenzivnega treninga prepoznavanja in kategoriziranja svojih izkustev ter izklesane metode drugoosebnega pristopa (intervjuja po Petitmenginovi) bi bila najbližja rešitev ugotavljanja posameznikove stopnje zrelosti za opisovanje svojih doživljanj. Taka mešanica metode nas lahko še čaka v prihodnosti, čeprav sami v tem trenutku težimo k bolj preprosti rešitvi, kjer bi Vareline ideje za zdaj ostale pred pragom znanstvenih razlag.

Kaj pa izkustvo svobode? Po Vareli je svoboda na primer izmikanje navadi toka mišljenja. Svobodni smo, ko kontinuirano usmerjamo pozornost. Svobodni smo na primer, ko se izmikamo razlagi svojega izkustva. Sklepamo, da Varela v razlagi vidi nekakšno ječo, v katero se ujame posameznik, če se loti razlage svojega izkustva. Po njegovem mnenju o svobodi torej ne bi mogli govoriti. Kaj ni prišlo do svobodne odločitve, ko smo se odločili, da se bomo izmikali razlagi? Menimo, da je šlo za zavestno odločitev. Praksa izmikanja razlagi ni prišla iz notranje potrebe po svobodi, ampak prej za prakticiranje določene tehnike, ki je konstrukt v interaktivnem svetu. Varela na primer izhaja iz budističnih tehnik. Odločitev o tej praksi se je torej oblikovala v določenem kontekstu, v določenem kulturnem ozadju, ki ga je Varela sprejel. Veščina opazovanja, ki nam šele omogoča svobodo, je prej subjektivna interpretacija svobode. Preden se posameznik odloči, da bo vadil tehniko, ima svojo določeno avtonomijo, kjer se odloča glede na svoje osebne želje in družbene normative. Ker tehnika usmerjanja pozornosti te ne želi usmerjati na podlagi zavesti, o avtonomiji delovanja in odločitvi tudi ne moremo govoriti. Ko namreč usmerjamo pozornost v okviru redukcijskega pristopa, ni nikakršnega zanimanja za smer, nikakršne namere, kam bomo preusmerili pozornost, ampak se vse dogaja po nekakšnem naključju. V vsakdanjem življenju sicer to počnemo ves čas. Delujemo in usmerjamo pozornost, ne da bi se tega zavedali. Tu ne gre za odločitve ali avtonomijo delovanja, kvečjemu se odzivamo na primer glede na občutke ali nas vodi instiktivni nagon. Če se odzivamo glede na občutke, bi bilo sporno reči, da smo zaradi tega svobodni. V ospredju res ni zavest, ki omogoča, da svoja dejanja vidimo kot svoja (avtorji dejanj), zato je o avtonomiji delovanja nemogoče govoriti. Odzovemo se lahko na primer glede na paleto naučenih vzorcev obnašanj, ko v trenutku odziva ni mesta za avtonomijo, ki zahteva določen čas.

## 7.1 Kompatibilistični prispevek k neurofenomenologiji

Varela je na podlagi Husserlovih smernic zavil v slepo ulico, iz katere fenomenologija ne vidi izhoda. Čeprav je Varela pomoč za fenomenološko raziskovanje iskal tudi pri nevroznanosti, ta zavrača mnoge fenomenološke predpostavke, ki stavijo na prvoosebno raziskovanje. Nevroznanost lahko na podlagi svojih metod raziskovanja upravičeno zavrne prvoosebno raziskovanje in tudi redukcijski pristop, ki ju promovira Varela. Kaj bi po našem mnenju lahko prispeval Libet, kot nevroznanstvenik, k Varelinem raziskovanju kognitivnih procesov? Menimo, da malo. Če človekovo vedenje ali izkustvo raziskujemo iz mikro točke, ki nam jo ponuja nevrologija, torej na ravni elektro-kemičnih signalov, si težko predstavljamo, kako bi ta razlaga zadovoljivo razložila na primer prvoosebno izkušnjo osebe, saj je sama ne bo zaznala. Redukcionisti menijo, da nižje ravni razlagajo višje, na primer v našem primeru na fiziološki ravni. Razlage na ravni možganov, kot je to na primer storil Libet, ne vsebujejo prvoosebne izkušnje kot poseben fenomen, ki je bistven, da bi razložili določeno izkušnjo. Nevrolog se s tem tudi ne ukvarja na ravni osebe, ki ima raven zavesti, ampak na nižjih ravneh, zato fenomenolog, ki ga zanima oseba kot konstrukt na ravni zavesti, ki se zraven izmika socialnemu ozadju, niti nima stika. Predstavljajmo si, da izkustvo zapišemo z matematičnimi simboli, ki jih naštudiramo in zaključimo s popolnim razumevanjem matematičnega zapisa, ki se nanaša na izkustvo. Izkustvo torej obstaja in v sebi že vsebuje vse znanje o sebi, ki ga izrazimo v mnogih jezikih, tudi matematičnem. Če svoje izkustvo izrazimo s pomočjo čustev in trdimo, da ta nimajo nikakršne povezave z našim izkustvenim stanjem, potem lahko trdimo, da tudi okolje okrog nas ne obstaja. Kljub taki tezi ostaja dejstvo, da interaktivni svet na ravni zavesti oblikuje tako jezik kot osebo.

Sami bi Varelinemu programu neurofenomenologije dodali porcijo heterofenomenologije, ki opozarja, da je prvoosebna izkušnja dobesedno del sestavljena iz zunanjega sveta, tretje osebe (Dennett 1991). To je tudi pomemben člen za razlago avtonomije človekovega delovanja. Tu zanemarjamo možnost čistega prvoosebnega pogleda, ki jo obljublja Vipassana, saj v njej ni niti možnosti niti interesa po prvoosebni razlagi (le v metaforah). Heterofenomenologija, kot jo poimenuje Daniel Dennett (1991), ne vidi razlike med zavestjo in med tem, kaj mi mislimo o zavesti. Če bi radi razumeli sebe, moramo to storiti skozi tretjo osebo, ker je prvoosebna izkušnja

oblikovana od zunaj. Avtoritativnost, kot jo najdemo v kartezijanstvu, je tako razveljavljena. Peter Carruther (Aydin 2015) zanika tudi avtoritativno introspekcijo, saj vsako miselno stanje temelji na senzornih informacijah. Potemtakem ne obstajajo razlike med našim znanjem, ki ga ustvarjamo v miselnem procesu in miselnem procesu drugih ljudi. Obe stališči poudarjata pomembnost okolice za vzpostavitev znanja. Poleg tega, da oba zanikata realno razliko med notranjostjo in zunanostjo, zanju ne obstaja niti opisna razlika.

Sami vidimo most med prvoosebno in tretjeosebno perspektivo v vključevanju konstruktov, ki so značilni samo za zavestno raven. To je na primer jezik, ki omogoča komunikacijo in odnos, ki ustvarja družbo v najširšem smislu. Heterofenomenologija z Dennettom se loti stvari podobno in zadevo razširi tudi na nižje ravni človekove duševnosti. Prvoosebno poročilo postavi pred štiri poti procesiranja. Prvoosebno izkušnjo je treba postaviti v oklepaj, če gre za: dobesedno resnico, metaforično resnico, resnico glede na interpretacijo in sistematično popravljanje napačnega, kar je treba še razložiti. Dobesedna resnica bi bila resnica, ki si jo deli večina od nas, na primer, ko zaznavamo modro bravo, se vsi strinjamo, da je to res modra. Če gre za metaforično resnico, potem je to lahko doživetje v meditacijski tehniki, ki jo izrazimo na svojstven način in lahko pomeni mnogo stvari za tretjo osebo. Interpretacija je povezana s stališčem osebe, ki je vpeta v kulturni svet, zato poznamo več interpretacij istega fenomena v svetu. Primer sistematičnega popravljanja bi bila na primer nevrofenomenologija, ki potrebuje reformo na normativni ravni. Prvoosebna perspektiva ni omejena zgolj na govorno/miselno poročilo. Upošteva tudi vedenjske, čustvene, hormonske in druge fizične reakcije, ki so objektivno opazne. Vsi smo polni miselnih dogodkov, zvokov, vonjev itd. in zaradi njih verjamemo, da obstajamo v svojem toku zavesti. To je tisto, kar določa vprašanje, kako-je-bití ta subjekt. To bi lahko po Wegnerju označili kot iluzijo, ki je uporabna, da bi se v svetu lahko orientirali. To je tudi raven zavesti, ki je značilna samo za človeka. Če se namreč neko izkustvo pojavi, ne da bi sami vedeli zanj in o tem ne moremo poročati (na primer električni signali v možganih), potem je informacija o tem izkustvu nedostopna (razen s pomočjo tehnologije). Heterofenomenologija skuša zajeti vsako zavestno izkustvo. Lahko tudi dvomimo o relevantni interpretaciji nekaterih vedenjskih vzorcev posameznika, ki jih niti sam ne opazi. Če bi v okviru drugoosebne dialoga raziskovalec – asistent opomnil posameznika na nekatere subtilne reakcije, ki se jih posameznik ne zaveda, obstaja možnost za preusmeritev in zavestno poglobljanje v njih. Sami vidimo kompleksno

prepletenost notranjega in zunanjega sveta oz. vzajemnost prvoosebne izkušnje in zunanjih družbenih pomagal, kjer glavno vlogo igra jezik. Vzajemnost, ki jo znanstveno seciramo, je kompleksna prav zaradi kompleksnosti duševnosti, ki jo reduciramo na raven mišljenja. Strinjamo se z Dennettom, da v golobjih delih prepada ne obstaja niti opisna razlika med notranjostjo in zunanostjo in je zgodba le stvar mišljenja, a je to orodje nepogrešljivo, da bi o njem sploh razpravljali.

## **8 (NE)AVTONOMNOST DELOVANJA NA ZAVESTNI RAVNI**

V tem poglavju bomo svobodno voljo in odločanje umestili v okvir, ki se nam zdi relevanten za razpravo o avtonomiji delovanja na zavestni ravni.

Ko torej obravnavamo svobodno voljo iz prvoosebne perspektive, pride do razhajanja med Libetovo svobodno voljo in svobodno voljo na zavestni ravni, kjer je ocena avtonomije delovanja edina smiselna. »Avtonomnost ali neavtonomnost nekega delovanja ni funkcija bottom up procesov, v katerih gnezdi, ampak samih blokad na ravni zavestnega delovanja« (Tomc 2011, 283). Tu gre za razširjen fenomenološki pogled, kjer so pomembne zavestna raven in njene značilnosti, s katerimi se ukvarjamo. »Ko razmišljamo o (ne)avtonomnosti našega zavestnega delovanja, je relevantno le vprašanje, ali obstajajo na emergentni ravni opazovanja, torej v zavestnih odnosih posameznika v skupnosti, dejavniki, ki inhibirajo avtonomno odločanje za delovanje« (prav tam). To, kar predstavlja tu bottom-up proces, je proces, ki izvira iz kemijskih reakcij v telesu do bioloških avtomatizmov, preko nezavednih procesov do zavestne kognicije. Če se sprašujemo po stopnji avtonomije zavestnega delovanja, odgovor dobimo na zavestni ravni. Lahko vidimo, da zavestna raven gnezdi in je pogojena z nezavedno ravno in še nižje z biološkimi avtomatizmi, kar je Libet tudi dejansko dokazal s svojo raziskavo. Vsekakor pa ni raziskoval avtonomnega delovanja na zavestni ravni, niti ne svobodne volje človeka v makrokozmosu. Da bi raziskovali (ne)avtonomnost delovanja na zavestni ravni, morata obstajati predpostavka in dejanska zmožnost bitja, da se zaveda svojega delovanja. To je evolucija človeku omogočila. Libet je torej svobodno voljo razumel v kontekstih, kjer ni jasne ločnice med zavestjo in nezavednim.

Dennett D. (Tomc 2011) na primer ugotavlja, da zavest ni locirana nekje v možganih, ampak je trenutek, »ko reprezentacije presežejo nek aktivacijski prag v asociacijskem predelu možganskega korteksa«. Christof Koch vidi zavest podobno: »Recimo, da hodiš vzdolž parka in opazuješ hiše na eni strani, dokler mimo ne prileti ptica. Takrat retina sproži impulz po optičnem živcu, ta potuje skozi talamus, od tam gre v predele za čutno procesiranje v korteksu, nato pa še v primarno vizualno skorjo v zatilnem predelu. Ves ta čas se ptice ne zavedamo, saj možgani procesirajo informacijo na nezavedni ravni« (Tomc 2011, 282). Do zavesti pa pride, ko trčita koalicija nevronov povezanih s ptico in koalicija nevronov povezanih s hišami, kjer lahko zmaga le ena od njiju. Obe koaliciji namreč vsaka na svojo stran vlečeta predele možganov, odgovornih za vizualno obdelavo. Tisti, ki to uspe, zmaga, kar pomeni, da se ne zavedamo več hiš, ampak ptice.

Temeljna napaka, ki jo očitamo Libetu, je, da kljub pravilni ugotovitvi, da zavest gnezdi v nezavednem, zavestne ravni ni vzel kot ravni s svojimi značilnostmi. Še večja napaka pa je, da omenjeno ugotovitev apliciramo na kontekst svobodne volje. Ker Libet ni upošteval zavestne ravni kot ravni s svojimi lastnimi karakteristikami, ki so drugačne od nezavednih procesov, je značilnosti nezavednega in zavesti spravil v isti koš. V njegovi teoriji se tako značilnosti nezavednega in zavesti premešajo, kjer vlogo sodnika prevzamejo nezavedni procesi. To je tudi pričakovano, saj nižje in višje ravni resnično delujejo v tej smeri, a je to le del zgodbe. Če zdaj upoštevamo zavestno raven, ki ima svoje zakonitosti, bi bila svobodna volja popolnoma združljiva z nezavednimi procesi na nižji ravni, ki je ne upravljamo po mili volji. Z (ne)avtonomnostjo se moramo ukvarjati na ravni skupnosti, ki ima svoje značilnosti. S skupnostjo mislimo na razmerje med kognicijo in kulturnim ozadjem v posamezniku. Svet je sicer »agregacija različnih bottom up (kontingenčnih) in top down (zakonitih) delovanj, ko pa razmišljamo o avtonomiji osebe, nas zanima le interakcija med posameznikom in kulturnim ozadjem skupnosti« (Tomc 2011, 281). Da bi kaj povedali o našem avtonomnem delovanju, sploh ni pomembno, kaj se dogaja v nezavednem.

Iz vsakdanjega življenja lahko ugotovimo, da preteklo izkustvo mnogokrat sicer pogojuje naše prihodnje delovanje, a imamo tudi mnogokrat več izbire za prihodnost, kot nam to ponuja preteklost. Ker je avtonomija našega delovanja odvisna od osebnega (na primer versko

prepričanje ali otroška domišljija, ko nimamo razvite zavestne ravni kognicije) ali kulturnega ozadja (na primer totalitaren režim v določeni družbi ali totalne institucije, ki pogojujejo naše delovanje) (Tomc 2007), je edino smiselno govoriti o stopnji svobode, ki jo imamo in je torej relativna. Tako lahko zagovarjamo paradoks, da svobodna volja obstaja v določenosti in obratno, ko v določenosti, na zavestni ravni, najdemo avtonomijo.

Navežimo se na ugotovitev o svobodni volji na zavestni ravni na primeru osebnega ozadja. Gre za teorijo povratnih odzivov, ki so glavno orožje kompatibilistov za sožitje determinizma in svobodne volje. Primeri iz črne kronike, na podlagi naslovov člankov, ko je sin ubil svojega očeta s sekiro, nakazuje omenjeno teorijo.

Sodišče je presodilo, da je bil obtoženi v času dejanja trezen in prišteven, psihiater je ocenil, da obtoženi ne kaže znakov duševne motenosti ali bolezni, zato je bil spoznan za krivega in obsojen na najvišjo kazen. Skozi naslove pa se zrcali drama, v kateri najprej občutimo ogorčenje nad okrutnim umorom, toda spoznavamo tudi življenje na robu dna, beremo o poniževanju in zapostavljanju, porajajo se nam dvomi o duševni prištevnosti ... Ker je dejanje storil po lastni svobodni volji, je kriv in zasluži kazen. Toda, v kolikšni meri je on sam zares odgovoren za to, kar je postal? V kolikšni meri je žrtev okoliščin in ali je zares gotovo, da ne gre za bolezensko moteno osebo, ki jih obravnavamo drugače, tako kot obravnavamo drugače živali in majhne otroke? Spoznanja o vzročni zgodovini, ki je oblikovala osebo, lahko vpliva na našo presojo o njeni moralni odgovornosti, celo v primeru najhujših zločinov. Več ko izvemo o vzročnih dejavnikih izven nadzora osebe, manj smo moralistični (Šuster 2007, 115).

V teh tragičnih primerih sodišče preverja osebno ozadje, tj. duševno bolezen, ki odločilno vpliva na delovanje te osebe. Hume (Šuster 2007) cilja v podobno smer. Resnica determinizma je zanj celo pogoj za svobodno voljo. Nujnost namreč ne ogroža svobodne volje, saj svoboda ne pomeni, da vzročnost ne obstaja. Pomembno je, kako vidimo svobodo in kaj z njo počnemo. Hume jo postavlja na raven celostne osebe, kjer lahko zato kompatibilizem tudi preživi. »Svoboda nam torej pomeni zgolj moč delovanja in nedelovanja v skladu z odločitvami volje, tj. če se odločimo za počivanje, potem počivamo; če se odločimo za gibanje, lahko storimo tudi to. Na splošno priznamo, da ta hipotetična svoboda pripada vsakomur, če le ni uklenjen ujetnik« (Hume v Šuster 2007, 63).

Vklenjen ujetnik je zaprt v totalni instituciji, ki dodobra zniža stopnjo avtonomnega delovanja posameznika. Znotraj totalnih institucij pa je posameznikom dovoljena in dodeljena določena avtonomija.

## 9 SKLEP

V pričujočem delu smo poskušali potrditi in zavrniti nekaj hipotez. Prvič, Benjamin Libet ni raziskoval svobodne volje, kot jo je sam prikazal, tj. na ravni celotne duševnosti človeka. Libet je po našem mnenju dokazal (le), da zavestna odločitev gnezdi v nezavednih procesih naše duševnosti, pri tem pa ni upošteval lastnosti in konstruktov na zavestni ravni. To smo v prvem delu pokazali teoretsko s predrugačenjem pojma svobodne volje s pomočjo antropološke misli Plessnerja in uporabo pojma avtonomije delovanja za prikaz svobode, kot jo pozna bitje z zavestjo. Drugič, na podlagi ugotovitve njegove determiniranosti svojega delovanja in izničenja svobodne volje smo pokazali obstoj nedoločenosti v določenosti s pomočjo kompatibilizma. Zagovor kompatibilizma svobodne volje in determinizma se vleče skozi celotno delo, s poudarkom na zadnjem poglavju. V drugem delu smo pokazali, s čim se fenomenologija pravzaprav ukvarja in znato mnogih interpretacij fenomenološkega predmeta raziskovanja. Priznamo lahko, da je fenomenološka metoda nestabilna, njeni rezultati pa so izmuzljivi. Zato smo Husserlovo fenomenologijo podkrepili z novejšimi dognanji iz družboslovja in nevroznanosti. Gre za delen prikaz zelo obetavnih idej v raziskovanju človekove duševnosti. Tretjič, avtonomijo delovanja smatramo kot relacijski pojem. To pomeni, da smo v ospredje postavili interaktivni svet človeka. Ker smo izhajali iz fenomenološkega pristopa, smo vzeli primere iz fenomenološkega raziskovanja odločanja, ki, kljub njeni heterogenosti, prikazujejo naše razumevanje avtonomije delovanja. Četrto, kritično smo obravnavali program neurofenomenologije, ki je po našem mnenju prekratka za resno znanstveno raziskovanje, saj svoje temelji vidi v transcendentalni fenomenologiji. Petič, razprava o avtonomnosti delovanja je pokazala relevantno mesto svobode, ki nujno zahteva osebno in/ali kulturno ozadje posameznika, da bi lahko avtonomnost delovanja merili.

Svoboda pri Libetu je izenačena z zavestno voljo, saj na tej ravni vemo, da smo mi mi. Sami trdimo, da je o svobodi smiselno razglabljati le na tej ravni, saj na nižjih ravneh duševnosti



svobode res ni. Svoboda pri fenomenologiji pa teži k popolni svobodi, ki za nas sicer lahko obstaja, a ta ne bo nikoli predmet raziskovanja v znanosti. Kot kompatibilisti zagovarjamo, da je treba determinističnim predpostavkam dodati tudi ravni duševnosti, ki so značilne samo za človeka, tj. zavest in samozavedanje. Nevroznanosti ta raven v večji meri ne zanima, fenomenologija pa se spreneveda, češ da ji bo nekoč uspelo razumeti ali opisati človeka kot popolno svobodnega.

Avtonomija delovanja omogoča zavestno odločanje. Naša avtonomnost delovanja in odločanja je odvisna od preprek na ravni zavesti, na primer družba, ki s svojimi zakoni in določeno stopnjo represije preprečuje gibanje v prostoru ali zakon o prepovedi kajenja v zaprtih javnih prostorih, ki se tiče avtonomije delovanja osebe. Odločanje je vpeto v interaktivni svet. Odločimo se glede na izbor, ki je zunaj nas. Odločimo se na vpis na fakulteto, ki obstaja v svetu, ne moremo pa se odločiti za vpis na fakulteto, ki ne obstaja ali o tem, kakšna naj bo temperatura našega telesa. Odločanje na ravni zavesti seveda ni edino odločanje. Lahko se odločimo na ravni občutkov, a sami menimo, da gre v tem primeru za občutke, ki jih ozavestimo in o njih lahko razpravljamo. Če pa delujemo in se odzovemo zgolj glede na občutek, odločanje svojega mesta nima, saj odločanje biva na ravni zavesti. Bitja brez ravni zavesti ne poznajo odločanja, ampak odziv in delovanje.

## 10 LITERATURA

- Arendt, Hannah. 1993. *Between past and future: eight exercises in political thought*. New York: Penguin Books.
- Assen S., Lars. 2013. *Neuroscience and free will: reconsidering the rejection of free will from the vantage point of an anti-essentialist self: Master Thesis*. University of Twente. Dostopno prek: <http://essay.utwente.nl/64573/> (26. junij 2016).
- Aydin, Ciano. 2015. *The artifactual mind: overcoming the "inside-outside" dualism in the extended mind thesis and recognizing the technological dimension of cognition*. Dostopno prek: [https://www.utwente.nl/en/bms/wijsb/staff/aydin/pdfs/10.1007\\_s11097-013-9319-x.pdf](https://www.utwente.nl/en/bms/wijsb/staff/aydin/pdfs/10.1007_s11097-013-9319-x.pdf) (13. december 2016).
- Bandura, Albert. 2008. Reconstrual of "Free Will" From the Agentic Perspective of Social Cognitive Theory. V *Are we free? psychology and free will*, ur. Baer, John, James C. Kaufman in Roy F. Baumeister, 86–127. Oxford: Oxford University Press.
- Bayne, Tim. 2011. Libet and the Case for Free Will Scepticism. V *Free will and modern science*, ur. Swinburne, Richard, 25–46. Oxford: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard. 2008. *Sebični gen*. Ljubljana: Mladinska knjiga.
- Dennett, Daniel C. 1991. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown and Co.
- --- 2003. *Freedom evolves*. New York: Viking.
- Dijksterhuis, Ap. in Loran Nordgren F. 2006. *A theory of unconscious thought*. Amsterdam: University of Amsterdam. Dostopno prek: <http://www.newcode.ru/media/UTT.pdf> (13. december 2016).
- Grad, Anton. 2002. *Angleško slovenski in slovensko angleški slovar*. Maribor: Obzorja.
- Harris, Sam. 2012a. *Free will*. New York: Free Press.
- --- 2012b. *Sam Harris on Free Will*. Dostopno prek: <https://www.youtube.com/watch?v=pCofmZlC72g&t=45s> (15. oktober 2016).
- Hribar, Tine. 1993. *Fenomenologija I. del*. Ljubljana: Slovenska matica.
- Hurlburt, Russell. 1992. *Sampling Normal and Schizophrenic Inner Experience*. New York: Plenum Press.
- --- 2009. *Descriptive experience sampling*. Oxford University Press.
- Husserl, Edmund. 1975. *Kartezijanske meditacije*. Ljubljana: Mladinska knjiga.

- --- 1991. Logične raziskave: drugi zvezek: raziskave k fenomenologiji in teoriji spoznanj. *Anthropos*. 23: 333–344.
- Ihde, Don. 2007. Art precedes science. V *Mediated vision*, ur. Petran Kockelkoren, 24–37. Arnhem: ArtEZ Press.
- Kane, Robert. 1996. *The significance of free will*. Oxford: Oxford University Press.
- Kordeš, Urban. 2009. Fenomenologija odločanja. V *Konteksti odločanja*, ur. Andrej Ule, Olga Markič in Urban Kordeš, 34–52. Maribor: Aristej.
- --- 2013. Problems and Opportunities of First-Person Research. *Interdisciplinary Description of Complex Systems*, 11 (4): 363–375.
- Krpič, Tomaž. 2004. *Kognitivno delovanje človeškega telesa*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Libet, Benjamin, Elwood W. Jr. Wright in Curtis A. Gleason. 1982. Readiness-potentials preceding unrestricted “spontaneous” vs. pre-planned voluntary acts. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 54 (3): 322–35.
- Libet, Benjamin, Curtis A. Gleason, Elwood W. Wright in Dennis K. Pearl. 1983a. Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain: A Journal of Neurology*, 106: 623–642.
- Libet, Benjamin, Elwood W. Jr. Wright in Curtis A. Gleason. 1983b. Preparation- or intention-to-act, in relation to pre-event potentials recorded at the vertex. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 56 (4): 367–72.
- Libet, Benjamin. 1985. Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences* 8: 529–566.
- --- 1993. The neural time factor in conscious and unconscious events. *Ciba Foundation Symposium*. 174: 123–37.
- --- 1996. Neural time factors in Conscious and Unconscious Mental Function. V *Toward a science of consciousness: the first Tucson discussions and debates*, ur. Hameroff, Stuart R., Alfred W. Kaszniak in Alwyn Scott, 156–171. Cambridge, Mass: MIT Press.
- McCallum WC. 1988. Potentials related to expectancy, preparation and motor activity. V *Human event-related potentials*, ur. Picton W. Terence, 427–534. Amsterdam: Elsevier.
- Mele, Alfred R. 2006. *Free will and luck*. Oxford: Oxford University Press.

- --- 2009. *Effective intentions: the power of conscious will*. Oxford: Oxford University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 2012. *Phenomenology of perception*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Nagel, Thomas. 1997. What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, LXXXIII, 435–451.
- Nenon, Thomas. 2011. Svoboda, odgovornost in samozavedanje pri Husserlu. V *PHAINOMENA XX/76-77-78, September 2011 Horizons of Freedom*, 157–177. Ljubljana: Fenomenološko društvo v Ljubljani.
- Noë, Alva. 2009. *Out of our heads: why you are not your brain, and other lessons from the biology of consciousness*. New York: Hill and Wang.
- Parvizi, Josef in Antonio Damasio. 2001. Consciousness and the Brainstem. *Cognition*. 79 (1–2): 135–159.
- Petitmengin, Claire. 2006. Describing one's subjective experience in the second person: An interview method for the science of consciousness. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 5 (3–4): 3–4.
- Plessner, Helmuth. 2004. *Stupnjevi organskoga i čovjek: uvod u filozofsku antropologiju*. Zagreb: Nakl. Breza.
- Popper, Karl Raimund. 1997. Indeterminizem ni dovolj: zaključna beseda. *Časopis Za Kritiko Znanosti*. (25): 203–215.
- Rosenthal, David M. 2002. The Timing of Conscious States. *Consciousness and Cognition*. 11 (2): 215–220.
- Roskies, Adina. 2006. Neuroscientific challenges to free will and responsibility. *Trends in Cognitive Sciences*. 10 (9): 419–423.
- --- 2011. Why Libet's Studies Don't Pose a Threat to Free Will. V *Conscious will and responsibility*, ur. Walter Sinnott-Armstrong in Lynn Nadel, 11–22. Oxford: Oxford University Press.
- Searle, John R. 1992. *Rediscovery of the Mind*. MIT Press, Cambridge.
- --- 2007. *Freedom and neurobiology: reflections on free will, language, and political power*. New York: Columbia University Press.

- Širok, Kaja. 2009. *Svobodna volja med filozofskim idealom in družbeno stvarnostjo*. Diplomsko delo. Ljubljana: FDV.
- *Slovar slovenskega knjižnega jezika*. 2000. Spletna izdaja: <http://bos.zrc-sazu.si/sskj.html> (13. januar 2017).
- Soon S., Chun, Marcel Brass, Hans-J. Heinze in John D. Haynes. 2008. Unconscious determinants of free decisions in the human brain. *Nature Neuroscience* 11 (5): 543–545.
- Šuster, Danilo. 2007. *O svobodni volji*. Maribor: Aristej.
- Templar, Dale, Brian Leith in Allen Timothy. 2011. *Human Planet: nature's greatest human stories*. Hilversum, Fontaine Uitgevers.
- Tomc Gergor. 2007. Svoboda gnezdi v določenosti. V *Genialna prihodnost – genetika, determinizem in svoboda / Mednarodni posvet Biološka znanost in družba*, Ljubljana, 4.in 5. okt. 2007. Ljubljana: Zavod RS za šolstvo. Dostopno prek: <http://www.zrss.si/bzid/geni/pdf/tomc-clanek.pdf> (22. februar 2017).
- --- 2005. *Mentalna mašina: možgani kot organski motor na duševni pogon*. Ljubljana: Sophia.
- --- 2011. *Geni, nevroni & jeziki: duševnost kot flogiston sodobne kognitivne znanosti?* Ljubljana: Fakulteta za družbene vede.
- Ule, Andrej, Olga Markič, in Urban Kordeš. 2010. *Konteksti odločanja*. Maribor: Aristej.
- Varela J., Francisco in Shear, Jonathan. 1999. *The view from within: first-person approaches to the study of consciousness*. Thorverton, UK: Imprint Academic.
- Velmans, Max. 2004. Why conscious free will both is and isn't an illusion. *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES*. 27 (5): 677.
- --- 2013. Preconscious Free will. V *Encyclopedia of the mind*, ur. Pashler, Harold E., 611–612. University of California: SAGE Publication.
- Verbeek, Peter-Paul. 2007. Beyond the human eye. V *Mediated vision*, ur. Petran Kockelkoren, 42–53. Arnhem: ArtEZ Press.
- Watzlawick, Paul. 1977. *How real is real?: Confusion, disinformation, communication*. New York: Vintage Books.
- Wegner, Daniel M. 2002. *The illusion of conscious will*. Cambridge MA: The MIT Press.