

## Sonja Rinofner-Kreidl

Karl-Franzens-Universität Graz, Institut für Philosophie, Heinrichstraße 26, A-8010 Graz  
sonja.rinofner@uni-graz.at

# Granice reprezentacionalizma

## Fenomenološka kritika teorije samo-modela Thomasa Metzingera

### Sažetak

*Teorija samo-modela Thomasa Metzingera nudi okvir naturaliziranja subjektivnih iskustava, to jest perspektive prve osobe. Ovi se fenomeni objašnjavaju referiranjem na reprezentacijske sadržaje za koje se kaže da su međudnošajni na različitim razinama svijesti i suodnošajni s mogućim aktivnostima. Članak počinje razmatranjem o naturalizmu i anti-naturalizmu u svrhu grubog skiciranja pozadine Metzingerove tvrdnje da njegova teorija drži filozofijske spekulacije o umu ne-nužnima (I). Posebice, Husserlova se fenomenološka koncepcija svijesti odbacuje kao nekritička i neprimjerena. Pokazat će se da je ta kritika pogrešno usmjerena (II). Glavni nedostaci Metzingerove teorije osvijetlit će se referiranjem na koncepciju fenomenalne transparentije (III) koja će se usporediti s fenomenološkom idejom transparentije (IV). Tada ćemo povećati naš kritički horizont fokusirajući se na neke implikacije reprezentacionalizma, uključujući reifikaciju svijesti, mozgovni kartezijanizam, te isključivanje socijalne dimenzije (V). Konačno, primijenit ćemo naše meta-teorijske refleksije na raspravu o naturalizmu (VI).*

### Ključne riječi

teorija samo-modela, reprezentacionalizam, fenomenologija, Thomas Metzinger, Edmund Husserl

## **I. Kognitivna znanost spram fenomenologije: polazišta**

Kognitivna znanost obično uzima zdravo za gotovo da je u načelu moguće naturalizirati subjektivna iskustva. Dosta se raspravlja o uvjetima i mogućnosti ovoga pothvata. Pa ipak, teško da postoji bilo kakva temeljna sumnja o izvedivosti i adekvatnosti naturalizacijskih projekata. Ideja subjektivnosti koja je uključena u ovim teorijama uglavnom se odnosi na *qualia* i različite načine samo-referencije. U skladu s time, znatan dio rasprave o izgledima naturalizacijskih programa na području kognitivnih znanosti usredotočava se na odnos između prezentacijskih i reprezentacijskih sadržaja uma, od kojih se oboje shvaća u smislu višestruko-shvatljivih funkcionalnih stanja.

Fenomenolozi insistiraju na praktičnoj dimenziji subjektivnosti i ističu propitivanje metodoloških i konceptualnih pretpostavki kognitivnih znanstvenih modela uma. Ako se gleda odatle, očito je da učinkovito odbacivanje čvrstih naturalizacijskih projekata koji ignoriraju ili iskrivljuju naše iskustvo života i svijeta zahtijeva više od istraživanja konzistentnosti i empirijske prihvatljivosti dotičnih teorija. Fenomenološka kritika takvih teorija nadilazi granice imanentne kritike, kolikogod ona bila stručna. Na fenomenolozima je zato teret da pokažu kako njihove primjedbe ne mogu biti olako pre-skočene ili ismijane zbog dogmatičnog ignoriranja učinkovitosti suvremene prirodne znanosti.

Bit onoga što fenomenolozi imaju reći u pogledu čvrstih projekata naturalizacije ljudskog uma jest u ovome: odbacivanje naturalizma ravno je cijenjenju rada prirodne znanosti, čiji impresivan uspjeh omogućuje upravo činjenica da prirodna znanost, zahvaljujući svojim idealizacijama i specifičnom teoretskom interesu, jest uvijek pothvat s ograničenim ciljem (usp. Husserl, 1962). Naturalizam se javlja kada god se ta činjenica prikrije, istisne ili izričito porekne. Zanimarivanje ograničenog cilja znanstvenih teorija ide ruku pod ruku sa zanemarivanjem uloge i statusa subjekta čija su iskustva polazište svekolikog znanstvenog teoretiziranja. Može se zato reći da je samo-zaborav znakovito obilježje prirodnoznanstvenog stava (Husserl, 1952a: 183–184). On se manifestira u jakoj sklonosti prema čisto mehaničkom ili tehničkom pristupu znanstvenim metodama. Heideggerova fundamentalna ontologija, koja tvrdi da ide iza tradicionalnih razlika poput subjekta/objekta, teorije/prakse *via* egzistencijalne analize tubitka (*Dasein*), predstavlja alternativnu, fenomenološku kritiku naturalizma. Prema ovom projektu, ograničeni cilj znanstvenih istraživanja objašnjava se upućivanjem na ontološku razliku, tj. na razliku između bitka (*Sein*) i posebnih sfera bića (*Seiendes*), ispitujući pretpostavke koje se podrazumijevaju u teoretskim stavovima znanosti i filozofije, te, još posebnije, podržavajući temeljni odnos između logičke i egzistencijalne ideje znanosti (Heidegger, 2001: § 69b). Ako su fenomenolozi u pravu tvrdeći da sposobnosti i postignuća subjekta (Husserl) ili tubitka (Heidegger), genetički gledano, leže u temelju svega znanstvenog istraživanja, onda se ono odvija, a da se i ne kaže kako ono što je upitno u raspravi o naturalizmu nije ništa manje negoli naša ideja znanosti. Ako je isključivanje subjekta ili tubitka najfundamentalnija primjedba čvrstim i dogmatskim tipovima naturalizma, onda se čini prihvatljivim što kognitivni znanstvenici ciljaju na jačanje svojega položaja, pokazujući da se subjektivna iskustva mogu naturalizirati. Odgovarajući na to, fenomenolozi tvrde da se konstrukcije naturalizirane subjektivnosti, opet, mogu razumjeti samo upućujući na subjektivnost koja je i uključena u životni svijet i nije naturalizirana. U nastavku ću se ograničiti na huserlovski stil, anti-naturalističko razmišljanje, jer se naturalizacijski projekt o kojem je riječ izričito odnosi na Husserlovu ideju intencionalnosti. Ta se ideja ističe kao najutjecajniji staromodni i neznanstveni model ljudskog uma za koji se očekuje da će ga kognitivna znanost nadići.

## II. Husserl i Metzinger:

### Dva nespojiva modela ljudskog uma

Fenomenologija se u biti zanima za fenomenalnost. Ona hoće shvatiti fenomene, tj. stvari i procese samo s obzirom na njihovo pojavljivanje. Zbog konceptualnih razloga ne postoji fenomen *po sebi*. Fenomeni se intrinzično odnose na neku svijest za koju su u ovom času dani. U skladu s našim prirodnim stavom, mi ne susrećemo fenomene nego one stvari na koje smo zbog mnogostrukih razloga usmjereni, primjerice kako bismo stekli neko znanje o njima, tehnički ih preinačili ili konzumirali. Postati svjestan fenomena znači postati svjestan činjenice da postoji intencionalna struktura koja leži ispod našeg uobičajenog rukovanja stvarima i gledanja na svijet. Ova svijest zahtijeva promjenu stava koja uključuje refleksivno držanje.

Husserlova transcendentna fenomenologija uspostavlja stav prema stavovima (Husserl, 1952a: 174, 179). Ova refleksivnost višega reda može, među inim, biti usmjerena na znanstvene stavove. U tom se slučaju mora pokazati

da se svaka teorija zasniva na specifičnoj korelaciji između metode i njezina objekta istraživanja. Prirodna znanost, primjerice, djeluje uvijek na osnovi prešutnog sporazuma glede onoga što kvalificira kao prirodu ili prirodni objekt (Husserl, 1952a: 2; Husserl, 2001: 10). Štoviše, svaki teoretski stav (uključujući i filozofski, usp. Husserl, 1952a: 146) odnosi se na specifični teoretizirajući subjekt, a taj je metodička fikcija koju se ne smije pomiješati s čovjekom od krvi i mesa. On ide iza posebnog teoretskog interesa prirodne znanosti, kako bi zaronio u te odnose metode, subjekta i objekta (usp. Husserl, 1952a: 287–288, 355). Fenomenologija je, s druge strane, pothvat razotkrivanja skrivene strukture intencionalnosti na metodički discipliniran način. Ona čini eksplicitnim odnos između svijesti i svijeta s obzirom na različitost intencionalnih odnosa.

Čitajući Husserlova djela stalno se spitičemo o pojam »svijesti«. To bi moglo zavesti. Fenomenologiju ne zanima istraživanje svijesti kao *objekta* znanstvenog, npr. psihološkog interesa koji presijeca njezine odnose prema drugim područjima bića. Svijest je od *filozofskog* interesa samo utoliko što djeluje kao sredstvo iskustava uključenih u prije-dani svijet. Ako svijest uzme u njezinoj čisto intencionalnoj ulozi, ostavljajući po strani egzistencijalne pretpostavke koje joj normalno pridajemo – kako s obzirom na iskustvo tako i na njegov objekt – otkrivamo da »čista« svijest utjelovljuje sva druga područja bića: sve se može smatrati fenomenom. Za svaki fizički ili objekt višega reda, ili proces, može se smatrati da se intencionalno odnosi na svijest. Prema Husserlovu transcendentano-fenomenološkom idealizmu, čistu svijest, koja omogućuje pojavljivanje kojega god objekta, ne možemo, naprotiv, zamišljati kao da se pojavljuje na način objekta. Rezultat bi inače bio beskonačan regres svijesti, jer bismo morali pitati *za koga* je ovaj pojavni fenomen-svijesti bio dan, te tako dalje u beskonačnost.

Fenomenološki gledano, svijest je mjesto u kojem se svijet dovodi do pojavljivanja. Svijest, zahvaljujući svom fizičkom temelju, uvijek zauzima određeno mjesto unutar svijeta. S druge strane, svijet se do pojavljivanja dovodi pomoću svijesti *u smislu konstituiranja značenja*. (Čisti ego koji nije utjelovljen ne bi mogao imati nikakvu pojavnost.) Husserlov *paradoks subjektivnosti* odnosi se na tu dvostruku ulogu konstituiranja svijeta i toga da se bude dijelom već konstituiranoga svijeta. To je daleko od toga da bude umjetnim ili puko teoretskim filozofskim problemom. Ovo točno opisuje činjenicu da sebe u iskustvu doživljavamo podjednako kao samosvjesne činitelje i kao fizički pre-strukturirane entitete koji se nalaze i u prostoru i u vremenu (usp. Rinofner-Kreidl, 2003b: 125–205). Fenomenološka kritika naturalizma zasniva se na snažnom priznavanju *legitimne naturalizacije svijesti*. Ta se naturalizacija pretvara u neku vrstu naturalizma, koji se mora odbaciti ako netko lažno ignorira njegove »prirodne« granice (usp. Husserl, 1952a: 297, 346). Ove potonje izranja na vidjelo analiziranjem ljudskog uma kao složene fenomena koji obuhvaća različite ontološke slojeve. Pojam »naturalizacija« pravilno označava nerazdvojjivost prirode i uma u svakoj ljudskoj svijesti. Jake naturalističke teorije, naprotiv, poništavaju višeslojnu strukturu svijesti, i to radi opisivanja njezine fiziološke organizacije, kao da bi se postignuća svijesti moglo dokraja shvatiti samo ako se ograničimo na njezinu fiziološku zasnovanost.

*Teorija samo-modela* Thomasa Metzinger obraća pozornost na fiziološke uvjete koji dovode do onih pojava koje obično nazivamo »sviješću«. Za njegovu *neurofenomenologiju* (Metzinger, 1999b: 392) misli se da nadomješta

tradicionalnu fenomenologiju. Ona tvrdi da pruža naturalističku reformulaciju subjektivnosti, centrirajući se oko fenomenalne svijesti i kognitivne samo-referencije. Metzingerova nakana nije ukinuti subjektivnost. Umjesto toga, on želi ozbiljno uzeti našu perspektivu prvoga-lica (usp. Metzinger, 1999a: 9). Opisujući fenomene poput iskustvenih osjetnih sadržaja, pamćenja, usredotočavanja pažnje na nešto, ili ponašanja kao samosvjesnog činitelja, Metzinger pretpostavlja da su reprezentacijski sadržaji uma međusobno povezani s moždanim aktivnostima. Budući da se taj suodnos tumači u smislu supervenijencije, autor vjeruje da njegova teorija pruža ne-reduktivnu naturalizaciju ljudskog uma. Za njegovo naturalističko obilježje, posebice, kaže se da se sastoji u promatranju svijesti u svim njezinim očitovanjima kao prirodnog fenomena koji se može objasniti na prirodan način upućivanjem na prirodnu povijest (Metzinger, 1994: 42–43; Metzinger, 1999a: 18, 23–24, 117, 229). Slijedimo li Metzingera u izjednačavanju naturalističkih s iskustveno zasnovanim teorijama, imamo posla sa slabom i trivijalnom koncepcijom naturalizma. Dok tragamo za supstancijalnijim tvrdnjama, doznajemo kako postoje dvije, koje su, prema Metzingeru, bitne za naturalističke teorije. Teorije ove vrste odbacuju podjednako ideju materijalnog *a priori* znanja, kao i razliku subjekta/objekta kao temeljnu kategoriju našeg teoretiziranja o ljudskom umu. Prvo od toga dvoga očituje se u temeljitoj analizi koja objašnjava strukturalna i proceduralna obilježja svijesti kao da proizlaze iz procesa samo-organiziranja. Za ove se procese može reći da stoje bez potrebe za bilo kakvim ne-inherentno funkcionirajućim načelima regulacije i kontrole. Navodeći argumente u prilog svojoj naturalističkoj teoriji, Metzinger polazi od alternative *naturalizma prema esencijalizmu (dakako metafizici) ili metafizike subjekta prema samo-organizirajućim prirodnim sustavima*. On ignorira činjenicu da se fenomenološki pristup ne može supsumirati pod ovu alternativu. Sav svoj poticaj i snagu on zadobiva iz pokušaja otvaranja trećeg puta između naturalizma i esencijalizma. Ovaj se treći put zasniva na pokušaju da vjerno i savjesno opišemo svoje životno iskustvo.

Metzingera ne zanima filozofski istražujuća fenomenalnost u skladu s Husserlovom *Prvom filozofijom*. On ne zauzima fenomenološko stajalište, prema kojem se svijest smatra općenitim sredstvom pojavljivanja. Svijest je radije podvrgnuta posebnom metodološkom zahvatu koji nadomješta njezinu intencionalnu strukuru pomoću iznutra proizvedenih hijerarhija informacijskih podataka. Ovi podaci istražuju se s obzirom na njihovo fizičko ostvarenje. Metzingerov projekt predstavljanja iskustveno potvrđene teorije ljudskog uma složen je od naturalizacije *qualia* i naturalizacije intencionalnosti. U njegovoj teoriji, »fenomenalna svijest« odnosi se jednako na *qualia* kao i na one operacije koje stvaraju *fenomenalni ego*. Glede ovoga potonjeg, on posebice označava sub-simboličko konstituiranje fenomenalnog atributa centriranja subjekta koje je od teoretske važnosti. *Qualia* su osjetni sadržaji čija kakvoća, čini se, isključuje bilo kakav objektivan opis, zato što je poseban način toga da se nekome bude dan sastavni dio kakvoće o kojoj je riječ (usp. Metzinger, 2000b). *Qualia* se smatraju jednostavnim, nedjeljivim mentalnim stanjima koja posjeduju poseban fenomenalni sadržaj, naime »subjektivnu kakvoću subjektivnog doživljavanja koje je dostupno samo osobi koja ima dotično iskustvo« (Metzinger, 1996a: 323). U skladu s fenomenološkim pristupom, »fenomenalna svijest« odnosi se na dva povezana vida intencionalnih iskustava, naime: a) pojavljivanje *x*, i b) sadašnju proživljenost iskustva usmjerena na *x*. Intencionalnost i fenomenalnost, prema tome, ne mogu se

razmatrati odvojeno. Nasuprot tome, Metzinger smatra da intencionalnost i fenomenalnost predstavljaju dva problema koja se mogu razmatrati neovisno jedan od drugog.

Metzinger drži da je reprezentacijski karakter sadržaja zasnovan isključivo na uzročnim ulogama koje ti sadržaju ispunjuju kao dijelovi sustava obradbe informacija. Reprezentacija, dakle, nije intrinzično obilježje sadržaja posebne vrste. Ona radije ima funkcionalnu ulogu. Temeljna razlika između Metzingerova pojma reprezentacije i fenomenološkog pojma intencionalnosti može se sažeti na sljedeći način.

- i) Informacija utječe u sustav izvana. Obradba informacija odnosi se, dakle, na »obrnutu intencionalnost« (Metzinger, 1999a: 128–129). Kognitivni znanstveni pojam reprezentacije zasniva se na pretpostavci da postoje uzročni odnosi između sustava obradbe informacija i njegove okoline. Prema fenomenološkom pojmu intencionalnosti, intencionalni i realni odnosi nesvodivo su različiti utoliko što se oni prvi ne mogu objasniti upućivanjem na ove potonje. Uzročni odnosi mogu se naravno pojaviti istovremeno s intencionalnim odnosima, primjerice, u slučaju osjetilnog opažanja. Intencionalni odnosi ipak tvore znakovit sadržaj koji se ne može svesti na fizičke ili fiziološke probleme, primjerice, na odnose podražaja i reakcije.
- ii) Fenomenološki pojam intencionalnosti spaja dva vida, naime usmjerenost na objekt, *via* nekog intencionalnog sadržaja, te neposrednu svijest mojega aktualnog proživljavanja dotičnog intencionalnog iskustva. Ovaj drugi moment Metzinger ukida u korist pojma koji fenomenalna stanja integrira u samo-model i svjetski-model pomoću samo-referencijalno strukturiranih meta-reprezentacija. Samo-modeli javljaju se svaki put kada dio sustava po analogiji predstavlja sustav kao cjelinu. Samo-modeli ne uključuju nikakvu propozicionalno strukturiranu samo-referenciju. Oni dijelovi samo-modela koji se u načelu mogu predočiti kao sadržaji fenomenalne svijesti – *via* neke meta-reprezentacije – nazivaju se »mentalnima«. Fenomenalno sopstvo jest onaj dio mentalnog samo-modela koji je zbiljski sadržaj fenomenalne svijesti (Metzinger, 1999a: 158–159). *Subjektivnost* je svojstvo složenog sustava obradbe informacija koje se manifestira jedino i samo ako sustav uspije usaditi samo-model u svoj model stvarnosti (Metzinger, 1999a: 204).

Kognitivna znanstvena koncepcija reprezentacije počiva na dualnoj strukturi unutrašnje obradbe podataka i izvanjskoj stvarnosti, onoj koju uvodi Metzingerov pojam informacije. Ona podrazumijeva perspektivu trećega lica. Temeljni pojmovi Metzingerove teorije pretpostavljaju ono za što ova teorija tvrdi da pokazuje, naime, da je moguće naturalizirati naš pučko-psihološki prikaz perspektive prvoga lica. Ljudska perspektiva prvoga lica precizno se očituje u intrinzičnoj odnošajnosti svijesti i svijeta, od kojih se ovaj zadnji tumači u smislu znakovitih iskustava. Zahvaljujući njezinu konceptualnom i metodičkom okviru, Metzingerova teorija samo-modela presijeca ovaj intiman odnos između svijesti i svijeta. Metzinger odbacuje Husserlovu (i svaku drugu »klasičnu«) koncepciju intencionalnosti. Čineći tako, on ignorira da se fenomenološka i kognitivno znanstvena ideja svijesti korjenito razlikuju jedna od druge. Tako ne iznenađuje da on Husserlov fenomenološki idealizam smatra neshvatljivim i nejasnim stajalištem. Metzingerova kritika vodi u krivom smjeru, među inim, i s obzirom na sljedeće probleme.

- 1) Prema Metzingeru, intencionalna su iskustva prisutna svaki put kad je čin (noesis) usmjeren prema intencionalnom sadržaju (noema) kao svoje objektu. Prema tom gledištu, gubi se posredujuća uloga intencionalnih sadržaja. Dočim Husserl naglašava kako intencionalni sadržaji nisu objekti našega zanimanja kad god proživljavamo sadašnja intencionalna iskustva (premda na njih možemo obratiti svoju pozornost u kasnijim činima refleksije), Metzinger ovaj refleksivni obrat implicitno smatra sastavnim dijelom »naivno« shvaćena intencionalnog odnosa. S fenomenološkog stajališta, to graniči s postvarivanjem intencionalnih sadržaja odnosno svijesti, budući da se ukida temeljna stvarnost postignuća (*Vollzug*), tj. izvođenja intencionalnih iskustava. Metzinger ipak poriče bilo kakvo postvarujuće tumačenje.

»Sadržaj nije tajanstvena vrsta stvari, nego apstraktno svojstvo vrlo fluidne i složene kognitivne dinamike...« (Metzinger, 2000a: 302 /bilj. 3/)

Reprezentacijski sadržaji mogu se opisati kao

»... vid tekućeg procesa a ne kao neka vrsta apstraktnog objekta.« (Metzinger, 2003b: 358)

- 2) Prema Husserlu, intencionalni su sadržaji ujedno vidovi tekućeg procesa iskustva i apstraktnih objekata, ovisno o tome smatramo li kao da zaista funkcioniraju ili se odnose pomoću refleksivnih čina (noematske refleksije). Držimo li se toga, primorani smo naravno zapaziti Husserlovo čisto formalno razumijevanje objekta: »sve ono o čemu možemo izricati tvrdnje«. To, nadalje, traži od nas da priznamo kako su proživljavanje zbiljskih iskustava i reflektiranje tih iskustava fundamentalno različita čim-bena svojstva, te da refleksija pretpostavlja zbiljsko iskustvo. Ako govorimo o »posredujućoj ulozi« intencionalnih sadržaja, ona se odnosi na činjenicu da svako upućivanje na objekt uključuje neki intencionalni sadržaj koji određuje dotično upućivanje. Odnosajnost svijesti i svijeta, *ako se analizira teoretski*, pokazuje se ostvarivom pomoću ovih sadržaja. To očito ne uključuje noematskog posrednika u skladu s idejom da su svijest i svijet odvojena područja stvarnosti koja treba povezati pomoću nekoga ontološki tajanstvenog *noema* entiteta koji predstavlja »izvanjsku realnost«. Ovo gledište, naravno, ne odgovara našem iskustvu toga da se bude u intencionalnom odnosu prema nečemu. Drugim riječima: ontološki je i epistemološki neškodljivo upućivati na posredujuću ulogu intencionalnih sadržaja, ako se ova protumači u smislu gore spomenute jednostrane genetičke ovisnosti čina refleksije o prethodnim postignućima. *Priznavanje posredujuće uloge intencionalnog sadržaja ekvivalentno je poricanju reprezentacionalnoga karaktera naših intencionalnih odnosa.*
- 3) Fenomenologija ne nadomješta realne objekte intencionalnima. Razlikovanje intencionalnih od realnih objekata ne podrazumijeva niti traži od nas da one prve smatramo fiktivnima. S druge strane, ako se intencionalna iskustva pojme kao funkcionalna stanja koja predstavljaju skupine uzročnih odnosa, rekli bismo da intencionalni sadržaji predstavljaju trenutno dane objekte zato što su mentalna stanja određena nečim različitim od njih i nalaze se izvan njih (Metzinger, 1999a: 17). No ipak, u slučajevima sjećanja, zamišljanja budućih događaja, fantazija, halucinacija i sličnih mentalnih fenomena (»mentalnih simulacija«), očito je da ne postoji nikakav predočeni objekt kao dio sadašnje okoline (usp. Metzinger, 1999a: 66). Prema Metzingeru, dakle, intencionalna iskustva moramo tumačiti u širokoj skali kao fantazije koje nisu uzrokovale nikakve izvanjske pojave.

- 4) Fenomenološka koncepcija intencionalnosti ne pretpostavlja povlaštenu dostupnost prvog-lica u smislu potpune samo-referencijalne transparentnosti svijesti. Dokazivanje poput ovoga temelji se na dogmatičnoj ideji danosti i krivoj koncepciji unutarnje izvjesnosti (usp. Rinofer-Kreidl, 2000: 178–203, 387–412).

### III. Znanstveni model fenomenalne transparentcije: iluzivno sopstvo

Fenomenalna transparentcija (FT) jedno je od temeljnih obilježja ljudskog uma. Transparentcija je svojstvo fenomenalnih reprezentacija u sub-simboličkom mediju, tj. svojstvo ne-lingvističkih entiteta (Metzinger, 2003b: 363). Ona je »svojstvo aktivnih mentalnih reprezentacija koje zadovoljavaju minimalno dostatne prinude da se pojavi svjesno iskustvo« (Metzinger, 2003b: 355), naime, koje su sada aktivirane i integrirane u globalnome modelu svijeta.

»(Fenomenalno) transparentne reprezentacije jesu upravo one reprezentacije kod kojih ne možemo sumnjati u postojanje njihova sadržaja.« (Metzinger, 2003c: 563)

FT je važna s obzirom na objašnjavanje postignuća kognitivne samo-referencije, koja uvijek jest upućivanje na fenomenalni sadržaj transparentnog samo-modela (Metzinger, 2003b: 385). Zašto se transparentna stanja javljaju u sustavima obradbe informacija?

»Ono što mentalne reprezentacije čini transparentnima jest *pozornosna nedostupnost ranijih procesnih etapa u mozgu za introspekciju*.« (Metzinger, 2003b: 356)

FT je problematična s obzirom na njezine epistemološke implikacije. Smatra se da FT razjašnjava postavku koju možemo označiti kao »postavku iluzije« (PI): subjektivnost onoga mentalnoga proizlazi iz neke vrste samopomutnje. Fenomenalni ego javlja se zato što je sustav, u stanovitom smislu, lišen informacije. Ovo je možda najvažniji uvid kognitivne znanosti glede filozofske antropologije (Metzinger, 1998: 361). Možemo ga proširiti na sljedeći način:

(PI) Jedinstvo našega fenomenalnog sopstva jest reprezentacionalna fikcija (Metzinger, 1996b: 152). Činjenica da smo suočeni s fikcijom ne može se shvatiti na fenomenalnoj, osobnoj razini svijesti (Metzinger, 2003b: 363; Metzinger, 1994: 50–51). Semantička transparentcija odgovorna je za naše pred-refleksivno samo-poznavanje (Metzinger, 1998: 360): *fenomenalna perspektiva prvog-lica* javlja se svaki put kad sustav ne može prepoznati svoj samo-model kao model. Samo s gledišta sub-personalne obradbe informacija moguće je prepoznati iluziju i objasniti zašto se ona nužno javlja, s obzirom na sustave obradbe informacija određene složenosti. Kognitivna nam znanost pomaže razumjeti zašto fenomenolozi neizbježno padaju kao žrtve *mita onoga danoga*. Ono što fenomenolozi naivno shvaćaju kao neposredno dano jest uistinu konstrukcija koja se temelji na živčanim procesima.

Argument u prilog PI može se proširiti na sljedeći način. Ono što nam je u svakodnevnom iskustvu neposredno dano, tumači se na naivno realističan način. U normalnim uvjetima imamo jak, premda subjektivan osjećaj da smo u izravnom dodiru, kako s nama samima kao iskusujućim subjektima tako i sa svijetom. Sa znanstvenog gledišta proizlazi da ono što nam se predstavlja kao neposredno dano zbiljski proizlazi iz nesposobnosti ljudske svijesti da simultano zahvati one brzo odvijajuće mozgovne procese koji leže

iza dotičnih iskustava (usp. Metzinger, 1999b: 401). Čim upoznamo ovo vremensko usporavanje – inherentno svemu našem mišljenju, opažanju, sjećanju ili želji – ne možemo se uprijeti na prijašnje naivno realističko tumačenje nas samih i svijeta. Kao što Metzinger tvrdi, glede Cotardova sindroma, on podrazumijeva da »ako je samo-model ljudskoga bića postao potpuno nerazumljiv, onda bi ta osoba iskusila sebe kao ne-postojeću« (Metzinger, 2003f: 21). Napuštajući naivni realizam, prepoznajemo da ono što se zaista događa kad proživljavamo teoretske i praktične intencije jest to da se javljaju neke posebne sustavne operacije. Strogo govoreći, *ne* postoji nikakva intencija usmjerena na »tamošnji« objekt«. Prije, postoji informacijski proces koji se događa. Intencionalne odnose zamjenjuje unutrašnji determinizam sustava obradbe informacija. Metzingerov reprezentacionizam podrazumijeva konstruktivistički cilj koji se ne može osporiti unutar okvira njegove teorije (usp. Metzinger, 1996a: 622).

Prema Metzingeru, tradicionalne teorije intencionalnosti sadrže netočnu ideju o tome kako se događa mentalno modeliranje reprezentacijskih odnosa. Intencionalna iskustva one pogrešno pripisuju fenomenalnom samo-modelu, umjesto da ih pripišu mozgu koji stvara dotični samo-model. Što se tiče ovoga potonjeg, mi ne pronalazimo pojedinačne uzročne odnose. Samo-model zahvaća isključivo finalne proizvode ovih temeljnih procesa. Iz toga Metzinger izvodi zaključak da ne postoji svijest usmjerena na svijet. Postoje tek složene fizičke pojave koje određuju mentalne modele (Metzinger, 1999a: 128–129 /bilj. 212/). Ovo graniči s naturalizacijom onoga *cogito*. Dočim je Descartes naše mišljenje smatrao neodvojivim od našega *ega*, danas shvaćamo da, prema Metzingeru, ego nije ništa drugo doli misao koja ovisi o fizičkom sustavu *mišljenja ove misli*. Ovaj sustav, primjerice mozak biološkog organizma, jest stvar koja misli (Metzinger, 1999a: 154–155).

Iz gornjega je jasno da PI zahtijeva vrlo problematičnu dopunsku postavku koju ja nazivam »postavkom skrivenog činitelja« (PSC):

Istinski kognitivan činitelj naših intencionalnih iskustava nije fenomenalni ego predočen nekim relativno postojanim i koherentnim samo-modelom. Istinski činitelj jest naš mozak.

Mentalna stanja ne prikazuju svoju unutrašnju konstrukcijsku genezu. Njima nedostaje svojstvo *Gewordenheit* (Metzinger, 1996b: 143). Vremenitost temeljnih procesa ne otvara reprezentacijski sadržaj. PI se prema tome može preformulirati na sljedeći način.

Iluzivni karakter (barem nekih) reprezentacija proizlazi iz činjenice da njihov neurološki sastav nije dio dotičnih reprezentacijskih sadržaja.

Nazovimo ovo T1. T1 uključuje *lažnost latencije*. Da bismo objasnili zašto je T1 lažno, moramo se sada prihvatiti problema transparentije, kao što se predstavlja u ne-znanstvenim kontekstima.

#### **IV. Fenomenološki model fenomenalne transparentije: dvostruki vid ponašanja sopstva (postignuće i refleksija)**

Svakodnevno iskustvo upoznato je s temeljnom transparentijom vrednota, interesa, svrha, itd., koja nam je prijeko potrebna u mišljenju i djelovanju. Kadgod se postave ovi problemi, predmetima zanimanja dogode se dvije stvari. Prvo, oni izgube svoju neposrednu i pouzdanu vodeću ulogu, zato što prepoznajemo da ima alternativnih vrednota, interesa i svrha koje bi se jednako moglo ili trebalo ostvariti. Drugo, intencionalni objekti dotičnih iskus-



tava mijenjaju se čim prestanemo misliti ili djelovati na »naivan« način i počnemo reflektirati o *ratii* svoga mišljenja i djelovanja. S obzirom da se naše hijerarhije vrednota, interesa i svrha ne mogu apsolutno potvrditi, gornje promišljanje dovodi nas do ovoga: da bismo mislili ili djelovali, nešto, tj. problematične ideje, mora ostati latentno.

Pitanje, s druge strane, jesu li naše misli i djelovanja *opravdani*, uključuje refleksivan obrat. Radi sadašnjih svrha možemo ostaviti netaknutim to što znači navesti dostatne razloge za svoje djelovanje i kako se možemo nadati da ćemo praktično provesti svoja načela djelovanja. S obzirom na problem transparentije, dostajat će primijetiti da ta načela, eda bismo mogli djelovati neometano, trebamo stvoriti sami na način koji računa s »nevidljivim« ili neprimjetnim funkcioniranjem. Činjenici da *x* funkcionira latentno nedostaje bilo kakvo racionalno opravdanje. Moglo bi isto tako izaći da je savršeno racionalno djelovati poput-*x*. U odsutnosti bilo kakve refleksije, praktična (isto kao i teoretska) transparentija ostavlja posve otvorenim pitanje jesmo li suočeni s iracionalnim ili racionalnim ponašanjem, koje je *zapalo u poseban način pasivnosti*, pri čemu pasivnost, kao što kaže Husserl, normalno uključuje neku skrivenu racionalnost. Priznavanje latentnih funkcija neutralno je prema epistemološkim preokupacijama. Ove potonje ne možemo formulirati sve dok dotične intencionalne sadržaje ne učinimo eksplicitnima. Pojavljivanje intencionalnih iskustava ovisi, koliko znamo, o različitim latentnim funkcijama, primjerice bioloških organizama. Opisivati latentne funkcije, ipak, ne znači pružati dostatan ili čak relevantan opis intencionalnih iskustava, primjerice mišljenja o nečemu čiju pojavnost dugujemo latentnim funkcijama o kojima je riječ. Postoji, primjerice, opravdana pretpostavka, koju vrijedi iskustveno ispitati, da

»... poremećaji (identiteta), dok ih dijagnosticiramo na *personalnoj* razini opisa, proizlaze iz subpersonalne dezintegracije.« (Metzinger, 2003f: 24)

Pokušaj objašnjenja pojavljivanja patoloških tipova iskustva, upućujući na neuropsihološka stanja ili funkcionalne odnose za koje se smatra da bivaju ostvareni u tim stanjima, ipak nam ne pomaže, niti može pomoći, da zadbijemo bolje, terapijsko razumijevanje toga što znači imati iskustva takve vrste.

Kao što smo vidjeli gore, glede posredujuće uloge intencionalnog sadržaja, postoji također i postavka transparentije implicitna u fenomenološkoj koncepciji intencionalnosti. Analizirajući način danosti drugih umova, Husserl uvodi sljedeću analogiju. Apercepcija intencionalnih sadržaja koje pripisujem umu drugih osoba postiže se *via* nekog tjelesnog pojavljivanja na način sličan apercepciji značenja, koja se opet postiže *via* nekog lingvističkog znaka, dok se »značenje« ovdje razumijeva u uskom logičkom smislu (Husserl, 1952a: 240). Moje tijelo, kao i tijela drugih osoba funkcioniraju transparentno s obzirom na apercepciju i komunikaciju intencionalnih sadržaja. Postavka fenomenološke transparentije objašnjava kako fenomenolozi izbjegavaju alternativu metafizičkog esencijalizma i naturalizma. Analizirajući odnos tijelo/um, moramo priznati da, dok smo angažirani u životnosvjetskoj praksi, normalno u iskustvu ne doživljavamo nikakvu podjelu između uma i tijela. Stjecanje simpatetičkog razumijevanja (*einfühlendes Verstehen*) drugih osoba označava, prema Husserlu, shvaćanje njihovih tijela s obzirom na inherentne značenjske strukture koje očituju jedinstvo smisla. Svaka percepcija osobe zasniva se na apercepciji objektivnog intencionalnog sadržaja (*objektiver Geist*). S druge strane, ne postoji nikakva apercepcija tijela kao

nositelja onoga fizičkog u smislu fizičkog objekta koji se mora nadomjestiti nečim različitim, kao da ga smatramo

»... nečim što se odnosi ili je povezano s nečim drugim. On je prije objektivizacija na visokoj razini koja se postavlja iznad one na nižoj razini do učinka koji tu rezultira ujedinjenim objektom. Ne odnoseći se ni na koju vrstu povezanosti *koja bi podrazumijevala odvojenost*, taj sintetički objekt obuhvaća konstituciju na nižoj i višoj razini *da se razlikuje samo kasnije*. Jedinstvo dano tijekom apercepcije nekog spiritualnog bića može se razlikovati na tijelo i smisao, i to *promjenom aperceptivnog stava*.« (Husserl, 1952a: 244, kurziv moj)

Takozvani problem um/tijelo javlja se kad teoretski razmišljamo o mogućnosti apercipiranja drugih osoba. Ma kako sofisticirano to razmišljanje moglo biti, ono se uvijek odnosi prema natrag i ostaje uključeno u našu iskustvenu praksu. *Priznavanje transparentije uključene u ovoj izvornoj praksi graniči s nadilaženjem kartezijanskog polazišta našega teoretiziranja, kako s obzirom na izvorno jedinstvo tijela i uma tako i na izvorno zajedništvo sebe i drugih*. Fenomenološki gledano, nema potrebe naturalizirati um sve dok naše teoretske reprezentacije ljudskog uma ne idu iza njegove istinske naravi, naime onako kao što nam se predstavlja u promordijalnom iskustvu radi uvođenja nekog sumnjiva spiritualnog entiteta.

Postavka fenomenološke transparentije bitno se razlikuje od Metzingerove postavke transparentije. Prvo, ona nije povezana ni s kojom postavkom iluzije. Kad izričito upućujemo na funkcioniranje tjelesne pojavnosti i ponašanja ili lingvističke znakove – na čin koji u bilo koje vrijeme možemo postići preusmjeravanjem svoje pozornosti – to ne mijenja epistemičku procjenu dotičnog intencionalnog sadržaja. Priznanje da su latentne funkcije neophodno potrebne, ne mijenja fenomenalni karakter onih prethodnih iskustava koja su uzrokovale dotične latentne funkcije. Drugo, a u svezi s epistemičkom neutralnošću reflektiranja o transparentnim momentima, postavka fenomenološke transparentije ne poništava razliku između proživljavanja iskustava i refleksije o njima. Fenomenološka transparentija, naprotiv, podrazumijeva da ta razlika bitno pripada ljudskoj svijesti. Treće, to da li se nešto eksplicitno shvaća ili biva dano transparentno, ili je to, da upotrijebimo Husserlove termine, dano na očevidan (*patent*) ili latentan način, ovisi o tematskom stavu iskusujućeg subjekta. Da bismo razumjeli transparentiju, moramo istraživati korelacije predmeta stava koje pripadaju intencionalnom životu osoba, umjesto da posebne stavove, npr. pozornost, analiziramo *u smislu obradbe informacija*. Da bismo razlikovali očevidne ili prikrivene funkcije, moramo uputiti na promjenu stavova ili perspektiva, načina istraživanja. Ništa nije po sebi očevidno ili latentno. Pojava kojegod stvari ili momenta ovisi o posebnim okolnostima i uvjetima sa strane subjekta, isto kao i sa strane objekta koji moramo specificirati. Svaki pojedini stav iznosi na vidjelo pojedinačne objekte i procese, te simultano čini da se izgube drugi objekti i procesi. Ako, primjerice, odlučimo neurološki istražiti genezu fenomenalne transparentije, neizbježno gubimo iz vida intencionalni život osoba. PI gubi svoju *prima facie*-prihvatljivost kad shvatimo da svako znanstveno otkriće počiva na nekom posebnom stavu, koji igra vizualizirajuću i de-vizualizirajuću ulogu u gornjem smislu. Ova je uloga vitalna u našoj znanstvenoj podjeli rada. Ipak, zaboravimo li njezine operacijske implikacije, poći ćemo krivim putem.

## V. Znanstveno oblikovano spram primordijalnog iskustva: reprezentacionalistički predikament

Latenciju nervnih procesa koja se podrazumijeva u Metzingerovoj FT ne možemo zamišljati kao strukturu iskustva. Nema subjekta za kojeg bi dotični procesi mogli biti učinjeni eksplicitnima kao *strukturiranje njegova iskustva*. Mozak (ili limbički sustav) ne konstituira sopstvo ni na koji relevantan teoretski ili praktičan način. On ne može konstituirati sopstvo zato što ono zahtijeva znakovita, tj. semantički protumačena iskustva koja uključuju odnos prema (hijerarhijama) želja, htijenja, vrednota, interesa, itd. Puko odvijanje nervnih procesa ne konstituira iskustvo. Proces koji se javlja u mome mozgu nisu dio moga iskustva (usp. Husserl, 1952a: 164, 218, 230–231; Ricœur, 1996: 164). PI i PŠČ zahtijevaju samo-primjenu. Svaki kognitivni znanstvenik koji istražuje ljudski um, te prema tome izvodi pojedina intencionalna iskustva, mora također biti podvrgnut PI-u i PŠČ-u. On mora promotriti sebe kao mozak koji tumači informacijske podatke ostvarene u nekom umu, čiji »istinski činitelj« jest mozak. S toga gledišta može postati uobičajenim govoriti o komunikacijama od mozga do mozga u kognitivnoj znanosti. Takvo tvrđenje ipak uključuje kategorijalnu pogrešku. Nervni procesi ne misle, ne komuniciraju, niti žale zbog svoje moralne nesavršenosti ili uživaju u nekim magičnim erotskim trenucima.

Ako su mi na glavu pričvršćene elektrode koje prenose pojave u moj mozak do snimača koji ih odmah vizualizira, iz toga ne slijedi da sam, u bilo kojem strogo ili zanimljivom smislu, kadra iskustveno doživjeti svoj mozak. Metodički disciplinirane načine iskustva koji djeluju u promjenjivim iskustvenim nacrtima ne smije se pomiješati s našim uobičajenim iskustvom (usp. Heidegger, 1996: 188, 196–197). Metzinger naturalizira primordijalno iskustvo pretpostavljajući da su *perspektiva prvog-lica i perspektiva trećeg-lica ekvivalentni stavovi koji se mogu promijeniti proizvoljno prema različitim ciljevima* (Rinofner-Kreidl, 2004). Prema tome, slobodno nam je opisati svoj um: bilo s izvanjskoga gledišta, tj. kao slijed neuroloških stanja; ili s unutrašnjega gledišta, tj. kao iskustva kroz koja prolazimo (Metzinger, 1996a: 256). Tu je opet očito da je naturalizacija subjektivnosti, za koju se očekuje da bude rezultat Metzingerove teorije, prokrijumčarena od početka (vidi III. poglavlje). Ona se podrazumijeva u temeljnim pojmovima njegova samo-modela i načinu ispitivanja iskustvenih podataka toga samo-modela. Fenomenolog, nasuprot tome, insistira da bilo koji govor o »mome mozgu« zahtijeva da posjedujem iskustvo svoga vlastitog tijela koje uključuje perspektivu prvoga-lica. Bez ovog izvornog tjelesnog iskustva, nikad ne bih mogla pojmiti slijed mozgovnih stanja kao da pripadaju meni. Zauzimanje perspektiva prvoga i trećeg lica, u paru jedna s drugom, prešutno pretpostavlja da mozgove možemo smatrati samo-dostatnim entitetima čije se slučajno ostvarenje u ljudskim tijelima – uključujući načine ponašanja koje ne možemo »temeljito« objasniti – može zanemariti s obzirom na posebne teoretske ciljeve.

Funkcionalističko gledište, povezano s postavkom višestruke ostvarivosti, ne može opravdati naša subjektivna iskustva utjelovljenog uma. To, što znači ostaviti po strani intrinzičnu »svjetskost« ljudske svijesti, može se objasniti u odnosu na različitu skupinu problema. Među njima jest i osobito slabljenje jedinstva um/tijelo koje dugujemo funkcionalističkom gledištu, tj. istisnuću našega prirodnog iskustva utjelovljenja. Na sličan način, gubitak svijeta u Metzingerovu teoretiziranju manifestira se kao totalno zanemarivanje in-

tersubjektivnosti s obzirom na konstituciju samo-referencije, te, prema tome, samo-referencijalno zasnovane samosvijesti. Metzinger se, nadalje, ne obazire na našu sposobnost neposrednog shvaćanja situacijskog horizonta kojega god pojedinog iskustva što ga susrećemo. S pravom se tvrdilo da znanstveni modeli koji smatraju da se svijest sastoji u obradbi informacija neizbježno propuštaju razmotriti »usvjetovljenu« narav svijesti. To zahvaljujemo činjenici da je nemoguće promijeniti našu prirodnu sposobnost sintetičkog zahvaćanja više ili manje složenih situacija u neki objektivni sustav podataka pomoću kojih bi se moglo iscrpno specificirati pojmove i pravila što ih treba primijeniti u konkretnim slučajevima (Dreyfus, 1985: 214–218). Uvjerenje da se to može učiniti, primijenjeno na umjetnu inteligenciju, mogli bismo nazvati »računarskim kartezijanstvom« (usp. Dreyfus, 1985: 218). Možemo jednako govoriti o »mozgovnom kartezijanstvu«, što se podrazumijeva u onim kognitivnim znanstvenim teorijama koje, zahvaljujući svome reprezentacionalizmu, prijanaju uz kruti dualizam izvanjske stvarnosti i unutrašnjeg sustava informacijskih podataka (vidi raspravljanje o našem pojmu svijeta u VII. poglavlju). I ono izvanjsko i ono unutrašnje podjednako izmiču našem prirodnom iskustvu.

S drugoga gledišta, jalovost Metzingerove teorije o zahtjevima intersubjektivnosti i situacijskoj uključenosti proizlazi iz potpunog nedostatka praktične dimenzije. Metzingerova naturalistička teorija samo-modeliranja objašnjava isključivo nastanak fenomenalne samosvijesti, a ne uzima u obzir socijalnu dimenziju subjektivnosti (Metzinger, 1999a: 175, 225). O toj se dimenziji kaže da je možemo zanemariti utoliko što su fizičke strukture podataka lišene bilo kakvog semantičkog sadržaja (Metzinger, 1999a: 251 /bilj. 10/). Bez obzira na strogo ograničenje svoga područja istraživanja, autor ne računa ni s kakvim gubitkom smisla glede svoje naturalizirane subjektivnosti. Općenito, i posve začuđujuće, očekuje se da će buduće istraživanje na području kognitivne znanosti uspjeti u utjelovljavanju intersubjektivnosti. Pa ipak, kako bi čovjek mogao očekivati da će adekvatno opisati ili objasniti subjektivnost sa solipsističkoga gledišta, te, zatim, proširiti nečije zanimanje do socijalne dimenzije u smislu dopunskog područja iskustva, koje od početka nije uključeno u konstituciju subjektivnosti?

Metzingerov pokušaj naturaliziranja subjektivnosti zasniva se na postvarenju svijesti. To postvarenje proizlazi iz ukidanja razlike između istinskog proživljavanja iskustava i reflektivne usmjerenosti na nečija iskustva. Reprezentacionalizam Metzingerove teorije samo-modela ne ostavlja uopće prostora za odnošenje prema neposredno prisutnim iskustvima. Metzinger zbog metodoloških razloga drži da ono što ne može biti predstavljeno kao svjestan sadržaj na neurofenomenološkoj razini opisa nije relevantan dio ljudskog iskustva. Ova se pretpostavka javlja povremeno kad Metzinger pretresa metodičke implikacije uključene u pitanju kako filozofi i psihijatri mogu surađivati u analiziranju fenomena poremećaja identiteta.

»'Osobni identitet' može biti ili složen teoretski pojam ili *konkretan (oblik) subjektivnog iskustva, svjestan sadržaj* – on, međutim, nikad nije stvar, niti u mozgu niti bilo gdje drugdje. Recimo to drukčije: psihijatri moraju prestati biti naivni realisti glede osobnog identiteta.« (Metzinger, 2003f: 3, kurziv moj)

Imamo ovdje prešutnu pretpostavku Metzingerova samo-modela: nema »formalnih« vidova ljudskog iskustva koji se ne mogu (neurofenomenološki) prikazati kao svjesni sadržaji. Ovisno o tome slažemo li se ili ne s ovom općenitom postavkom, stječemo potpuno različite ideje subjektivnosti. Obi-

lježe fenomenološkog pristupa jest da poriče gornju postavku (Rinofner-Kreidl, 2003b: 215–221). Osobito obilježje subjektivnosti u konačnici leži u činjenici da ima »formalnih« vidova našega iskustva koji se odupiru reprezentacijskoj objektivifikaciji na kojoj god razini opisa. Metzinger drži da je to istinito s obzirom na fenomenalnu razinu opisa, kao što se ona tumači u pučkoj psihologiji, ali je lažno s obzirom na neurofenomenološku razinu opisa. Glavno pitanje rasprave o naturalizmu jest, prema tome, kako se različite razine opisa naizmjenice odnose. Govoriti o »razinama« opisa ipak zavodi na krivi put. To pogrešno sugerira da je opisivanje istih fenomena s različitih gledišta ono što neurofenomenolozi i fenomenolozi čine.

U svezi s strukturom meta-reprezentacija – koja se postavlja iznad i koja sustavu omogućuje reinterpetirati i nadići fenomenalno transparentna stanja – Metzingerov prikaz možemo sažeti na sljedeći način. Iskustva su dio našega kognitivnog života samo ako ih transformiramo ili steknemo u smislu meta-reprezentacijskih sadržaja. Fenomenološki pristup, nasuprot tome, naglašuje *praktični moment postignuća* (proživljavanja iskustava). S fenomenološkoga gledišta očito je da Metzinger de-temporalizira našu primordijalnu samosvijest, za koju se kaže da se sastoji u hijerarhijskom strukturiranju sadržaja pomoću meta-reprezentacija. Zanimljivo je da Metzinger, *vice versa*, optužuje fenomenologe zbog ukidanja dinamičnoga karaktera svijesti (»fenomenološka lažnost«: Metzinger, 1999a: 161) tako što ne uzimaju u obzir neurološku razinu opisa. Ova primjedba proizlazi iz dviju pretpostavki što ih moramo odbaciti. Prve, da je slijed pojava u mozgu jednak izvornoj vremenitosti svijesti zasnovanoj na subjektivnom iskustvu odnosa prije/poslije, koji još nisu protumačeni u smislu objektivnih vremenskih jedinica. Druge, kojom se ignorira posredujuća uloga intencionalnih sadržaja (vidi gore III. poglavlje).

## VI. Meta-teoretski problemi uključeni u raspravi o naturalizmu

Metzingerov projekt naturalizacije izokreće pokušaj poimanja subjektivnosti u smislu reprezentacijskih odnosa. Fenomenolog, naprotiv, tako da reprezentaciju ne možemo smatrati najtemeljnijim, izvornim načinom svijesti. S obzirom na to bitno neslaganje glede ideje svijesti, najtemeljnijim se pitanjem čini to, odnose li se kognitivni znanstvenici i fenomenolozi zaista na iste fenomene ili ne? Objašnjavaju li oni iste fenomene na nespojiv način, ili govore o različitim stvarima? Ovaj problem očito ne možemo ublažiti tvrdeći da oponenti govore o različitim vidovima stvarnosti, tako da u stanovitom smislu možemo biti zadovoljni s oba pristupa. Ovo ne ide zato što je naša ideja stvarnosti dio problema. Ako slijedimo Metzingeru glede poimanja intencionalnosti u smislu uzročnih uloga, nije jasno kako bismo ikad mogli steći ideju da svijet *nije* ukupan zbroj svih stvari, nego umjesto toga obuhvatni značenjski horizont bez kojega ne možemo susresti stvari. Nije dosta razmatrati holistički karakter stvarnosti (Metzinger, 1995) ako se taj holizam opetovano tumači u skladu s funkcionalističkim pristupom Metzingerove »temeljite« neurofenomenologije. Ako krenemo od znanstveno reducirane, ne-prirodne ideje svijeta koja se manifestira u Metzingerovoj teoriji samo-modela, moglo bi se zaista dogoditi da uzmognemo opisati kako se naši mozgovi ponašaju prema virtualnom ili stvarnom svijetu. To ipak ništa ne govori o našem prirodnom iskustvu svijeta. To samo pokazuje da u konstruiranju teoretskih modela možemo slobodno govoriti o svijetu ili ne-

kim vidovima stvarnosti. Ovo dugujemo činjenici da definicija »svijeta« ili »stvarnosti« ovisi o unutrašnjim kriterijima dotičnih modela. S ovoga gledišta, glavna preokupacija rasprave o naturalizmu jest kako bismo trebali razmatrati teoretske modele da se odnose prema našoj životnosvjetskoj praksi. Možemo li zaista prepustiti nekom posebnom znanstvenom modelu da određuje što »svijet« ili stvarnost« znače? Ili, moramo li se osloniti na naše primordijalno iskustvo koje uvijek djeluje pod uvjetom da već imamo razumijevanje svijeta i stvarnosti? Ne bismo li trebali priznati ovaj fundamentalni status primordijalnog iskustva, i kako, zatim, možemo tvrditi da kritički procjenjujemo *različite* modele stvarnosti koji proizlaze iz različitih teoretskih pristupa? Genetički gledano, naše prirodno razumijevanje svijeta već je uključeno ako nam kažu da »imati ontologiju znači tumačiti svijet« i da »mozak, promatran kao reprezentacijski sustav koji cilja na tumačenje našega svijeta, također posjeduje ontologiju« (Metzinger, 2003c: 549). To u metodičkom smislu graniči s

»... matematičkim modelom koji opisuje fenomenalnu ontologiju ljudskoga mozga – tj. onim koji postoji u skladu sa svjesnim iskustvom – na precizan i iskustveno prihvatljiv način.« (Metzinger, 1995: 427)

Ako fenomenolog unaprijeđuje gledište, kao i ja, da reprezentacionalističke teorije iskrivljavaju ili čak ukidaju one fenomene za koje tvrde da ih objašnjavaju, što bismo onda trebali misliti o raspravi o naturalizmu, ukoliko je riječ o teorijama ove vrste? Zacijelo ne možemo očekivati: a) da su znanstvene metode neutralne s obzirom na istraživane predmete; i b) da se rasprava o naturalizmu može riješiti uspoređivanjem učinkovitosti različitih (znanstvenih) metoda analiziranja i objašnjavanja fenomena. Svaka tvrdnja glede metodičke učinkovitosti prešutno podrazumijeva neki pojam o tome kako se naše teoretiziranje odnosi prema svijetu, kao što se predstavlja u svakodnevnom životu. Primjena metoda uvijek uključuje neko strukturiranje predmeta na koje se odnose. Ako je tomu tako, jasno je da se rasprava između naturalista i anti-naturalista ne može postaviti na razinu opisivanja i objašnjavanja fenomena. Opis ili objašnjenje fenomena i pretresanje metodičkog i konceptualnog okvira naših opisa i objašnjenja posve su različite aktivnosti, te bismo ih trebali jasno razlikovati. No ipak, rezultati opisa mogu postati problematičnima zato što ignoriraju teškoće koje na svjetlo iznosi objašnjenje. I a) i b) sugeriraju da se – ako fenomenološki osporimo projekte naturaliziranja ljudskog uma – moramo usredotočiti na pitanje kako se teorija i praksa međusobno odnose. Tako, pitanje na kojim bi teoretskim temeljima moglo biti moguće adekvatno raspravljati naturalizacije subjektivnosti, ipak je nedostavno ako ne sadrži temeljitu refleksiju o našoj ideji teorije.

S engleskoga preveo  
Šimun Selak

### Bibliografija:

Dreyfus, Hubert L. (1985), *Grenzen künstlicher Intelligenz. Was Computer nicht können*. Königstein/Ts.: Athenäum.

Heidegger, Martin (1996), *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt/M.: Vittorio Klostermann (= *Gesammelte Werke*, sv. 27).

Heidegger, Martin (<sup>18</sup>2001), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemayer.

Husserl, Edmund (1952a), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ur. M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff (= *Husserliana*, sv. IV).

Husserl, Edmund (1952b), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Ur. M. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff (= Husserliana, sv. V).

Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Ur. W. Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff (=Husserliana, sv. VI).

Husserl, Edmund (1985), *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Ur. L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner.

Husserl, Edmund (2001), *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Ur. M. Weiler. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers (=Husserliana, sv. XXXII).

Metzinger, Thomas (1994), »Schimpansen, Spiegelbilder, Selbstmodelle und Subjekte«, u: Sybille Krämer (ur.), *Geist – Gehirn – künstliche Intelligenz. Zeitgenössische Modelle des Denkens*. Ringvorlesung an der freien Universität Berlin. Berlin, New York: de Gruyter, str. 41–70.

Metzinger, Thomas (1995), »Faster than Thought. Holism, Homogeneity and Temporal Coding«, u: Thomas Metzinger, *Conscious Experience*. Thoverton: Imprint Academic – Paderborn: Mentis, str. 425–461.

Metzinger, Thomas (ur., <sup>3</sup>1996a), *Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie*. Paderborn et al.: Ferdinand Schöningh.

Metzinger, Thomas (1996b), »Niemand sein. Kann man eine naturalische Perspektive auf die Subjektivität des Mentalen einnehmen?«, u: Sybille Krämer (ur.), *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 130–154.

Metzinger, Thomas (1996c), »Ganzheit, Homogenität und Zeitkodierung«, u: Metzinger (1996a), str. 595–633.

Metzinger, Thomas (1998), »Anthropologie und Kognitionswissenschaften«, u: Peter Gold i Andreas K. Engel (ur.), *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, str. 326–372.

Metzinger, Thomas (<sup>2</sup>1999a), *Subjekt und Selbstmodell. Die Perspektivität phänomenalen Bewußtseins vor dem Hintergrund einer naturalischen Theorie mentaler Repräsentation*. Paderborn: Mentis.

Metzinger, Thomas (1996b), »Präsentationaler Gehalt«, u: Frank Esken i Heinz-Dieter Heckmann (ur.), *Bewußtsein und Repräsentation*, Paderborn: Mentis, str. 377–405.

Metzinger, Thomas (2000a), »The Subjectivity of Subjective Experience: A Representational Analysis of the First-Person Perspective«, u: Thomas Metzinger (ur.), *Neural Correlates of Consciousness: Empirical and Conceptual Questions*. Cambridge, MA: The MIT Press, str. 285–306. (<http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen>, 20. 6. 2004.)

Metzinger, Thomas; Walde, Bettina (2000b), »Commentary on Jakob's *Ineffability of Qualia*«, *Consciousness and Cognition* 7, str. 353–362.

Metzinger, Thomas (2003b), »Phenomenal transparency and cognitive self-reference«, *Phenomenology and Cognitive Science* 2, str. 353–362.

Metzinger, Thomas; Gallese, Vittorio (2003c), »The emergence of a shared actim ontology: Building blocks for a theory«, *Consciousness and Cognition* 12, str. 549–571.

Metzinger, Thomas; Gallese, Vittorio (2003d), »Motor ontology: the representational reality of goals, actions and selves«, *Philosophical Psychology* 16, 3, str. 365–388.

Metzinger, Thomas (2003e), »The pre-scientific concept of a 'soul': A neurophenomenological hypothesis about its origin«, u: Franz-Markus Peschl i Hans-Dieter Klein (ur.), *Haben Computer eine Seele? Der Begriff der Seele*, sv. IV, Würzburg:

Königshausen & Neumann (pred izlaskom), str. 1–36. (<http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen>, 20. 6. 2004.)

Metzinger, Thomas (2003f), »Why are identity-disorders interesting for philosophers?«, u: Thomas Schramme i Johannes Thome (ur.), *Philosophy and Psychiatry*. Berlin: de Gruyter (pred izlaskom), str. 1–29. (<http://www.philosophie.uni-mainz.de/metzinger/publikationen>)

Nagel, Thomas (1997), »Why We Can't Understand Thought from the Outside«, u: Thomas Nagel, *The Last Word*. New York – Oxford: Oxford University Press.

Petitot, Jean; Varela, Francisco, J.; Pachoud, Bernard; Roy, Jean-Michel (ur., 1999), *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ricœur, Paul (1996), *Das Selbst als ein Anderer*. München: Wilhelm Fink.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2000), *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*. Freiburg, München: Karl Alber.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2003a), »Do Cognitive Scientists Succeed in Naturalizing Free Will?«, u: Christian Kanzian, Josef Quitterer, Edmund Runggaldier (ur.), *Persons. An Interdisciplinary Approach / Personen. Ein interdisziplinärer Dialog*. Wien: Österreichischer Bundesverlag, str. 222–231.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2003b), *Mediane Phänomenologie. Subjektivität im Spannungsfeld von Naturalität und Kulturalität*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Rinofner-Kreidl, Sonja (2004), »Das 'Gehirn-Selbst'. Ist die Erste-Person-Perspektive naturalisierbar?«, *Phänomenologische Forschungen* (pred izlaskom).

Thompson, Evan; Lutz, Antoine; Cosmelli, Diego (2004), »Neurophenomenology: An Introduction for Neurophilosophers«, u: Andrew Brook i Kathleen Akins (ur.), *Cognition and the Brain: the Philosophy and Neuroscience Movement*. New York – Cambridge: Cambridge University Press (pred izlaskom).

Varela, Francisco J.; Thompson, Evan; Rosch, Eleanor (1993), *The Embodied Mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge – London: The MIT Press.

**Sonja Rinofner-Kreidl**

## **The Limits of Representationalism**

### **A Phenomenological Critique of Thomas Metzinger's Self-model Theory**

*Thomas Metzinger's self-model theory offers a framework for naturalizing subjective experiences, e.g. first-person perspective. These phenomena are explained by referring to representational contents which are said to be interrelated at diverse levels of consciousness and correlated with brain activities. The paper begins with a consideration on naturalism and anti-naturalism in order to roughly sketch the background of Metzinger's claim that his theory renders philosophical speculations on the mind unnecessary (I). In particular, Husserl's phenomenological conception of consciousness is refuted as uncritical and inadequate. It will be demonstrated that this critique is misguided (II). The main deficiencies of Metzinger's theory will be elucidated by referring to the conception of phenomenal transparency (III) which will be compared to a phenomenological idea of transparency (IV). Then we shall enlarge our critical horizon by focusing on some implications of representationalism, including reification of consciousness, brain-Cartesianism, and exclusion of the social dimension (V). Finally, we shall take up our meta-theoretical reflections on the naturalism debate (VI).*

#### **Key words**

self-model theory, representationalism, phenomenology, Thomas Metzinger, Edmund Husserl