

Olga Nikolić

Kosančićev venac 19, RS-11000 Beograd
olganikolic111@gmail.com

Utjelovljena svijest i naturalizirana fenomenologija

Sažetak

Tekst istražuje pravac u suvremenoj fenomenologiji i kognitivnoj znanosti koji teži interdisciplinarnoj suradnji dvije discipline. Pažljivim proučavanjem konstitutivne uloge živog tijela (Leib) za svijest i kogniciju, autori poput Varele, Thompsona, Gallaghera i Zahavija razvijaju novu istraživačku paradigmu da bi na originalan način nadišli tradicionalni dualizam duha i tijela. Najprije ću izložiti poziciju 4E obrta u kognitivnoj znanosti u vezi s problemom dualizma duha i tijela. Zatim ću izložiti Husserlov dualistički argument o suštinskoj razlici između bitka svijesti i bitka svijeta: srž Husserlove transcendentalne metode. U trećem dijelu, objasnit ću kako suvremena enaktivistička i fenomenološka koncepcija živog tijela predstavlja način nadilaženja ontološkog dualizma između svijesti i svijeta, kao i između duha i tijela, te kako se ontološki dualizam može zamijeniti idejom ko-konstitucije utjelovljene svijesti i svijeta. Na kraju ispitujem u kojoj mjeri ova ideja zahtijeva naturalizaciju fenomenologije i branim Husserlov epistemološki dualizam.

Ključne riječi

fenomenologija, kognitivne znanosti, utjelovljena svijest, Edmund Husserl, Leib, ko-konstitucija, naturalizacija fenomenologije

4E obrt u kognitivnoj znanosti

4E pristup kogniciji kišobran-pojam je za mnoštvo međusobno labavo povezanih teorija i istraživačkih projekta u kognitivnoj znanosti koje objedinjuje potreba istraživanja zanemarenih aspekata kognicije: kognicija kao utjelovljena (*embodied*), ukorijenjena (*embedded*), enaktivna (*enactive*) i proširena (*extended*). Teza o utjelovljenoj kogniciji zauzima centralno mjesto u ovim pristupima jer se obično smatra da je svaki u nekom obliku podrazumijeva.¹ S obzirom na to da su 4E pristupi još uvijek relativno novi te pojmovi još uvijek nisu dovoljno izbrušeni, međusobno različiti pravci zajedno se svrstavaju pod jednu ili više od gore navedenih kategorija i klasifikaciju nije uvijek lako izvršiti. U ovom radu, uzimam situiranu kogniciju kao zajednički naziv koji ugrubo obuhvaća sve ove pravce u shvaćanju kognicije.² Nazivati svijest i kogniciju situiranima značilo bi da su neodvojivi i zavisni dio šireg sistema u koji također spadaju naše tijelo (što je osnovna ideja teze o utjelovljenoj kogniciji), kao i prirodno i socijalno okruženje u kojemu je naša svijest ukorije-

¹ Izuzetak je proširena kognicija koja je od svih gore navedenih pristupa najbliskije povezana s tradicionalnim funkcionalističkim shvaćanjem kognicije kao u principu nezavisne od prirode tijela u kome je realizirana.

² Slijedim Shauna Gallaghera (Gallagher 2009).

njena i u kojemu smo neprestano praktično angažirani (aspekt koji naglašavaju enaktivisti). Naposljetku, prema kontroverznoj tezi o proširenoj svijesti, kognicija se ne odvija samo u mozgu, pa čak nije ograničena ni tijelom individue, nego se proteže i na vanjski svijet (Clark 2008). Ovom spisku često se dodaje i afektivna kognicija koja istražuje emotivne i motivacijske aspekte kognicije, dovodeći ih također u blisku vezu s tijelom.

U ovom radu pravit ću razliku između svijesti i kognicije. Pod sviješću podrazumijevam fenomenološki pojam kojim se označava proživljeno intencionalno usmjereno iskustvo iz prvog lica. Kognicija je pojam koji, pored iskustva svijesti iz prvog lica, obuhvaća i subpersonalne procese koji se odvijaju u centralnom i perifernom nervnom sistemu i uglavnom podrazumijeva empirijska istraživanja iz trećeg lica, nasuprot fenomenološkog transcendentnog istraživanja konstitutivne uloge svijesti za iskustvo svijeta. Novi pravac o kojemu će ovdje biti riječi kombinira fenomenološka istraživanja s empirijskim rezultatima. S jedne strane, empirijska istraživanja koriste se za obogaćenje fenomenoloških istraživanja, ali naglašava se i obrnuto: neophodnost fenomenološkog istraživanja za bolje usmjerenje empirijskih istraživanja (Zahavi 2009). Ovaj spoj fenomenologije i empirijskog istraživanja naziva se u literaturi »naturalizacija fenomenologije« (Varela i dr. 1999; Zahavi 2009).

Prije svega, 4E obrat u kognitivnoj znanosti predstavlja odgovor na komputacionizam koji je dominirao sredinom dvadesetog stoljeća u kognitivnim znanostima i analitičkoj filozofiji duha. 50-ih godina dvadesetog stoljeća kognitivne znanosti izdvajaju se kao zasebno polje istraživanja. Od samog početka, kognitivne znanosti bile su povezane s proučavanjem umjetne inteligencije i klasična komputacijska teorija uma bila je prva paradigma koja je proizašla iz ove sprege. Ova paradigma naziva se još i kognitivizmom, zbog njenog naglaska na istraživanju viših kognitivnih moći: spoznaje, rješavanja problema, razumijevanja jezika i logičke dedukcije kao osnovne forme zaključivanja. Kognitivna revolucija 50-ih godina dvadesetog stoljeća bila je, prije svega, usmjerena protiv biheviorističke psihologije, zahtijevajući povratak na istraživanje procesa koji se odvijaju unutar svijesti, u »crnoj kutiji« biheviorizma. U tu svrhu, kognitivisti nude nov model za proučavanje svijesti, preko istraživanja strukturalnih stanja sistema i funkcionalnih transformacija putem kojih *input* postaje *output*. Kognitivizam se učvrstio tijekom 1960-ih i 70-tih godina dvadesetog stoljeća i ostao je dominantna paradigma za shvaćanje uma u kognitivnoj znanosti sve do sredine 1980-ih, kada su na scenu sve više počeli stupati alternativni konekcionistički i enaktivistički modeli.³

Prema kognitivističkom modelu, um se shvaćao prema analogiji s centralnim procesorom i memorijom, odnosno po modelu *input*–*obrada*–*output*. Tako se spoznaja objašnjava kao »propozicije, pravila i funkcionalne procedure« za obradu informacija (Clancey 2009: 15). Osnovna funkcija mentalnih operacija postaje manipulacija simbolima: mentalnim reprezentacijama koje se shvaćaju kao semantički sadržaj prema analogiji sa značenjem simbola u jeziku. Kao što računalo treba riješiti određeni zadatak ili problem, tako i um ima svoje »programe« za rješavanje različitih svakodnevnih problema.

Iako su se suprotstavljali biheviorističkoj ideji da se kognicija ne može proučavati iznutra, kognitivisti su, uglavnom bez preispitivanja, prihvatili biheviorističke argumente o svijesti kao »crnoj kutiji« nedostupnoj znanstvenom istraživanju. Stoga su se više fokusirali na fizičke procese u mozgu, ali sada shvaćene putem modela mozga kao procesora koji provodi mnoštvo operacija nad simbolima čije je značenje potpuno nepristupačno svijesti. Svijest se tumačila samo kao epifenomen ovih dubljih subpersonalnih kognitivnih

procesa. Prirodno, neuroznanosti su preuzele vodeću ulogu u istraživanju kognicije.

Paralelno s ovako sprovedenom naturalizacijom svijesti i u sprezi s komputacionističkim modelom uma, funkcionalistički pristup postaje dominantan pravac u analitičkoj filozofiji uma. S obzirom na to da je ono što individuira mentalni proces operacija koju on provodi nad simbolima (njegova funkcija), materijalne karakteristike samih simbola i »hardvera« u kojemu se operacija odvija postaju irelevantne za identitet mentalnog procesa. Ovako postavljena teorija vodi upravo dualističkim posljedicama koje sam projekt naturalizacije svijesti redukcijom svjesnih stanja na stanja u mozgu nastoji izbjeći, demonstrirajući unutrašnje napetosti kognitivističkog poduhvata.

Tradicionalni pristupi u filozofiji duha i kognitivnim znanostima, naturalistički kao i funkcionalistički, dugo su zanemarivali konstitutivnu ulogu živog tijela za kogniciju i svijest. Tijekom 1980-ih ovo se počelo mijenjati, da bi pravi zamah novi 4E pravci dobili 1990-ih. Danas, rastući broj empirijskih istraživanja u ovom području otkriva nam mnoštvo različitih aspekta odnosa tijela i svijesti. Utjelovljenost kognicije intenzivno se istražuje u neuroznanostima, psihologiji, biologiji, umjetnoj inteligenciji, robotici, lingvistici itd. Utoliko je projekt naturalizacije svijesti nastavljen, uz nastojanje da se izbjegne gruba redukcija mentalnog na fizičko, kao i da se u obzir uzme kako perspektiva prvog lica, tako i širi spektar fizičkih fenomena koji pored procesa u središnjem živčanom sustavu u objašnjenja uključuje dinamičke interakcije organizma i okoline.

Ključnu ulogu u ovom obrtu imala je kritika reprezentacionalizma i dualizma klasičnog komputacijskog modela. Naime, ako je mentalno određeno kao funkcija nad apstraktnim simbolima (reprezentacijama), isto mentalno stanje (softver) može se instancirati u potpuno različitim fizičkim entitetima (hardver). Slijedi da je tijelo u velikoj mjeri irelevantno za proučavanje kognicije koja se može objašnjavati isključivo pozivanjem na autonomna mentalna stanja, čemu se zagovornici situirane kognicije odlučno protive. S tim u vezi, kritizirana je i ideja da je reprezentiranje osnovna aktivnost koju um obavlja. Umjesto toga, akcent je na živoj utjelovljenoj praksi:

»... enaktivizam daje eksplanatorni prioritet dinamičkim interakcijama među organizmima i karakteristikama njihove sredine nad reprezentacijskim sadržajima takvih karakteristika sredine.« (Hutto, Myin 2013: xi)

Ovaj programski zahtjev dobro je sumirao Andy Clark:

»Zar ne bi bilo plodonosnije shvatiti mozgove kao kontrolore utjelovljene aktivnosti? Ta mala promjena u perspektivi ima velike implikacije za to kako ćemo konstruirati znanost o umu. Ona zapravo zahtijeva sveobuhvatnu reformu načina na koji razmišljamo o inteligentnom ponašanju. Zahtijeva od nas napuštanje ideje (uobičajene od Descartesa) o mentalnom kao području različitom od područja tijela; napuštanje ideje o jasnom razgraničenju između percepcije, kognicije i akcije; napuštanje ideje o izvršnom centru gdje se mozak koristi višim moćima rezoniranja i nadasve da napustimo istraživačke metode koje umjetni razdvajaju mišljenje od utjelovljenog djelanja.« (Clark 1998: xiii)

3

Konekcionistički model kognicije analogiju pravi ne više s centralnim procesorom uz dodatak memorije, nego s horizontalno distribuiranom mrežom relativno nezavisnih jedinica koje stupaju u međusobne interakcije na mnoštvo načina. Ovaj model pokazao se

uspješniji za razvoj umjetne inteligencije i bliži empirijskim rezultatima neuroznanosti. Ipak, fokus ovog rada bit će enaktivizam, pravac koji se razvijao u bliskoj povezanosti s fenomenologijom.

Takva perspektiva omogućava nam promatrati svijest mnogo više kao situiranu i zavisnu od okoline s kojom stupa u dinamički odnos akcije i reakcije, nego što to dopušta kognitivistički model »bestjelesne« svijesti. Iz fenomenološkog tabora, kritika reprezentacionalizma i isticanje situiranosti i konstitutivne uloge tijela za iskustvo moglo se čuti i mnogo ranije, već kod Husserla, Heideggera i Merleau-Pontyja, dok je od novijih autora Hubert Dreyfus najeksplicitnije odbacivao ideju da je reprezentacijski sadržaj nužan »medijator« između svijesti i svijeta. Nasuprot reprezentirajuće intencionalnosti, Dreyfus i Wakefield uvode Gestalt-intencionalnost koja podrazumijeva »neposredne tjelesne odgovore na poznate perceptivne cjeline« (Dreyfus, Wakefield 1991: 269). Ovi su sastavni dio svakodnevnih aktivnosti koje rutinski i bez eksplicitnog razmišljanja o njima obavljamo sa savršenom preciznošću (Dreyfus 1991: 52).

Problem dualizma za zastupnike situirane svijesti/kognicije centrira se, dakle, oko pitanja treba li svijest i kogniciju proučavati nezavisno od tijela, na što oni odgovaraju odrično. Takav pristup mijenja i našu perspektivu o tome kako shvaćamo prirodu svijesti i njenu notorno misterioznu vezu s tijelom. Kao što ćemo vidjeti, ova promjena paradigme utjecala je i na suvremene fenomenološke pravce koji nastoje pronaći ravnotežu između naturalizacije fenomenologije i očuvanja njenog klasičnog transcendentnog postavljanja pitanja kakvo nalazimo kod njenog osnivača Husserla. Zanimat će nas i implikacije ove promjene paradigme za pitanje ontološkog statusa svijesti, tijela i vanjskog svijeta s obzirom na klasično shvaćanje korelacije svijesti i svijeta kod Husserla.

U nastavku rada razmotrit ćemo najprije klasični Husserlov argument o sućinskoj epistemološkoj i ontološkoj razlici između bitka svijesti i bitka svijeta koja, prema njemu, daje okvir specifično fenomenološkom polju istraživanja.

Husserlov dualistički argument

Objavljivanje *Ideja I* obilježilo je transcendentni obrt u razvoju Husserlove fenomenologije. Centralni argument koji Husserl daje u prilog proučavanja svijesti s čistog, transcendentnog stanovišta može se naći u *Idejama I*, dio II, poglavlja 2 i 3. Kao što ćemo vidjeti, obrt je blisko povezan s Husserlovim otkrićem fenomenološke redukcije, kao i s njegovim shvaćanjem konstitucije objekata u svijesti i korelacije između svijesti i svijeta.

Poznato je da Husserlova metoda fenomenološke redukcije, putem koje se otkriva polje fenomenološkog transcendentnog istraživanja, sućinski uključuje stavljanje u zgrade prirodnog stava. U tom fenomenološkom *epoché* izvodimo opću neutralizaciju, isključivanje svih postavki koje pripadaju svijetu. Time niti tvrdimo niti negiramo egzistenciju svijeta i stvari u svijetu, nego ta pitanja jednostavno ostavljamo van razmatranja. Suzdržavamo se od svih sudova o prostorno-vremenskom faktičkom biću i na taj način usvajamo fenomenološki stav. U argumentu koji slijedi, Husserl će ustanoviti što se postiže ovom promjenom stava. On namjerava pokazati kako metodom fenomenološke redukcije dobivamo pristup potpuno novoj regiji bića: čistoj transcendentnoj svijesti.

Budući da njegov argument treba najprije pokazati samu mogućnost fenomenološke redukcije, Husserl počinje svoje istraživanje u prirodnom stavu. Još u pripreмноj fazi (§34–38) i putem ideacije na osnovu konkretnog mentalnog procesa vanjskog zora (Husserlov je primjer njegov opažaj lista papira pred njim; 1982: 69), Husserl dolazi do nekoliko značajnih eidetskih uvida:

1. objekt vanjskog zora nije mentalni proces; 2. vanjski zor uvijek ima oreolu pozadinskih zorova iz kojih objekt zora biva izdvojen aktom svijesti; 3. za svijest uvijek postoji sućinska mogućnost slobodnog okretanja pogleda k onome što je prethodno bilo u pozadini; 4. svaki *cogito*⁴ je intencionalan: svaki je svijest o nečemu (ibid.: 70–73); 5. osim *cogitationes*, postoje i drugi inherentni dijelovi svijesti koji nisu sami po sebi intencionalni, ali se mogu nazvati intencionalnim jer ih *cogitationes* animiraju (ibid.: 75). Ova distinkcija ponovo će se pojaviti kasnije u *Idejama I* kao razlika između noetičke »forme« i hiletičke »materije«. Pod hiletičkom materijom Husserl podrazumijeva čulne podatke, kao što su boja, zvuk, bol, golicanje itd.

Sve gore navedeno univerzalni su eidetski uvidi, dobiveni pažljivim promatranjem našeg konkretnog iskustva. Jedan od njih bit će posebno značajan za Husserlov transcendentni argument: svaki *cogito* može postati objekt 'unutrašnjeg opažaja', tj. refleksije (ibid.: 79). Akti refleksije specifični su po tome što su usmjereni na imanentni sadržaj svijesti. Husserl definira ove akte kao »one za koje je sućinsko to da njihovi intencionalni objekti, ukoliko uopće postoje, utoliko pripadaju istom tijeku doživljaja kojemu i oni sami pripadaju« (ibid.: 79). Nadalje, »akti kod kojih to nije slučaj usmjereni su na nešto transcendentno« (ibid.). Najočigledniji primjer akta usmjerenog na nešto transcendentno opažanje je vanjskih materijalnih objekata. U njemu, pojedinačne fizičke stvari su nam dane »uživo«. Husserl vidi vanjski opažaj kao »krajnji izvor koji hrani opće postavljanje svijeta koje provodim u prirodnom stavu« (ibid.: 82). On ga analizira, zajedno s njegovim objektom (konkretna fizička stvar), da bi ga kontrastirao s unutrašnjim opažanjem u kojemu imamo iskustvo akata svijesti. Na taj način Husserl namjerava pokazati zašto je opravdano razdvojiti sućinu svijesti od sućine materijalnog svijeta, da bismo proučavali čistu svijest.

Husserl dalje nastoji pažljivo proučiti sućinu vanjskog opažaja. Počinje jednostavnom opservacijom: možemo prestati opažati jednu stvar, i da joj se kasnije vratimo u novom i drugačijem aktu opažanja, pri čemu sama stvar ostaje ista (ibid.: 86). Ovo služi kao dokaz da je fizička stvar transcendentna u odnosu na svijest i ujedno vodi Husserla do sljedećeg razmatranja: zbog njihove prostornosti sućini fizičkih stvari pripada to da se pojavljuju kao *iste* u mnoštvu 'osjenčanja'. Na primjer, dok hodamo niz ulicu najprije vidimo prednji dio kuće, nakon što skrenemo iza ugla vidjet ćemo njen zadnji dio i sa svakim novim korakom koji napravimo stječemo novu perspektivu, novu pojavu, još jedno osjenčanje iste kuće. U oštroj suprotnosti s fizičkim stvarima, naša svijest nije prostorna i nikada nije identična sebi jer se protokom vremena svaki akt svijesti neprestano mijenja u novi akt (ibid.: 86–87).

»Doživljaju kao regionalnoj sućini (a posebno regionalnoj partikulariji, *Cogitatio*) principijelno pripada opazivost u imanentnom opažaju; sućini prostorne stvari međutim pripada to da se ne može tako opaziti.« (ibid.)

Husserl naglašava da »se upravo u tomu pokazuje principijelna i najkardinalnija razlika u načinima bitka: razlika između *svijesti i realiteta*«⁵ (ibid.: 90).

4

Husserl koristi termin *cogito* u veoma širokom smislu, da označi sve akte u kojima je individualna svijest intencionalno usmjerena na objekt.

5

Husserl ne podrazumijeva samo fizičke, prostorne stvari pod realitetima, nego i psihič-

ke fenomene i uopće sve što je neka stvar u svijetu i što ulazi u kauzalne relacije s drugim stvarima u svijetu. Međutim, ovdje se fokusira na fizičke stvari kao najfundamentalniji sloj prirodnog svijeta, s kojim su svi drugi realiteti sućinski povezani (Husserl, 1982: 82).

Nakon što je ustanovio sućinske razlike u njihovim načinima danosti, Husserl izvodi važne epistemološke i ontološke posljedice vezane za ove dvije regije bitka.

Iz načina danosti fizičkih stvari (danost u mnoštvu osjenčanja), slijedi da su one uvijek date jednostrano.

»Ta *in infinitum* nesavršenost pripada neotuđivoj sućini korelacije između fizičke stvari i opažaja fizičke stvari.« (ibid.: 94)

Transcendentno biće nikada ne može biti u potpunosti dano u jednom aktu svijesti, nego samo kroz beskonačno mnoštvo čulno osjenčanih pojava. Svaka pojava objekt je viđen iz jedne određene perspektive. Ovo mnoštvo osjenčanja konstituira se iz mnoštva čulnih podataka animiranih noetičkim momentom (aktom svijesti). Zato što su uvijek dane jednostrano, egzistencija transcendentnih stvari sućinski je podložna sumnji. Uvijek postoji mogućnost da će se u novom iskustvu, iz druge perspektive, ispostaviti da je stvar za koju smo vjerovali da postoji zapravo iluzija. Prethodno iskustvo uvijek može biti opovrgnuto nekim budućim (ibid.: 102). Ovo ne važi za doživljaje. Imanentno biće svijesti dano je u unutrašnjem opažaju kao nešto apsolutno. Doživljaj nam može biti dan s apsolutnom izvjesnošću u pogledu njegove egzistencije.

»Ako ga promatram [doživljaj], imam nešto apsolutno; on nema strane koje se mogu sad ovako, sad onako predstaviti.« (ibid.: 96)

Dovoljno je da pokušamo sumnjati u egzistenciju doživljaja koji trenutno proživljavamo da bismo se uvjerali u tu nemogućnost.

»Bilo što fizičko što je dano ‘uživo’ može biti nepostojeće; nijedan doživljaj koji je dan ‘uživo’ ne može biti nepostojeći. To je eidetski zakon koji definira ovu nužnost i onu kontingenciju.« (ibid.: 102–103)

Husserl ovdje povlači sućinsku razliku između svijesti i fizičkih stvari iz *epistemološke* perspektive koja definira *prvi* smisao apsolutnog bića svijesti: njegovu nesumnjivost.⁶

Drugo, pri kraju zaključka argumenta (47–50) Husserl pravi još radikalniji korak, tvrdeći da je svijest apsolutno biće u *ontološkom* smislu. Ovdje uvodi pojmove korelacije i konstitucije svijeta u svijesti. Svijet je korelat svijesti, konstituiran u izvjesnim harmoničnim vezama svjesnog iskustva vanjskih objekata. Husserlova je radikalna tvrdnja ta da bez takvih veza ne bi bilo svijeta, drugim riječima, da egzistencija svijeta zavisi od egzistencije svijesti. Nadalje, svjesno iskustvo može se toliko promijeniti, postati toliko kaotično, da može čak dovesti do poništenja svijeta, pri čemu egzistencija same svijesti ne bi bila dotaknuta.

»Sjetimo se mogućnosti nebitka koja leži u sućini svake zbiljske transcendencije. Tada postaje očigledno da bi bitak svijesti, svakog tijeka doživljaja, nužno bio modificiran poništenjem zbiljskog svijeta, ali ne bi bio dotaknut u svojoj egzistenciji. Modificiran, svakako. Jer poništenje svijeta ne znači, korelativno, ništa drugo do da bi u svakom tijeku doživljaja (potpunom tijeku, dakle koji je uzet kao beskonačan u oba smjera, totalni tijek svih doživljaja jednog Ja), izvjesne uređene iskustvene veze, pa prema tome i izvjesne veze teorijskog uma koje se orijentiraju prema ovim prvim, bile isključene. Ali to ne znači da bi drugi doživljaji i veze doživljaja bile isključene. Dakle, nikakvo realno biće, ništa što se predstavlja i legitimira u pojavama svijesti, nije nužno za biće same svijesti (u najširem smislu tijeka doživljaja).« (ibid.: 110)

Konačno saznajemo što ostaje čak i nakon što je cijeli svijet stavljen u zagrade: metodom *epoché* svijest gubi svoj empirijski smisao nečega što pripada svijetu i stječe novi smisao apsolutne sfere »immanentnog« bića u novom fenomenološkom stavu.

»Nismo zapravo izgubili ništa, nego smo dobili cjelinu apsolutnog bića koje, ispravno shvaćeno, sve svjetske transcencije u sebi sadrži i 'konstituiraju'.« (ibid.: 113)

U tijeku upravo izloženog argumenta Husserl ukazuje na proučavanje čiste, apsolutne, transcendentalne svijesti kao na istinski cilj fenomenologije i na pitanje kako je svijet konstituiran u svijesti kao na centralni fenomenološki problem.

Na osnovu prethodnog argumenta, možemo razlikovati dva dualizma na koje se Husserl obavezuje u *Idejama I*.

Epistemološkim dualizmom nazivam onaj dio Husserlova argumenta koji se odnosi na sućinsku razliku u načinima danosti svijesti i svijeta koja treba opravdati distinkciju između dvije regije bitka i zahtjev da se proučavaju svaka svojom odgovarajućom metodom: svijest fenomenološki, a svijet metoda prirodnih znanosti.

Husserlovim ontološkim dualizmom nazivam mnogo teže prihvatljivu tvrdnju o nezavisnoj egzistenciji svijesti, kao i s njom povezanu tvrdnju o svijetu kao intencionalnom korelatu svijesti koji se konstituiraju u svijesti i zavisi u svojoj egzistenciji od svijesti. Naime, djeluje da ovaj dio argumenta vodi u redukciju svijeta na imanentne sadržaje svijesti, tipa Berkleyjevog idealizma. Međutim, optužba za idealizam Berkleyjevog tipa ipak nema toliko smisla koliko se na prvi pogled čini jer Husserl ipak naglašava da su dvije regije bitka sućinski različite. Svijet je ono transcendentno u odnosu na svijest, ali je ujedno konstituiran u svijesti. Husserl ne dopušta redukciju transcendentnog bića na sadržaje svijesti. Kako onda shvatiti odnos svijesti i svijeta? Što Husserl podrazumijeva pod konstitucijom?

Robert Sokolowski nudi uvjerljivu interpretaciju ove relacije, naime »realnost zavisi od subjektivnosti jer od nje dobiva svoj smisao« (Sokolowski 1964: 129). Već na razini najbazičnijih čulnih opažaja objekti su nam dani kao biće za svijest, čiji se smisao konstituiraju u svijesti. Svijet, mi sami, objekti oko nas i drugi ljudi imaju smisao za nas. Smisao je uvijek smisao objekta za svijest, bilo da je to objekt teorijske spoznaje, praktične upotrebe ili samo sićušni dio ogromnog mnoštva smislova koje pridajemo ovom svijetu. Međutim, Sokolowski također tvrdi da uvijek preostaje »izvjesna danost ili fakticitet« objekata koji se ne može objasniti teorijom konstitucije i čije poreklo nije u subjektivnosti (ibid.: 137–138).

Na tragu posljednje primjedbe, okrenimo se konačno pitanju kako treba shvatiti korelaciju između svijesti i vanjskog svijeta. Rudolf Bernet spominje ograničenje Husserlova pojma transcendentalne konstitucije:

»... on ne zahvaća u potpunosti reciprocitet između konstituirajućeg i konstituiranog. Sve dok, kao Husserl, inzistiramo da transcendentalna svijest nije od ovoga svijeta i da može biti bez svijeta, ne možemo razumjeti kako ono iskušeno propisuje ovoj svijesti mogućnosti i načine njegovog iskušavanja isto koliko i svijest to čini s obzirom na to iskušeno.« (Bernet 2015: 120)

Korelaciju (kao i problem konstitucije) koju Husserl uvodi u zaključku našeg argumenta on naširoko razmatra kasnije u *Idejama I*, preko pojmova noeze, noeme i strukture intencionalnosti. Iako Husserl naglašava sućinsku korelaciju noeze i noeme (intencionalnog akta i intencionalnog objekta, svijesti i svijeta) i izbjegava svođenje svijeta na puki proizvod svijesti, djeluje da ne uzima ozbiljno u obzir mogućnost ko-konstitucije, uzajamne zavisnosti svijesti i svijeta.

ta. Husserl je vjerojatno strahovao da će taj put voditi nazad u naturalizam i dalje od eidetske znanosti koju je htio uspostaviti.

U narednom odjeljku vidjet ćemo kako suvremena enaktivistička (Varela, Thompson) i fenomenološka (Schmitz, Gallagher, Zahavi) koncepcija živog tijela (*Leib*) omogućava da se nadiđe ontološki dualizam između svijesti i svijeta, kao i između duha i tijela preko ideje ko-konstitucije svijesti i svijeta i ko-konstitucije mišljenja i utjelovljenog djelanja. Nadalje, preispitat ćemo njihove metodološke inovacije u pravcu veće naturalizacije fenomenologije s obzirom na Husserlov epistemološki dualizam. Pozabavit ćemo se pitanjem je li i u kojemu obliku moguća interdisciplinarna suradnja između fenomenologije i empirijske kognitivne znanosti.

Utjelovljenost i naturalizacija

Najprije ću istaknuti bitne crte u kojima enaktivisti i fenomenolozi daju doprinos istraživanju živog tijela da bi na taj način nadišli ontološki dualizam. Kritika starog dualizma tijela i uma kod ovih autora prije svega se fokusira na napuštanje ideje o privatnom unutrašnjem mentalnom životu koji se odvija samostalno i nezavisno od vanjskih utjecaja, štoviše, koji iz sebe stvara vanjski svijet. Umjesto da svijest promatramo kao zatvorenu, izoliranu sferu čistog iskustva, treba je promatrati kao ko-konstituiranu svijetom, okolinom, kulturom itd., tj. onim što je transcendentno u odnosu na nju samu, kao i vlastitim tijelom individue. Tijelo nije transcendentno u odnosu na svijest, nego je i ono samo svjesno i ta pred-refleksivna i pred-jezička svijest nam omogućava da uopće imamo svjesno iskustvo i da djelujemo u svijetu. Utoliko ovi autori odgovaraju na izazov postavljen u zaključku prošlog poglavlja i upuštaju se u bliže izučavanje ko-konstitucije svijesti, tijela i svijeta, prije svega s obzirom na pitanje: kako je svijest konstituirana tijelom i situiranom praksom?

Enaktivizam je uveden kao novi pravac u kognitivnim znanostima objavljivanjem knjige *The Embodied Mind* (Rosh, Varela, Thompson 1991). Enaktivisti su od samog početka pokazivali jaku tendenciju k povezivanju s fenomenologijom. Heideggerov pojam priručnosti bio je za njih posebno inspirativan. Njihov glavni fokus je na akciji, znanju i praksi kao vodećim tragovima koji određuju i usmjeravaju našu živu egzistenciju prije svake refleksivne ili reprezentacijske paradigme (Depraz 2002: 87) Nadalje, budući da je um neodvojiv od tijela, kao i mentalni život od tjelesnog života, i s obzirom na to da se naš mentalni život odvija u i odnosi prema svijetu u kojemu smo situirani, um se ne može promatrati izolirano od tijela i okoline. Stoga proučavanje neuronskih procesa u središnjem živčanom sustavu za ove autore nije dovoljno za objašnjenje svijesti.

Kao svoj glavni cilj oni postavljaju nadilaženje eksplanatornog jaza između svijesti i prirode i odgovor na pitanje kako prirodni biološki procesi koji se odvijaju u našem mozgu, u našem cijelom organizmu kao i u našoj okolini, proizvode naše svjesno subjektivno iskustvo, ali i kako svijest povratno djeluje na njih. Enaktivisti smatraju da kognitivne znanosti do sada nisu uspjele adekvatno u obzir uzeti i objasniti subjektivno proživljeno iskustvo svijesti. Umjesto toga, one su se jednostrano fokusirale na računске i logičke operacije, primjenljive na vrlo ograničen skup situacija i zadataka.

Da bi pružili kompletniju teoriju svijesti i kognicije, enaktivisti promatraju kognitivni sistem kao skup međusobno povezanih dinamičkih sistema koji nadilaze tradicionalnu podjelu na mozak–tijelo–svijet. Da bi se shvatio njihov međusobni složeni odnos i uzajamni utjecaj, oni predlažu nelinearnu te-

oriju dinamičkih sistema pogodnu za proučavanje kompleksnih, otvorenih, emergentnih i umreženih adaptivnih sistema. Prema njima, živo tijelo takav je dinamički sistem već na razini pojedinačne stanice, a najosnovnija karakteristika živog tijela to je što aktivno stvara i održava razliku između sebe i svoje neposredne okoline, tj. ono je samo-individualizirajući sistem. Ta adaptivna autonomija ono je što živom tijelu omogućava konstituiranje smisla, tako da je aktivnost davanja smisla za njih prvenstveno »adaptivna regulacija stanja i interakcija od strane aktera, s obzirom na posljedice za njegovu vlastitu održivost« (Di Paolo, Thompson 2014: 76). Za enaktiviste nema konstitucije smisla bez tijela koje se samostalno prilagođava okolini.

»Davati smisao znači, između ostalog, biti autonoman i prekanan, tj. biti tijelo, u preciznom smislu 'tijela' koji ističe enaktivni pristup.« (Di Paolo, Thompson 2014: 76)

Um se shvaća kao emergentno svojstvo onog tjelesnog, organskog, biološkog, ali koje se upravo stoga ne može svesti na ovu biološku osnovu da bi se tek tako naturaliziralo. Ovi autori tvrde da svijest nije samo epifenomen moždanih procesa, nego da je emergentni proces koji ima povratni kauzalni utjecaj na procese na lokalnoj neuronskoj razini. Na taj način odbacuje se i ideja o mogućnosti reduciranja svijesti na moždane procese (Thompson, Varela 2001). Sama svijest, koja emergira iz dinamike na razini neurona, može povratno utjecati na tu dinamiku. Izbjegava se, s jedne strane, redukcionističko kauzalno objašnjenje svijesti, a s druge strane, kartezijska ideja o ontološkoj nezavisnosti duha od tijela.

Koliko je dualizam ukorijenjena predrasuda možemo vidjeti i utoliko ukoliko promatramo iskustvo vlastitog tijela. S jedne strane, vlastito tijelo doživljavamo kao intimni dio sebe, dok s druge strane, vjerujemo i da smo nešto više od vlastitog tijela, da su naše misli, osjećanja, želje, planovi i moralni principi manje-više nezavisni od tijela i da je to, a ne tijelo, ono što zapravo čini našu osobnost. Osjećamo da imamo kontrolu nad tijelom i slobodu da napravimo ovaj ili onaj pokret, ali se isto tako možemo osjećati ograničeno svojim tijelom. U tijelu se odvijaju mnogi procesi kojih nismo svjesni čak ni u pozadini i koje ne možemo kontrolirati, kao što je funkcioniranje naših unutrašnjih organa. Osjećaj autonomije Ega u odnosu na tijelo, ali i autonomije tijela u odnosu na Ego, stvaraju doživljaj podvojenosti i čak otuđenja između tijela i Ega. Dualizam se nadilazi utoliko ukoliko postavimo svjesni da tijelo uvijek i neprestano oblikuje i usmjerava naš svjesni život. Autonomija Ega ne implicira njegovu nezavisnost od tijela, nego je treba promatrati kao organski dio autonomnog samo-regulirajućeg sistema kakav opisuju enaktivisti.

Suvremena fenomenologija u velikoj mjeri prati istu nit, dajući tijelu, praksi i afektu centralnu ulogu u konstituiranju iskustva. Tako kod Schmitza, Zahavija i Gallaghera nalazimo istu ideju da tijelo koje djeluje u svijetu ima primarniju konstitutivnu ulogu od eksplicitne refleksivne svijesti. Tijelo je osnovniji izvor smisla od apstraktnog mišljenja jer je primarniji način odnošenja prema svijetu. Ako hoćemo razumjeti kako naše eksplicitne predodžbe dobivaju svoj smisao, moramo se vratiti na tijelo.

U svom sistemu nove fenomenologije, Schmitz naglašava konstitutivnu ulogu tjelesnosti u iskustvu i kritizira svodenje svijesti na privatni unutrašnji svijet (»introjeksionizam«), pri čemu i svijet života korelativno biva reduciran na »objektivni svijet«. Umjesto toga, on nudi istraživanje različitih oblika utjelovljenog iskustva, osjećaja i atmosfera koji narušavaju strogu podjelu između tijela i duha, materijalnog i nematerijalnog. Na tragu Merleau-Pontyja, Schmitz ističe da je kartezijski dualizam moguće nadići afirmiranjem kategorije živog tijela (*Leib*). Nadalje, Schmitz opisuje originarno iskustvo prostora kao

iskustvo prostora bez površine koji se neposredno osjećaju u tijelu i u načinu na koji tijelo reagira na atmosferu oko njega. I samo tijelo je takav prostor, primarniji od fizičkog pojma prostora (Schmitz, Müllan, Slaby 2011).

Gallagher i Zahavi također fenomenološki razvijaju centralni pojam živog tijela i tjelesnog prostora. Živo tijelo ovi autori ističu kao transcendentni princip konstitutivan za samu mogućnost iskustva svijeta, drugih ljudi i nas samih (Gallagher, Zahavi 2012).

Njihov rad pokazuje koliko je opisivanje i analiza načina na koje tijelo oblikuje naše iskustvo plodna tema za fenomenološka istraživanja. Čulni organi kojima je naše tijelo opremljeno omogućuju da nam objekti u svijetu budu dani na jedan ograničen broj načina. Osim toga, mogućnosti ili ograničenja našeg tijela utjecat će na to kakav smisao pridajemo objektima u svijetu. Ono što s tijelom možemo ili ne možemo napraviti omogućava nam da doživljavamo objekte kao podesne ili nepodesne za naše praktične svrhe. Rad navike i učenje kroz praksu omogućava inkorporaciju novih vještina koje dalje možemo izvoditi bez eksplicitne svijesti. Osjećaji, raspoloženja, emocije i afekti koji su u bliskoj vezi s tjelesnim reakcijama na okolinu vrijednosno boje naš doživljaj svijeta. Ovo su samo neki načini na koje tijelo učestvuje u konstituciji smisla objekata našeg iskustva.

Sve nam ovo govori da živo tijelo nije samo jedan među drugim fizičkim objektima u svijetu. Goreopisana otuđenost od tijela posljedica je toga što vlastito živo tijelo doživljavamo na dvojak način: s jedne strane, pojmovno ga shvaćamo kao fizičku, materijalnu stvar u svijetu, kao još jedan mogući objekt iskustva. S druge strane, ono je subjekt iskustva, neprestano aktivan u formiranju svjesnih doživljaja: mi jesmo svoje tijelo.

Još jedan razlog zbog koga smo skloni objektivizirati tijelo leži u tome što je svijest o živom tijelu uglavnom implicitna, pre-refleksivna svijest koja se odvija u pozadini mišljenja. Dok djelujemo, naša pažnja i promatranje nije usmjereno na naše tijelo, nego na transcendentne intencionalne objekte i upravo to što smo sposobni da se krećemo i zauzimamo položaj bez eksplicitne svijesti o tome kako izvodimo svaki pokret nam omogućava da nesmetano djelujemo u svijetu. Kada tematiziramo svoje tijelo, uglavnom činimo to iz perspektive trećeg lica, pretvarajući time vlastito tijelo u još jedan transcendentni intencionalni objekt. Međutim, subjektivna svijest o vlastitom tijelu ipak postoji. Gallagher i Zahavi nazivaju ovaj urođeni, kontinuirani, neposredni i konstitutivni osjećaj za vlastito tijelo propriocepcijom. Ovaj proprioceptivni prostor našeg tijela konstitutivan je za subjektivni i objektivni transcendentni prostor i ujedno predstavlja bazični vid samosvijesti (ibid.: 162–163).

Jasno je da nasuprot Husserlova ontološkog dualističkog argumenta, novi fenomenolozi odlučno tvrde da nema misleće bez tjelesne supstancije i potkrepljuju svoje tvrdnje uvjerljivim fenomenološkim analizama. Svijest se promatra kao konstitutivna za iskustvo svijeta, ali ujedno i kao konstituirana svijetom: kao utjelovljena ona djeluje, prilagođava se i reagira u svijetu.

Međutim, kakve su posljedice ove modifikacije po transcendentni fenomenološki projekt? Ako je svijest konstituirana svijetom, zahtijeva li to i promjenu metodologije, uvođenje do tada isključenih empirijskih stavova o svijetu da bi se opisale osnovne strukture utjelovljenog iskustva? Je li to kraj fenomenologije kakvu znamo, kao čiste, transcendentne discipline? S obzirom na to da se sve više prepoznaje značaj fenomenološke perspektive u kognitivnim znanostima, i dragocjenost empirijskih istraživanja za fenomenologiju, vrijedi se zapitati treba li i u kojoj mjeri fenomenologija biti naturalizirana? Da bi se na to odgovorilo moramo razlikovati jaki i slabi smisao naturalizacije.

Zahtjev za naturaliziranjem fenomenologije u jakom smislu nalazimo u Varela i dr. Pod naturalizacijom ovdje se podrazumijeva moguća matematizacija fenomenoloških rezultata putem teorije dinamičkih sistema i morfodinamičkih modela (Varela i dr. 1999: 48), kako bi se »sva mentalna svojstva dovela u kontinuitet sa svojstvima koja priznaju prirodne znanosti« (ibid.: 2). Autori između ostalog ističu da je i sam Husserl dopuštao mogućnost jedne »matematike doživljaja«, mada ju je smatrao samo idealizacijom na osnovu neposrednih fenomenoloških danosti (ibid.: 50; referira se na *Ideje I*, paragraf 75). Međutim, oni dalje tvrde da je znanost u međuvremenu uznapredovala toliko da može matematički predstaviti čak i kvalitativne osobine koje su se do sada smatrale neuhvatljivim, upravo preko već spomenute nelinearne teorije dinamičkih sistema (Ibid.: 55–56).

Kao zagovornike naturalizacije u slabom smislu uzimam Gallaghera i Zahavija jer oni ne zahtijevaju radikalne izmjene u fenomenološkoj metodi (poput matematizacije fenomenologije) da bi se fenomenologija dovela u kontinuitet s prirodnim znanostima. Drugim riječima, fenomenologija ostaje transcendentna disciplina. Što se tiče moguće upotrebe transcendentne fenomenologije u empirijskim istraživanjima, Gallagher ističe da je, s obzirom da su fenomeni na supersonalnoj, neuro-razini povezani s fenomenima na razini svijesti, proučavanje ovih drugih neophodno je da bismo uopće znali što tražiti na razini prvog. Osim toga, on naglašava da fenomenologija može ponuditi jasnije distinkcije tamo gdje u kognitivnim znanostima vlada pojmovna konfuzija (Gallagher 2014: 12–13).

Dan Zahavi tvrdi da upotreba empirijskih istraživanja u fenomenologiji može biti od velikog značaja, ali da to ne podrazumijeva da fenomenologija mora biti naturalizirana u nekom jakom smislu. Umjesto toga »naturalizirati fenomenologiju moglo bi jednostavno značiti pustiti fenomenologiji da uđe u plodnu razmjenu i suradnju s empirijskim znanostima« (Zahavi 2009: 8).

Prema Zahaviju, nesumnjivo je da otkrića empirijskih znanost mogu biti korisna za fenomenologiju, pogotovo ako su u pitanju discipline koje se također bave sviješću (psihopatologija, razvojna psihologija, etnologija itd.) i koje iz empirijske perspektive mogu pružiti dragocjene opise iz prvog lica. Zatim, empirijska otkrića mogu služiti kao vodič u fenomenološkom istraživanju u slučajevima kada se njihovi nalazi ne poklapaju s fenomenološkim opisom. Zahavi tvrdi da ovo može biti dobar razlog za revidiranje fenomenološkog opisa i pažljiviju fenomenološku analizu. Međutim, to ne znači da opis nužno mora biti revidiran – fenomenologija ostaje transcendentna disciplina koja proučava iskustvo iz prvog lica.

»Fenomenologija može propitivati i rasvjetljivati osnovne teorijske pretpostavke empirijske znanosti, kao i pomoći u razvoju novih eksperimentalnih paradigmi. Empirijska znanost može pružiti fenomenologiji konkretne nalaze koje ona ne može jednostavno ignorirati, nego mora biti u stanju prilagoditi im se; evidenciju koja je može nagnati produbiti ili revidirati vlastite analize.« (Zahavi 2009: 15)

Smatram da slaba naturalizacija bolje zahvaća trenutni odnos dviju disciplina. Ona ne isključuje prijedloge za konkretne doprinose fenomenologije kognitivnim znanostima, ali je suzdržana prema mogućnosti naturalizacije u jakom smislu. Također, vjerujem da čak i ako bi matematizacija fenomenoloških rezultata bila moguća za svrhe kognitivne znanosti, to i dalje ne bi ugrozilo status fenomenologije kao transcendentne discipline jer odbacivanje ontološkog dualizma ne dotiče validnost epistemološkog: poseban način danosti iskustva svijesti i dalje zahtijeva specifičnu metodu istraživanja i fenomenologija je najbolji kandidat za adekvatnu metodu. Osim toga, prihvaćanje

ko-konstitucije i utjelovljene svijesti ne poriče konstitutivnu ulogu svijesti za svijet, što je sasvim dovoljno da fenomenologija zadrži svoje specifično polje istraživanja. Čak i proučavanje konstitutivne uloge tijela za više kognitivne moći može se odvijati u transcendentno-fenomenološkim okvirima, upravo zato što živo tijelo nije samo objekt, nego i subjekt svjesnog iskustva.

Nadalje, ne mislim da se poriče značaj metoda fenomenološke redukcije i vrijednost tako stečenih uvida ako se prihvati da su svijest i svijet međusobno ko-konstituirani. Transcendentna fenomenologija je znanost o sućinama čistih fenomena svijesti koja ih proučava nezavisno od njihove faktičke egzistencije u svijetu. Ona postavlja drugačije pitanje od prirodnih znanosti: ne kako se mi ili naša zajednica kao faktički egzistirajući subjekti odnosimo prema različitim intencionalnim objektima, nego kako se svijest uopće odnosi prema objektima određene vrste. Zbog toga se ona mora distancirati od objašnjenja zasnovanih na kontingentnim okolnostima koje proizvode iskustvo svake pojedinačne svijesti. Međutim, proširivanje obima fenomenološkog istraživanja izvan polja čiste transcendentne konstitutivne svijesti k svijesti onako kako je ona kao sućinski utjelovljena konstituirana svijetom, pokazuje se kao krucijalno za potpun fenomenološki uvid.

Ambicioznije zamišljen projekt naturalizacije možda može dokazati da »tamo gdje je Husserl vidio epistemološki diskontinuitet, suvremeni znanstveni kontekst nudi mogućnost fundamentalnog kontinuiteta« (Varela i dr. 1999: 75).

Popis literature

Bernet, Rudolf (2015): »Transcendental Phenomenology?«, u: Bloechl, Jeffrey; de Warren, Nicolas (ur.), *Phenomenology in a New Key: Between Analysis and History. Essays in Honor of Richard Cobb-Stevens*. Dordrecht: Springer International Publishing, str. 115–133. doi: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-02018-1>.

Clancey, William (2009): »Scientific Antecedents of Situated Cognition«, u: Robbins, Philip; Aydede, Murat (ur.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 3–35. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511816826.002>.

Clark, Andy (1998): *Being There. Putting Brain, Body and World Together Again*. Cambridge: MIT Press.

Clark, Andy (2008): *Supersizing the Mind*. New York: Oxford University Press.

Depraz, Natalie (2002): »Confronting Death Before Death: Between Imminence and Unpredictability. Francisco Varela's Neurophenomenology of Radical Embodiment«, *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1 (2/2002), str. 83–95. doi: <https://doi.org/10.1023/a:1020324321991>.

Di Paolo, Ezequiel; Thompson, Evan (2014): »The Enactive Approach«, u: Shapiro, Lawrence (ur.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. New York: Routledge, str. 68–79. doi: <https://doi.org/10.4324/9781315775845.ch7>.

Dreyfus, Hubert (1991): *Being-in-the-World: A Commentary on Division I of Heidegger's Being and Time*. Cambridge: MIT Press.

Dreyfus, Hubert; Wakefield, Jerome (1991): »Intentionality and the Phenomenology of Action«, Lepore, Ernest; Van Gulick, Robert (ur.), *John Searle and His Critics*. New York: Blackwell, str. 259–270.

Gallagher, Shaun (2009): »Philosophical Antecedents of Situated Cognition«, u: Robbins, Philip; Aydede, Murat (ur.), *The Cambridge Handbook of Situated Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 35–53. doi: <https://doi.org/10.1017/cbo9780511816826.002>.

Gallagher, Shaun (2014): »Phenomenology and Embodied Cognition«, u: Lawrence Shapiro (ur.), *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. New York: Routledge, str. 9–19. doi: <https://doi.org/10.4324/9781315775845.ch1>.

Gallagher, Shaun; Zahavi, Dan (2012): *The Phenomenological Mind*. New York: Routledge.

Husserl, Edmund (1982): *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*. Springer.

Hutto, Daniel; Myin, Erik (2013): *Radicalizing Enactivism: Basic Minds Without Content*. Cambridge: MIT Press.

Rosch, Eleanor; Thompson, Evan; Varela, Francisco (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Schmitz, Hermann; Müllan, Rudolf; Slaby, Jan (2011): »Emotions outside the box – the new phenomenology of feeling and corporeality«, *Phenom Cogn Sci* 10 (2011), str. 241–259. doi: <https://doi.org/10.1007/s11097-011-9195-1>.

Sokolowski, Robert (1964): *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Thompson, Evan; Varela, Francisco (2001): »Radical Embodiment: Neural Dynamics and Consciousness«, *Trends in Cognitive Sciences* 5 (10/2001), str. 418–425. doi: [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01750-2](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01750-2).

Varela, Francisco i dr. (1999): »Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology«, u: Varela, Francisco i dr. (ur.), *Naturalizing Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.

Zahavi, Dan (2009): »Naturalized Phenomenology«, u: Gallagher, Shaun; Schmicking, Daniel (ur.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer, str. 2–19. doi: https://doi.org/10.1007/978-90-481-2646-0_1.

Olga Nikolić

Embodied Consciousness and Naturalized Phenomenology

Abstract

The paper investigates a movement in contemporary phenomenology and cognitive science seeking to strengthen interdisciplinary cooperation between the two. By carefully studying constitutive role of the living body (Leib) for consciousness and cognition, authors like Varela, Thompson, Gallagher and Zahavi are developing a new research paradigm to overcome, in an original way, the traditional mind–body dualism. First I will present the 4E turn in cognitive science with respect to the problem of mind–body dualism. Next, I will present Husserl's dualistic argument about the essential distinction between the mode of being of consciousness, and the mode of being of world: the core of Husserl's transcendental method. In the third part I will explain how contemporary enactivist and phenomenological conception of the living body represents the way to overcome ontological dualism between consciousness and world, as well as between the former and the body, and replace dualism with the idea of co-constitution of embodied consciousness and world. Finally, I explore to what extent this idea requires naturalization of phenomenology and defend Husserl's epistemological dualism.

Key words

phenomenology, cognitive science, embodied consciousness, Edmund Husserl, Leib, co-constitution, naturalizing phenomenology