

KAN FÆNOMENOLOGIEN NATURALISERES?

Dan Zahavi

I de seneste år er flere og flere begyndt at drøfte muligheden for at forlige fænomenologien med en form for naturalisme. Er det muligt at bygge bro mellem de fænomenologiske analyser og diverse naturalistiske bevidsthedsmodeller? Er det muligt at naturalisere fænomenologien?

I deres lange indledning til antologien NATURALIZING PHENOMENOLOGY leverer de fire redaktører Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud og Jean-Michel Roy, hvad der må betragtes som et slags manifest for disse nye overvejelser. En indgående analyse af denne indledning kan derfor tjene som et godt udgangspunkt for den videre diskussion.

1. Naturalizing Phenomenology

Redaktørerne fremhæver indledningsvis, at kognitionsvidenskaben er blevet udråbt til at være den første virkelig videnskabelige teori om bevidstheden. Skønt man ikke kan bestride, at kognitionsvidenskaben har høstet mange resultater, er den imidlertid i øjeblikket karakteriseret ved en markant forsømmelse. Kognitionsvidenskaben har vedholdende ignoreret det, man kan kalde den fænomenologiske dimension, og har hævdet, at den enten er irrelevant eller videnskabelig usikker. Men ved at tilsidesætte denne dimension, ved at undlade at inddrage subjektiviteten og førstepersonsperspektivet, ignorerer kognitionsvidenskaben noget helt afgørende. Som redaktørerne bemærker, så er kognitionsvidenskaben i dag »en teori om det mentale uden at være en teori om bevidstheden.« (7).¹ Kognitionsvidenskaben repræsenterer utvivlsomt et stort fremskridt sammenlignet med den klassiske behaviorisme. I modsætning til behaviorismen undlader kognitionsvidenskaben ikke at søge en forklaring på, hvad der foregår inde i den

1 Medmindre andet er angivet, vil alle sidehenvisninger i det følgende være til J.-M. Roy, J. Petitot, B. Pachoud og F.J. Varela, »Beyond the Gap: An Introduction to Naturalizing Phenomenology« fra J. Petitot, F.J. Varela, B. Pachoud og J.-M. Roy (red.), *Naturalizing Phenomenology*, Stanford: Stanford University Press, 1999, p.1-83.

sorte boks. Men at forklare, hvad der foregår *inde i* den sorte boks, er ikke at forklare, hvad der sker *for* den sorte boks (12), og det er netop det sidste, som er opgaven.²

Man kan med fordel anvende Joseph Levines' term 'The explanatory gap' til at karakterisere den nuværende situation. Problemet er kort fortalt, at vi synes ude af stand til at bygge bro mellem de neurofysiologiske processer, vi kan beskrive og analysere videnskabeligt fra et tredjepersonsperspektiv, og de oplevelser, som vi alle er så fortrolige med fra et førstepersonsperspektiv. Der synes at være en uovervindelig kløft mellem det neurofysiologiske niveau og det oplevelsesmæssige niveau. Dette er teoretisk set utilfredsstillende, men hvilke muligheder er der? De fire redaktørers overraskende forslag er følgende: Givet dens fremragende analyser af den fænomenale dimension og givet, hvor overraskende hyppigt dens resultater har været sammenfaldende med den nyeste kognitionsvidenskabelige forskning, så er det den *Husserlianske fænomenologi*, der har de største chancer for at kunne bygge bro over 'the explanatory gap'. Det forhold, at Husserl altid har været optaget af subjektiviteten, og at han detaljeret har analyseret førstepersonsperspektivet, oplevelsesstrukturene, tidsbevidstheden, kropsbevidstheden, selvbevidstheden, intentionaliteten etc. gør ham til en oplagt samtalepartner. Fænomenologien vil kunne bidrage til en bedre forståelse af forholdet mellem de kognitive processer og deres fænomenale manifestation, og det vil ganske enkelt være kontraproduktivt, hvis kognitionsvidenskaben fortsætter med at ignorere dens sofistikerede bevidsthedsanalyser.

Hvis den husserlianske fænomenologi skal kunne påtage sig denne rolle, må den imidlertid først 'naturaliseres', dvs. – for nu at bruge den definition, som redaktørerne selv betjener sig af – inkorporeres i en overordnet naturvidenskabelig forklaringsmodel, der undgår enhver form for ontologisk dualisme (1-2).³

Denne reference til fænomenologien er ikke unik. Tværtimod har der de seneste 10 år været en stadig øget insisteren på, at bevidsthedsforskningen bør inddrage fænomenologien. Et prominent eksempel er Owen Flanagan, som i sin bog *Consciousness Reconsidered* fra 1992 argumenterer for det,

2 Gentager historien sig selv? I 1911 roser Husserl de resultater, som den nye eksakte og videnskabelige (eksperimentale) psykologi har opnået, men bemærker så, at den forudsætter noget, som den ikke selv leverer, nemlig en undersøgelse af (subjektiv) bevidsthed (Husserl 1987, 19). I en forelæsning med titlen 'Phänomenologie und Psychologie' fra 1917 tilføjer Husserl, at den nye psykologi basalt set er en psykologi, der har mistet bevidstheden af syne (Husserl 1987, 104).

3 Senere tilføjer redaktørerne, at en naturaliseret fænomenologi er en fænomenologi, som ikke er forpligtet på en dualistisk ontologi (19). Naturalismen betragtes altså som det eneste alternativ til dualismen. Men dette er både en problematisk og en alt for vag definition. Der er mange fænomenologer, som både vil afvise dualismen og naturalismen.

han kalder den *naturlige metode*. Hvis vi ønsker at foretage en seriøs undersøgelse af bevidstheden, så kan vi ikke nøjes med neurovidenskabelige eller psykologiske (dvs. funktionelle) analyser, der er også brug for fænomenologien (Flanagan 1992, 11). For Flanagan er alle tre discipliner således nødvendige, og samlet set tilstrækkelige, når det drejer sig om at redegøre for de kognitive fænomener. Men bortset fra Flanagan kunne man også nævne Searle, Chalmers, Galen Strawson, Baars og mange andre.

Det, som udmærker det indeværende forslag, er, at de fire redaktører er parat til at gå langt videre end de netop nævnte tænkere. For det første forstå de ved fænomenologi ikke blot introspektion, altså en umiddelbar beskrivelse af, hvordan det føles at gennemleve bestemte oplevelser – hvilket er den måde ordet hyppigst bruges på i den aktuelle angloamerikanske debat (dette gælder f.eks. også for Flanagan). Derimod refererer de helt specifikt til den kontinentalfilosofiske tradition af samme navn. For det andet så indebærer deres forslag helt eksplicit, at man skal tage den Husserlianske fænomenologi alvorlig – noget, som klart adskiller forslaget fra det forsøg på at integrere fænomenologi og kognitionsforskning, som man finder hos Hubert Dreyfus. Og endelig hævdes det som sagt, at fænomenologien må naturaliseres, hvis den skal kunne bygge bro over ‘the explanatory gap’. Som redaktørerne gør klart, så er der to fordele ved at lade fænomenologien stå for brobygningen. For det første opnår vi derved en adækvat bevidsthedsteori, dvs. en teori, som ikke ignorerer den subjektive dimension; for det andet undgår vi derved enhver form for ‘mysterianism’ (jf. Flanagans kritik af Nagel og McGinn i *Consciousness Reconsidered*), eftersom målet netop er at levere en *naturlig* forklaring på bevidstheden (8).

Hvordan skal man vurdere det forslag, som Petitot, Varela, Pachoud og Roy fremsætter? Nogle vil givetvis afvise det med det samme, andre vil være mere positive. Men jeg tror, at selv folk, der vil være venlig stemt over for forslaget – og jeg tænker her i særdeleshed på fænomenologer, som utvivlsomt vil værdsætte ideen om, at de skulle være af uundværlig betydning for kognitionsvidenskaben – selv de vil vide, at forslaget er konfronteret med nogle ganske formidable problemer.

Det er en ting at imødegå den klassiske indvending om, at den fænomenologiske dimension er utilgængelig for videnskabelig beskrivelse med det svar, at det så afgjort er muligt at fremsætte systematiske beskrivelser af bevidstheden, som der kan opnås intersubjektiv enighed om. Men hvad med den indvending, at den fænomenologiske dimension er utilgængelig for enhver naturalistisk videnskab? Hvad med det forhold, at Husserl selv er kendt som en stålsat anti-naturalist? I skriftet *Philosophie als strenge Wissenschaft* fra 1911 kalder Husserl således naturalismen for en fundamentalt forfejlet filosofi (Husserl 1987, 41), og han hævder, at den typisk har haft to mål: at naturalisere idealiteten og normativiteten, og at naturalisere bevidstheden (Husserl 1987, 9). Men Husserl anser begge mål for forfejlede. Den naturalistiske reduktion eller eliminering af idealiteten fører til skepticisme

(Husserl 1987, 7, 1984b, 147). Dette var således et af de hovedargumenter, som Husserl fremsatte i sin berømte psykologismekritik i *Logische Untersuchungen*. Hvad angår Husserls kritik af forsøget på at naturalisere bevidstheden, vil jeg vende tilbage til den om et øjeblik, men lad mig her blot nævne, at han i *Philosophie als strenge Wissenschaft* eksplicit modstiller sin egen bevidsthedsfænomenologi med en naturvidenskabelig redegørelse for bevidstheden (Husserl 1987, 17). Begge discipliner undersøger bevidstheden, men de gør det på vidt forskellige måder. At hævde, at den fænomenologiske redegørelse skulle kunne absorberes i, eller reduceres til, eller erstattes af en naturalistisk redegørelse er for Husserl rent nonsens.

Vores fire redaktører er naturligvis ikke uvidende om Husserls syn på sagen, og de forholder sig da også helt eksplicit til det (38). Men de gør det på en noget overraskende måde. Det nævnes i forbifarten, at Husserls anti-naturalisme også var *filosofisk* (erkendelsesteoretisk og ontologisk) motiveret, men redaktørerne fokuserer kun på det, de kalder hans *videnskabelige* motiver (39). Husserl skelner således mellem to typer eidetiske videnskaber, en aksiomatisk type og en deskriptiv type. Den deskriptive type tager sig af de ikke-eksakte, vage eller morfologiske essenser, mens den aksiomatiske type tager sig af de eksakte essenser. Husserl understreger nu selv udtrykkeligt, at oplevelsesdimensionen hører til domænet af vage essenser. Og ifølge redaktørerne er Husserls anti-naturalisme netop knyttet til hans afvisning af muligheden for matematisk at beskrive disse vage, morfologiske, essenser. Som de skriver: »Det er faktisk vores overordnede påstand... at fænomenologiske beskrivelser af en hvilken som helst type kun kan naturaliseres, altså inkorporeres i den generelle naturvidenskabelige forklaringsmodel, hvis de kan matematiseres.« (42). Til trods for sin egen matematiske baggrund står Husserl imidlertid stejlt på, at matematikken kun er af begrænset værdi for fænomenologien. Som han skriver i begyndelsen af *Ideen I*: »I filosofien kan man ikke definere som i matematikken. Ethvert forsøg på her at efterligne den matematiske fremgangsmåde er ikke blot ufrugtbar, men forkert og har de skadeligste følger.« (Husserl 1976, 9). Ifølge de fire redaktører er den modsætning, som Husserl etablerer mellem matematik og fænomenologi, imidlertid »et resultat af at have forvekslet visse kontingente begrænsninger ved de matematiske og materiale videnskaber på hans tid, med absolutte begrænsninger. Det er vores opfattelse, at det videnskabelige fremskridt i det store og hele har gjort Husserls stilling til dette punkt forældet, og at dette *factum rationis* stiller spørgsmålstegn ved det videnskabelige grundlag for hans anti-naturalisme.« (43). Påstanden er altså, at de fleste af Husserls videnskabelige motiver for at modsætte sig naturalismen har måtte vige for den videnskabelige udvikling (54). Redaktørerne vil således hævde, at vage morfologiske essenser (inklusiv dem, vi finder i oplevelsesdimensionen) faktisk kan gøres til genstand for matematisk beskrivelse, så længe man vel at mærke anvender *morfydynamiske* modeller. Med andre ord, en genuin matematisk beskrivelse af den fænomenale bevidsthed

er faktisk mulig, og som en følge heraf, falder en af de væsentligste forhindringer for en naturalisering af fænomenologien bort (55-56). Det øjeblik vi først er i besiddelse af en matematisk rekonstruktion af de fænomenologiske beskrivelser, er det eneste resterende problem nemlig 'blot' at artikulere denne rekonstruktion med de midler, som de relevante naturvidenskaber (særligt neurobiologien) stiller til vores rådighed (48, 63). Styrken ved den matematiske formalisme er netop, at den gælder, uanset om vi befinder os på det fænomenologiske eller det neurobiologiske niveau (68, 51).

2. Den filosofisk motiverede anti-naturalisme

Dette forsvar for en naturaliseret fænomenologi er højst problematisk. Det er en alvorlig misforståelse at tro, at Husserls afvisning af naturalismen primært skulle være videnskabeligt motiveret, altså baseret på hans afvisning af, at det skulle være muligt at formalisere oplevelsesstrukturerne matematisk. Derimod er den primært baseret på en række filosofiske indvendinger, eller for at være mere præcis, på en række transcendentalfilosofiske indvendinger, som på det nærmeste ignoreres fuldstændigt af Petitot, Varela, Pachoud og Roy. Jeg tænker her i særdeleshed på Husserls kritik af objektivismen og på hans analyser af det transcendentale subjekt.⁴

Det ville naturligvis være noget af en overdrivelse at påstå, at ideen om et transcendentalt subjekt stadig nyder bred anerkendelse, men en stor del af kritikken er baseret på, hvad der kun kan betegnes som en fuldstændig misforståelse af, hvad termen egentlig dækker over. Ofte betragtes det transcendentale subjekt som en slags spøgelsesagtig homunculus. Konfronteret med en sådan uvidenhed, er det helt afgørende at afmytologisere begrebet.

Det empiriske subjekt og det transcendentale subjekt er ikke to forskellige subjekter, men to forskellige måder at betragte et og det samme subjekt på. Det er en forskel mellem at være bevidst om sig selv som et kausalt determineret erkendt objekt, som en del af den empiriske verden, og være bevidst om sig selv som det erkendende subjekt, som – for at parafrasere Witt-

4 Der er flere steder, hvor Husserl faktisk formulerer sin kritik af matematikken på en sådan måde, så at det bliver klart, hvad han anser for at være det egentlige problem. F.eks. i følgende passage fra 1906-7: »Matematikeren er vendt mod det matematiske som noget foreliggende objektivt, han forfølger ikke reflektivt de subjektive kilder til og de ultimative spørgsmål vedrørende meningen med og muligheden for en subjektivt konstitueret objektivitet. *At gøre dette, er filosofiens opgave*; for at løse disse problemer er der ikke brug for nogen matematisk teknik, der heller ikke vil kunne gøre nogen nytte. Ingen nok så veludviklet evne til at beregne differentialkvotienter og integraler og logaritmer og hvad der ellers måtte komme på tale, kan hjælpe den som står overfor den filosofiske opgave. Det som han søger, nemlig klarhed vedrørende meningen med og den objektive gyldighed af de principper som overhovedet gør deduktion og konstruktion fornuftig og mulig, kan ikke løses via matematisk deduktion og konstruktion.« (Husserl 1984b, 163-4).

genstein – verdens grænse. Det er kort og godt en forskel mellem at være bevidst om sig selv som et objekt i verden, og at være bevidst om sig selv som et subjekt for verden. Som sådan er der ikke tale om noget, der er fuldstændig fremmed for moderne analytisk filosofi. Som Nagel skriver i en fodnote i *The View from Nowhere*, så har hans egne refleksioner vedrørende førstepersonsperspektivet (det, som Nagel noget paradoksalt kalder det 'objektive selv') en god del tilfælles med Husserls analyse af det transcendentale subjekt (Nagel 1986, 62).

Husserls mål er at levere en fænomenadækvat bevidsthedsanalyse. Han har ikke på forhånd noget særligt ønske om at naturalisere bevidstheden. Tværtimod kan en forhåndsantagelse om, at bevidstheden skal kunne forklares naturalistisk meget vel forhindre en i at afdække, endsige afklare, nogle af de mest interessante aspekter ved bevidstheden, inklusive førstepersons perspektivets fulde epistemiske og ontologiske betydning. Ifølge Husserl bør bevidsthedsproblemet ikke søges løst på baggrund af en ukritisk accept af objektivismen, men derimod i forbindelse med mere generelle transcendentalfilosofiske overvejelser. Antagelsen har ofte været, at en bedre forståelse af den fysiske verden vil gøre os bedre i stand til at forstå bevidstheden, og sjældent, at en bedre forståelse af bevidstheden vil forøge vores forståelse af, hvad det egentlig vil sige, at noget er virkeligt. Men en af grundene til at intentionalitetsteorien ofte har spillet så central en rolle i fænomenologien, har netop været, fordi et studie af bevidsthedens verdensrettethed er blevet set som en nøgle til en forståelse af ikke blot bevidstheden, men også af objektiviteten. At noget sådan som en bevidst tilegnelse af virkeligheden er mulig, fortæller os ikke blot noget om bevidstheden, men også om verden. Men denne måde at diskutere bevidstheden på, som en konstitutiv dimension, som det 'sted', 'hvori' verden kan manifestere og artikulere sig, er vidt forskellig fra et forsøg på at redegøre for bevidstheden naturalistisk, som blot endnu et (fysisk eller psykisk) objekt i verden. Det er netop derfor, at man traditionelt har sagt, at fænomenologien ikke er interesseret i det empiriske subjekt, men derimod i det transcendentale subjekt. Hermed er det selvfølgelig samtidig gjort klart, at fænomenologien netop søger at afdække en ikke-psykologisk dimension af bevidstheden. Som Husserl skriver i forelæsningsrækken *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* fra 1906-7: »Ophører bevidstheden med at være en menneskelig eller en empirisk bevidsthed så mister ordet enhver psykologisk betydning og man bliver i sidste ende *ført tilbage til noget absolut, der hverken er en fysisk eller en psykisk væren i naturvidenskabelig forstand*. For den fænomenologiske betragtning gælder dette forhold imidlertid for hele feltet af givethed. Man må netop bryde med den tilsyneladende så selvfølgelig tanke – som stammer fra den naturlige tænkning – at alt givet enten er fysisk eller psykisk.« (Husserl 1984b, 242).

Fænomenologien har en række ting til fælles med psykologien, for så vidt begge discipliner er interesseret i bevidsthed. Men som Husserl også

bemærker, skønt distinktionen mellem fænomenologi på den ene side, og psykologi og naturvidenskab på den anden, kan være vanskelig at drage, og skønt distinktionen ved første betragtning kan forekomme at være unødigt subtil, så er vi i virkeligheden konfronteret med en absolut central nuance, som i sidste ende er en forudsætning for overhovedet at kunne bedrive ordentlig filosofi (Husserl 1984b, 211).

For Husserl er psykologien en empirisk videnskab om det psykiskes *natur* og derfor en videnskab om det psykiske liv forstået som en virkelig forekommende entitet i den naturlige verden (25/75). I modsætning hertil er fænomenologien ikke empirisk, men eidetisk og a priori. Og endnu vigtigere, fænomenologien er ikke interesseret i bevidstheden qua naturlig forekomst. Derimod søger den at afdække de oplevelsesmæssige strukturer i deres fænomenale renhed; den søger netop at undgå at psykologisere dem, dvs. at objektivere og naturalisere dem (Husserl 1987, 117). Men skønt fænomenologien og psykologien er forskellige (og at hævde, at fænomenologien i virkeligheden blot er en form for deskriptiv psykologi, er en fatal fejltagelse), så er de ikke uden forbindelse. Husserl karakteriserer således, ikke overraskende, fænomenologien – en fænomenologi, der, som han tilføjer, ikke er ledt på vildspor af naturalistiske fordomme – som fundamentet og forudsætningen for en virkelig videnskabelig psykologi (Husserl 1984b, 383-384, 1987, 39). Enhver fænomenologisk bevidsthedsanalyse er af relevans for psykologien og kan via en indstillingsændring forvandles til en psykologisk indsigt.

Husserls kritik af naturalismen skal ikke kun ses i lyset af distinktionen mellem det empiriske subjekt og det transcendentale subjekt, men også i lyset af kontrasten mellem positiv videnskab og (transcendental) filosofi. En traditionel måde at anskue kontrasten på har været ved at hævde, at de positive videnskaber er så optaget af deres udforskning af den naturlige verden, så at de ikke stopper op for at reflektere over deres egne forudsætninger og mulighedsbetingelser. For Husserl er naturvidenskaben således (filosofisk) naiv. Den tager sit genstandsområde, naturen, for givet. Virkeligheden ligger basalt set 'derude' og venter på at blive opdaget og udforsket, og naturvidenskabens mål er netop at sikre en så streng og objektiv gyldig erkendelse af dette genstandsfelt som mulig. I modsætning hertil spørger filosofien kritisk til selve fundamentet for erfaring og videnskabelig tænkning (Husserl 1987, 13-14). Filosofien er således ikke en disciplin, som blot bidrager til eller forøger mængden af positiv viden, derimod udforsker den mulighedsbetingelserne for denne viden. Positivismen har godt nok benægtet eksistensen af en særskilt filosofisk metode og har hævdet, at filosofien bør benytte samme metode som alle hårde videnskaber, nemlig den naturvidenskabelige metode. Men for Husserl afslører dette ræsonnement blot, at man grundlæggende har misforstået filosofiens væsen. Filosofien har sine egne mål og metodologiske foreskrifter, som Husserl selv søger at sammenfatte i begrebet om den *fænomenologisk reduktion* (Husserl 1984b, 238-

239). Som Husserl skriver i en note fra 1907: »Den 'fænomenologiske reduktion' implicerer intet andet end en fordring om bestandigt at besinde sig på sin egen undersøgelses mening og om ikke at forveksle erkendelsesteori- en med en naturvidenskabelig (objektivistisk) undersøgelse.« (Husserl 1984b, 410). Enhver positiv videnskab hviler på et felt af givethed eller evidens, som blot forudsættes, og som ikke gøres til genstand for undersøgelse af videnskaberne selv. For at kunne gøre dette felt eller denne dimension tilgængelig er det derfor nødvendigt med en ny type undersøgelse, en type undersøgelse, som »ligger forud for enhver naturlig erkendelse og videnskab og som peger i en helt anden retning end den naturlige videnskab.« (Husserl 1984b, 176). At tematisere genstandenes givethed, gyldighed og meningsfuldhed kalder på en reflektiv indstilling, som er radikalt forskellig fra den, som anvendes i de positive videnskaber. Det er naturligvis derfor, at den fænomenologiske indstilling ofte er blevet beskrevet som en unaturlig måde at tænke på (jf. Husserl 1984a, 14). Men at beskrive fænomenologien som unaturlig er naturligvis også at bestride, at der skulle foreligge en simpel kontinuitet mellem filosofi og naturvidenskab.

Givet overvejelser af denne art kan det ikke overraske, at filosofien ofte er blevet betragtet som en autonom disciplin, hvis transcendentale undersøgelse af mulighedsbetingelserne for viden og erfaring finder sted i en sfære, der er helt adskilt fra den, som videnskaberne bevæger sig i. Men i så fald må forslaget om at ville naturalisere fænomenologien betragtes som en fundamental fejltagelse. I en ganske ny artikel, som rent faktisk forsvarede naturaliseringsprojektet, har Murray på fin vis sammenfattet denne traditionelle kritik: »[F]ænomenologiske beskrivelser og neurobiologiske forklaringer kan ikke betragtes som et sæt af gensidigt berigende metodologiske valg, der tilsammen vil gøre det muligt for os skridt for skridt at opbygge en teori om erkendelse. Dette er ikke muligt, eftersom begge redegørelser har vidt forskellig status. For så vidt som fænomenologien søger at afdække erfaringens fundamentale strukturer, søger den også at etablere grundlaget for enhver mulig erkendelse. Som følge heraf kan fænomenologiske redegørelser ikke blot forenes med neurobiologiske forklaringer, eftersom formålet med førstnævnte i sidste ende er at vurdere gyldigheden af sidstnævnte. Med andre ord, at tro, at en naturalisering af fænomenologien blot er et spørgsmål om at overvinde en traditionel ontologisk kløft, er at overse, at forskellen mellem fænomenologi og neurobiologi ikke blot er en forskel, der bunder i deres respektive genstande, men en fundamental forskel hvad angår teoretisk orientering – en forskel, som betragtes som værende gældende helt generelt for henholdsvis filosofi og videnskab. Mens neurovidenskabsmanden angiveligt tager det for givet, at det er muligt at forstå verden, mener filosofen, at der er brug for en slags forudgående undersøgelse, der kan afklare, hvordan en sådan forståelse overhovedet kan opstå. Som en konsekvens heraf kan en fænomenolog, der tilsluttede sig naturaliseringsprojektet, betragtes som havende ophørt med at være filosof.« (Murray 2002).

Hvor efterlader disse overvejelser os? Bygger hele forslaget om at ville naturalisere fænomenologien på en misforståelse af, hvad fænomenologi egentlig handler om, og er det derfor på forhånd dømt til at mislykkes? Det kunne virke sådan, men lad mig i resten af artiklen kort skitsere nogle mulige udveje.

3. Fænomenologisk psykologi og transcendentalfænomenologi

Lad mig først vende tilbage til forholdet mellem fænomenologi og psykologi. Det er velkendt, at Husserl i første udgaven af *Logische Untersuchungen* karakteriserede fænomenologien som en form for deskriptiv psykologi (Husserl 1984a, 24). Denne karakteristik kom Husserl imidlertid hurtigt til at fortryde, og med god grund (Husserl 1979, 206-208). At betegne fænomenologien som deskriptiv psykologi går nemlig fejl af de analyser, som faktisk findes i *Logische Untersuchungen*, og tilslører samtidig det forhold, at fænomenologien netop søger at lancere en ikke-psykologisk forståelse af bevidstheden.⁵ Ikke desto mindre illustrerer Husserls egen fejl, at grænsen mellem fænomenologi og psykologi til tider kan være vanskelig at drage, og det er da heller ingen tilfældighed, at forholdet mellem de to vedblev med at interessere ham.

Det, som er af særlig relevans i denne sammenhæng, er, at Husserl lejlighedsvis skelner mellem to forskellige fænomenologiske tilgange til bevidstheden. På den ene side har vi *transcendentalfænomenologien*, og på den anden side har vi det, han kalder den *fænomenologiske psykologi*. Som Husserl skriver i sine *Amsterdamer Vorlesungen*: »Den vidunderlige parallelitet, ja i en vis forstand overlappningen mellem den fænomenologiske psykologi og den transcendentale fænomenologi: begge forstået som eidetiske discipliner. Den ene er så at sige indeholdt implicit i den anden.« (Husserl 1962, 343). Hvad er forskellen mellem disse to tilgange? Begge behandler bevidstheden, men de gør det ud fra vidt forskellige interesser. Ifølge Husserl har den fænomenologiske psykologi til opgave at undersøge den intentionale bevidsthed på en ikke-reduktiv måde, dvs. på en måde, som til fulde respekterer dens særegne og unikke træk. Den fænomenologiske psykologi er med andre ord en form for deskriptiv, eidetisk og intentionel psykologi, som tager førstepersonsperspektivet alvorligt, men som – til forskel fra den transcendentale fænomenologi, altså den virkeligt filosofiske fænomenologi – forbliver i den naturlige indstilling. Forskellen mellem de to er således, at den fænomenologiske psykologi kan beskrives som en regional-ontologisk undersøgelse, der blot er interesseret i bevidstheden for bevidsthedens egen skyld. I modsætning hertil er transcendentalfænomenologien et langt mere ambi-

5 For en ikke-mentalistisk læsning af Husserls tidlige værker, jf. f.eks. Benoist 1997.

tiøst projekt. Den er interesseret i at afdække bevidsthedens konstitutive funktion, dvs. den er interesseret i bevidstheden, for så vidt bevidstheden betragtes som en mulighedsbetingelse for mening, sandhed, gyldighed, fremtrædelse.

Hvorfor er denne distinktion relevant? Mens transcendental-fænomenologien kunne hævdes at være fundamentalt imod naturaliseringsprojektet, så synes sagen at forholde sig anderledes med den fænomenologiske psykologi. Dette fremhæves da også af de fire redaktører, for de hævder, at Husserl ved at argumentere for paralleliteten mellem den fænomenologiske psykologi og den transcendentale fænomenologi synes at indrømme »muligheden af at adskille den specifikke filosofiske fortolkning han håbede at tildele sine beskrivelser, fra det som man er fristet til at kalde deres videnskabelige indhold.« (52).

Med andre ord, en måde at gøre det lettere at naturalisere fænomenologien på er ved at give afkald på fænomenologiens transcendentale dimension og nøjes med en fænomenologisk psykologi. Hvis dette sker, synes muligheden for succes væsentlig højere. Ikke sådan at forstå, at der ikke stadig er vanskeligheder forude. Mens det ikke er svært at se, hvordan kognitionsvidenskaben og den fænomenologiske psykologi kan have gavn af hinanden, er det vanskeligere at se, hvordan et sådant samarbejde skulle kunne føre til en overvindelse af 'the explanatory gap'. Ligesom det også fremstår uklart, hvordan fænomenologien som en følge heraf skulle blive i stand til at forklare, hvordan oplevelser i virkeligheden kan være neurologiske egenskaber (19) – skønt redaktørerne formentlig vil appellere til et eller andet begreb om emergens (jf. 55). Men hvis vi for en stund ser bort fra disse vanskeligheder, så synes selve forslaget i det mindste ikke at være dømt til at mislykkes allerede fra starten af.

Der er imidlertid et problem med dette løsningsforslag. Problemet er, at en stor del af det, som gør fænomenologien filosofisk interessant, opgives. Fænomenologien er basalt set, vil jeg mene, et transcendentalfilosofisk projekt, og at afvise denne del er at bibeholde noget, som kun i overført betydning kan kaldes fænomenologi.⁶ For at sige det på en anden måde, afviser man fænomenologiens transcendentale aspekt, bliver det givetvis lettere at naturalisere fænomenologien, men den form for fænomenologi, man så sidder tilbage med, er en psykologisk form for fænomenologi, det er ikke, og dette må understreges, fænomenologien forstået som en filosofisk disciplin, tradition eller metode.

6 Nogle vil måske bestride, at den post-husserlianske fænomenologi skulle være transcendent, men jeg mener, at denne kritik baserer sig på et for snævert og traditionelt syn på, hvad transcendentalfilosofi egentlig er.

4. Fænomenologien og de positive videnskaber

Men måske findes der en anden løsning. Ikke alle fænomenologer har haft samme syn på forholdet mellem fænomenologien og de positive videnskaber. En kort sammenligning af Heideggers, Husserls og Merleau-Pontys divergerende opfattelser kan være ganske afslørende.

I et foredrag med titlen *Phänomenologie und Theologie*, der er skrevet i 1927, argumenterer Heidegger for, at vi inden for de forskellige positive videnskaber kan tale om relative forskelle. Mens f.eks. antropologien undersøger et genstandsområde, undersøger biologien et andet. Mellem de positive videnskaber og filosofien, dvs. fænomenologien, er der også en forskel, men denne forskel er ikke relativ, men derimod absolut. For mens de positive videnskaber er ontiske videnskaber, som er optaget af det værende, er fænomenologien en ontologisk videnskab, som befatter sig med væren. Det er i denne forbindelse, at Heidegger kommer med sin berømte konstatering af, at der er flere ligheder mellem teologi og kemi (der begge interesserer sig for det værende), end mellem teologi og filosofi (Heidegger 1978, 49). Givet et sådant syn er det klart, at muligheden for en frugtbar dialog forekommer temmelig ringe. Det, der primært kan forventes, er en form for envejskommunikation, hvor fænomenologiske betragtninger udstikker retningslinier for de positive videnskaber.⁷

Hvis vi i stedet vender os mod Husserl, er situationen en noget anden. Som vi allerede har set, taler Husserl om en parallelitet mellem den fænomenologiske psykologi og den transcendentale fænomenologi, og han nævner, at man kan bevæge sig fra den ene til den anden gennem en blot indstillingsændring. Husserl skriver sågar, at den fænomenologiske psykologi kan udgøre en vej til transcendentalfænomenologien. I Husserl-forskningen er det således normalt at skelne mellem Husserls tre veje til den transcendentale reduktion: Der er den Cartesianske vej, den ontologiske vej, og endelig er der også vejen via den fænomenologiske psykologi. Det vil føre for vidt at redegøre i detaljer for disse tre veje, men det er værd at bemærke, at Husserl til tider har fremhævet de propædeutiske fordele ved at nærme sig transcendentalfænomenologien via den fænomenologiske psykologi, altså via en positiv videnskab. Som han et sted skriver, så kan man star-

7 Man kunne indvende, at dette relativt tidlige foredrag af Heidegger ikke er repræsentativt for hans mere generelle syn på forholdet mellem filosofi og positiv videnskab. Burde man ikke også inddrage hans senere værker, f.eks. de berømte *Zollikoner Seminare*, der indeholder materiale fra en række seminarer, som i fællesskab blev afholdt af Heidegger og psykiateren Medard Boss i årene 1959-1969? Det vil føre for vidt at skulle analysere disse seminarer, men det må dog understreges, at Heidegger selv på dette sene tidspunkt gentager en række af sine problematiske påstande fra tyverne. Dette gælder f.eks. hans syn på kroppens status. Et emne, som selvsagt ikke er helt uvæsentligt, når det drejer sig om en diskussion af fænomenologiens eventuelle naturalisering (jf. Zahavi 2000).

te ud uden nogen interesse i transcendentalfilosofi og blot være optaget af at etablere en strengt videnskabelig psykologi. Gøres dette imidlertid radikalt nok, og udforskes bevidsthedsstrukturene tilstrækkeligt præcist og detaljeret, vil det ifølge Husserl på et tidspunkt være nærliggende at tage skridtet fuldt ud, at foretage en transcendental vending og derved nå frem til en decideret transcendentalfænomenologi (Husserl 1962, 347).

Ved at fremstille sagerne på denne måde giver Husserl udtryk for et andet syn på forholdet mellem videnskab og filosofi end det, vi finder hos Heidegger. Husserl anlægger en langt mere forsonelig holdning. Som det tydeligt fremgår, mener han f.eks., at de positive videnskaber vil kunne afdekke forhold, som transcendentalfænomenologien må tage højde for. (Selv om det selvfølgelig må understreges, at det, Husserl primært synes at have i tankerne, er en udveksling mellem discipliner, der alle tager udgangspunkt i førstepersonsperspektivet). Men dette er ikke alt, Husserl går faktisk et skridt videre. Meget kort fortalt (jeg har andetsteds behandlet dette emne udførligt) fik Husserls stigende interesse i de transcendentale implikationer af både kropsligheden og intersubjektiviteten ham efterhånden til at bevæge sig ind på områder, der traditionelt har været forbeholdt psykopatologien, sociologien, antropologien og etnologien, og tvang ham således til at tage den filosofiske relevans af f.eks. *generativiteten*, *historiciteten* og *normaliteten* alvorlig. Mens en traditionel Kantiansk transcendentalfilosofi ville have betragtet disse emner og områder som empiriske og mundane, og derfor uden transcendental betydning, var Husserl grundet sin interesse i såvel intersubjektivitet og kropslighed netop tvunget til at tage den traditionelle måde at skelne det empiriske og det transcendentale på op til revision. Det er således en afgørende fejl at tro, at transcendentalfilosofi blot er en ting, og derved overse forskellene mellem en Kantiansk transcendentalfilosofi og den form for transcendentalfilosofi, som vi finder i fænomenologien.⁸ For at parafrasere Crowell, for Husserl er det 'transcendentale' et evidensfelt, der er indlejret i det mundane, snarere end en formal konstruktion af principper, der er uddeduceret for at skulle forklare (eller retfærdiggøre) det mundane (Crowell 2001, 174). Men i så fald, må det syn på forholdet mellem det empiriske og det transcendentale, som Murray sammenfattede tidligere i artiklen – hvor forskellen mellem det empiriske og det transcendentale blev fremhævet som et afgørende argument imod en

8 For en udførlig diskussion jf. Zahavi 1999 og 2001.

naturalisering af fænomenologien – betragtes som foreløbig og i sidste ende vurderes som utilstrækkelig.⁹

Lad mig slutte med nogle få ord om Merleau-Ponty, hvis indstilling til såvel de positive videnskaber som til naturaliseringsprojektet også adskiller sig fra Heideggers. Det er velkendt, at Merleau-Ponty i sit første store værk *La Structure de Comportement* diskuterer så forskellige forskere som Pavlov, Freud, Koffka, Piaget, Watson og Wallon. Det sidste underkapitel i bogen bærer overskriften '*N'y a-t-il pas une vérité du naturalisme?*'; det indeholder en kritik af den Kantianske transcendentalfilosofi, og på bogens allersidste side fremhæver Merleau-Ponty nødvendigheden af at redefinere transcendentalfilosofien på en sådan måde, så at den bliver integreret i den virkelige verden (Merleau-Ponty 1942, 241). Snarere end at lade os vælge mellem en ekstern videnskabelig forklaring eller en intern fænomenologisk refleksion, et valg, som ville sønderrive den levende forbindelse mellem bevidsthed og natur, beder Merleau-Ponty os således om at revurdere selve modsætningen, og om at søge efter en dimension, som er hinsides både objektivismen og subjektivismen.

Denne interesse i empirisk forskning, i dens betydning for fænomenologien, forbliver fremtrædende i mange af Merleau-Pontys senere værker. Hans reference til neuropatologi (Gelb og Goldsteins berømte analyse af patienten Schneider) i *Phénoménologie de la perception* er velkendt. For en tid, i årene 1949-1952, var Merleau-Ponty sågar indehaver af en lærestol i udviklingspsykologi på Sorbonne. Hvad angår hans sidste skrifter, finder man en repræsentativ formulering i *Signes*: »Den ultimative opgave for fænomenologien qua bevidsthedsfilosofi er at forstå sit forhold til ikke-fænomenologien. Det i os, som modsætter sig fænomenologien – den naturlige væren, det 'barbariske' princip som Schelling omtalte – kan ikke forblive udenfor fænomenologien, men må finde sin plads indenfor den.« (Merleau-Ponty 1960, 225).

Det, som er afgørende i disse overvejelser, er, at Merleau-Ponty ikke forstår forholdet mellem transcendentalfilosofien og empirisk videnskab som et spørgsmål om at applicere allerede vundne fænomenologiske indsigter på empiriske emner. Det er ikke blot et spørgsmål om, hvordan fænomenologien kan udstikke retningslinier for den empiriske forskning. Tvær-

9 Mohanty skelner på lignende vis mellem en '*prinzipientheoretisch*' og en '*evidenztheoretisch*' udgave af transcendentalfilosofien (Mohanty 1985, 215). For nylig har Steven Crowell anvendt den samme terminologiske distinktion i sin diskussion af lighederne og forskellene mellem den neo-kantianske og den fænomenologiske transcendentalfilosofi. Men det er dog værd at bemærke, at Crowell faktisk når frem til en konklusion, der – i det mindste på overfladen – er stik modsat min egen. Ifølge ham er det den principteoretiske variant (i det mindste såda, som den kommer til udtryk i Marburg-skolen), der insisterer på kontinuiteten mellem videnskab og filosofi, mens den fænomenologiske evidensteoretiske variant insisterer på bruddet (Crowell 2001, 24).

mod, er Merleau-Pontys tanke netop, at fænomenologien selv vil ændres og modificeres gennem sin dialog med de empiriske discipliner. Og den har netop brug for denne konfrontation, hvis den skal kunne udvikle sig på den rette måde. Merleau-Ponty forsvarer vel at mærke dette standpunkt uden derved at ville reducere fænomenologien til blot endnu en positiv videnskab, uden derved at ville afvise dens transcendentalfilosofiske karakter.

5. Konklusion

I lyset af ovenstående refleksioner forekommer det nærliggende at skelne mellem de følgende fire holdninger til forholdet mellem fænomenologi og positiv/empirisk videnskab (listen er ikke ment som værende udtømmende):

1. En mulighed er at sige, at den empiriske forskning ikke har brug for fænomenologien, og at den blot skal fortsætte sit eget arbejde i stedet for at spille tid på et miskrediteret forskningsprogram, der har været intellektuelt bankerot i mindst 50 år.¹⁰
2. En anden mulighed er at hævde, at fænomenologien ikke har brug for den empiriske videnskab, men at fænomenologien ikke desto mindre kan udstikke retningslinier for den empiriske videnskab. Forholdet mellem fænomenologi og empirisk videnskab er altså en vejs sag. Der er tale om en blot og bar anvendelse af allerede hævdundne begreber og distinktioner. Der er ingen gensidighed og ingen feedback. Anvendelsen fører ikke til en modifikation eller berigelse af de oprindelige indsigter.
3. En tredje mulighed er at insistere på en skelnen mellem to former for fænomenologi. En ren, transcendent version og en mundan, psykologisk version. Gennem en indstillingsændring kan man bevæge sig frem og tilbage mellem de to. Når det drejer sig om den psykologiske form for fænomenologi, vil denne type fænomenologi kunne bidrage til naturaliseringsprojektet og indgå i en form for samarbejde med den empiriske forskning. Hvad angår transcendentalfænomenologien, forbliver den upåvirket af det, som så at sige foregår på det lavere niveau og kan ganske enkelt fortsætte sit eget arbejde.
4. Den sidste mulighed er at hævde, at transcendentalfænomenologien selv vil kunne indgå i et frugtbart samarbejde med den empiriske forskning.

¹⁰ Dette er angiveligt Thomas Metzingers syn (jf. lederen i *Journal of Consciousness Studies* 4, 5-6, 385).

Måske kan den sågar naturaliseres i betydningen 'bidrage til naturaliseringsprojektet'. Men hvis man vælger den sidste formulering, må det med det samme understreges, at en sådan naturalisering ikke blot vil føre til en modifikation af transcendentalfænomenologien, den vil samtidig medføre en forvandling af selve begrebet om naturalisering, af selve vores naturforståelse.

Lad mig vende tilbage til *Naturalizing Phenomenology*. Hvis Petitot, Varela, Pachoud og Roy virkelig ønsker at naturalisere *fænomenologien*, så nytt det ikke at afvise den transcendentale dimension. Men en forudsætning for at kunne naturalisere transcendentalfænomenologien er, at man tager afstand fra den objektivisme og repræsentationalisme, som normalt har været en fast bestanddel af naturalismen. Spørgsmålet er så, om redaktørerne faktisk er parat til at tage dette skridt. I så fald ville deres forslag pludselig fremstå som en opfordring til et ganske radikalt paradigmeskift. Noget kunne tyde på, at det faktisk er tilfældet. For det første er der en interessant passage i indledningen, hvor redaktørerne afviser påstanden om, at videnskabelig objektivitet forudsætter eksistensen af en bevidsthedsuafhængig virkelighed. De refererer til kvantemekanikken og Heisenbergs usikkerhedsprincip og hævder, at fysikken omhandler fysiske *fænomener*, som beskrives på en intersubjektiv forsvarlig måde (16-17). Samtidig karakteriserer de deres eget projekt som indbefattende en revurdering af »det sædvanlige begreb om naturalisering, for derved at kunne afdække dets mulige begrænsninger og utilstrækkeligheder.« (46). Der er med andre ord ingen grund til at lade reduktionisterne have patent på begrebet naturalisme. De omtaler også i positive vendinger muligheden for at omdefinere selve naturbegrebet og understreger nødvendigheden af at modificere vores moderne begreb om objektivitet, subjektivitet og viden (54). Mest afslørende er måske et svar, som Varela gav på et spørgsmål, som jeg stillede ham til et møde i Paris i 2000: Bindet *Naturalizing Phenomenology* er kun første del af et større projekt. Anden del vil omfatte et bind med titlen *Phenomenologizing Natural Science*.

Som jeg håber er fremgået af ovenstående, så finder jeg Petitot, Varela, Pachoud og Roys forslag både interessant og tankevækkende. Men jeg har også nogle kritiske forbehold. Redaktørerne har fokuseret for meget på spørgsmålet om, hvorvidt de fænomenologiske beskrivelser kan matematiseres. Dette spørgsmål er et decideret vildspor. For det første er det vanskeligt at se, at en eventuel matematisering skulle kunne løse 'the hard problem'. For det andet, selv hvis den kunne, ville dette ikke bringe os nærmere en naturalisering af fænomenologien. Husserls anti-naturalisme er primært baseret på filosofiske motiver, ikke på videnskabelige, og det er besynderligt, at redaktørerne i den grad har valgt at forbigå netop disse filosofiske motiver. Hvis man virkelig ønsker at naturalisere fænomenologien – og lad mig understrege, at jeg selv mener, at det er et åbent spørgsmål, hvor-

vidt dette mål overhovedet er ønskværdigt – så består vejen frem ikke i en ignorering af fænomenologiens transcendentale dimension, men derimod i en genovervejelse og revurdering af forholdet mellem det empiriske og det transcendentale. Et sted i indledningen nævner redaktørerne, at Husserls og Merleau-Pontys undersøgelser af den levende krop fokuserer på et knudepunkt, hvor »en *transcendental analyse* og en *naturlig redegørelse* er *inderligt forenede*.« (61). Det mener jeg er fuldstændig korrekt, og det er en skam, at redaktørerne ikke forfølger dette spor yderligere i deres indledning. At de heller ikke inddrager Merleau-Ponty yderligere kan også undre.

Hvor fører disse overvejelser os hen? Traditionelt har valget stået mellem to ekstreme alternativer. Det første hævder, at filosofien bør naturaliseres, dvs. integreres i naturvidenskaben. Der er nemlig ingen særegne filosofiske spørgsmål eller metoder. Det anden hævder, at filosofi og positiv videnskab er så radikalt forskellige, så at ingen meningsfuld udveksling kan finde sted. Men der findes også en gylden middelvej. Hvorfor ikke hævde, at filosofien og den empiriske forskning kan drage nytte af hinanden. Filosofien kan stille spørgsmålstejn ved og afklare fundamentale teoretiske antagelser i den empiriske forskning. Omvendt, kan den empiriske forskning konfrontere filosofien med evidens, som filosofien ikke kan tillade sig at ignorere; evidens, der f.eks. stammer fra udviklingspsykologien eller fra neuro- og psykopatologien, og som kan tvinge os til at forfine, revidere eller sågar opgive vores vante filosofiske antagelser.¹¹

Det, som må understreges til slut, er blot, at der er afgørende forskel mellem at hævde, at filosofi og empirisk videnskab bør samarbejde, og at hævde, at filosofien med tidens fylde kan erstattes af empirisk videnskab. Man kan, som også Putnam har bemærket, sagtens insistere på, at filosofien bør holde sig ajour med, hvad der foregår på den videnskabelige front, samtidig med at man fastholder, at de filosofiske og videnskabelige spørgsmål er fundamentalt forskellige (Putnam 1992, 34). Der er mange måder at beskrive denne forskel på, en måde er at betone filosofiens kritiske sigte. Jeg finder det afgørende at fastholde denne kritiske og reflektive dimension, men det forekommer mig, at netop dette aspekt negligeres af Petitot, Varela, Pachoud og Roy i deres entusiasme for en naturaliseret fænomenologi. Men måske er det blot bevis på, at deres forslag i første omgang er henvendt til kognitionsvidenskaben, og ikke til filosofien?¹²

11 For en mere udførlig diskussion af denne middelvej, jf. Parnas and Zahavi 2000.

12 Jeg er Yoko Arisaka tak skyldig for hendes bemærkninger til en tidligere version af artiklen. Indeværende arbejde er støttet af Danmarks Grundforskningsfond.

REFERENCER

- BENOIST, J. (1997): *Phénoménologie, sémantique, ontologie: Husserl et la tradition logique autrichienne*. Paris: PUF.
- CROWELL, S.G. (2001): *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*. Evanston: Northwestern University Press.
- FLANAGAN, O. (1992): *Consciousness Reconsidered*. Cambridge, MA: MIT Press.
- HEIDEGGER, M. (1978): *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1994): *Zolliker Seminar* (ed. Boss). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (1962): *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1976): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Husserliana III/1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1979): *Aufsätze und Rezensionen (1890–1910)*. Husserliana XXII. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984a): *Logische Untersuchungen II*. Husserliana XIX/1-2. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1984b): *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Husserliana XXIV. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1987): *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV. Dordrecht, Martinus Nijhoff.
- Journal of Consciousness Studies* 4/5-6, 1997, 385-388.
- MERLEAU-PONTY, M. (1942): *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- MERLEAU-PONTY, M. (1960): *Signes*. Paris: Éditions Gallimard.
- MOHANTY, J.N. (1985): *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- MURRAY, A. (2002): Philosophy and the ‘anteriority complex’. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 1/1, in press.
- NAGEL, T. (1986): *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- PARNAS, J., & ZAHAVI, D. (2000): The Link: Philosophy-Psychopathology-Phenomenology. I D.Zahavi (red.), *Exploring the Self. Philosophical and Psychopathological Perspectives on Self-experience* (pp.1-16). Amsterdam-Philadelphia: John Benjamins.
- PETITOT, J., VARELA, F.J., PACHOUD, B. & ROY, J.-M. (red.) (1999): *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford: Stanford University Press.
- PUTNAM, H. (1992): *Renewing Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- ZAHAVI, D. (1999): *Self-Awareness and Alterity. A phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- ZAHAVI, D. (2000): Heidegger og Rummet. I A. Michelsen & F. Stjernfelt (red.), *Rum og Fænomenologi* (pp. 62-90). København: Spring.
- ZAHAVI, D. (2001): *Husserl and Transcendental Intersubjectivity. A response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Athens: Ohio University Press.