

Harmadik típusú testbeszéd

Szigeti Attila: *A testet öltött másik. Kortárs fenomenológiai tanulmányok.* Kolozsvár, Pro Philosophia, 2010.

Furcsa módon hozzászoktunk ahhoz, hogy a szellemnek és valóságának megnyilvánulását a küzdelemben keressük. Ám az ész rendje nem inkább egy „beszélgetés” szituációjában jön létre, amely nem megtöri a létezőnek mint olyannak az ellenállását, hanem megbékíti? (Lévinas 1996. 12–13.)

Szigeti Attila jelen könyve egyben első önálló kötete ugyan, viszont a maga kompakt formájában egy hosszú időszak kutatási és publikációs tevékenységét öleli fel és rendezi. A könyv fő irányvonalait Emmanuel Lévinas filozófiája, a klasszikus husserli, valamint a francia fenomenológia, és a kognitív-analitikus hagyomány jelentik – és ezek továbbgondolása is, ugyanilyen mértékben. Ezek együttese sajátosan, komparatív módon rajzolja ki a kutatói módszert és az itt bejárt utat. A tanulmányok úgy vesznek részt a kortárs filozófiai vitákban, hogy közben hangsúlyosan azt állítják: a nagy nyugat-európai eredetű (kontinentális és angolszász) irányzatok mindig az egymással való értelmes párbeszédben tudnak igazán tartalmassá válni.

Minden tanulmányra jellemző az intellektuális mértéktartás és türelem, amivel Szigeti bevezet a kortárs analitikus vitákba, Husserl testfenomenológiájába, Lévinas úgynevezett diakritikai gondol-

kodásába,¹ valamint a kognitív tudomány(ok) problémáiba. Ugyanakkor kritikai felülvizsgálatokat is tartalmaz – például a Husserl–Frege viszonytal kapcsolatban. Itt a szembenállás közhelyén túl az analitikus-kognitív iskola és a fenomenológiai irányzat bizonyos értelemben közös gyökerére mutat rá Dagfin Føllesdal munkásságával összhangban. (Føllesdaltól ezt követően két tanulmány jelent meg magyarul, lásd: Føllesdal 2004; 2004a.)

A filozófiatörténeti, primér szakirodalmi felvezetések mindig célirányosak: céljuk egy termékeny terepre való kalauzolás, ami nem pusztán a meddő „de igen – de nem” viták terepe, nem is az esszéisztikus bölcselkedésé, hanem a filozófiai beszédé. Egymást „kölesönösen megvilágító” elméletek párbeszédét, az ebből adódó tanulságokat fogalmazza meg a szerző. Részt vesznek a diskurzusban tudomány-filozófiai, olykor „hard science” teóriák is – a termodinamika második tétele, a rela-

¹ A diakritikai gondolkodás a saussure-i nyelvelmélet nyomán, a különbségek szoros egymáshoz tartozását jelenti a francia fenomenológia (köztük Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida, Maurice Merleau-Ponty) és a strukturalizmus számára; lásd még: Tengelyi László 1998. 34–38. Itt szeretnék köszönetet mondani Zuh Deodáthnak értékes megjegyzéséért.

tivitás elmélete, a kvantumfizika, vagy a tükroneuronok kutatásának kortárs eredményei, és ezek kapcsolódási pontjai a fizikalista tudatosságelméletekhez.

A tanulmányok a tudatosság kérdésétől az interkulturalitás fenomenológiájáig összefüggő pályát járnak be, mögöttük egy-egyenesnek mondható fenomenológiai alapvetéssel, mely valóban a kortárs elméletek sorába illeszkedik, és gazdagítja azt: Szigeti meggyőződése szerint a magunkról, a másiktól, a világról alkotott tapasztalatunk eredendően kölcsönös, testi, affektív és individualizált is egyben.

Az első, hosszabb lélegzetű tanulmány egyfelől a fenomenológia, másfelől az analitikus filozófia és a kognitív tudomány hadban állását és újkeletű közeledési gesztusait követi nyomon. David Chalmers kifejezésével élve, a tudatosság „kemény problémáját” vizsgálva már itt is megtaláljuk a kötet fő „Leibmotívumait”. A tanulmány megjelenése valójában nyitánya volt, lehetett volna, a későbbi analitikus filozófia – fenomenológia vitának (Szigeti 2002; a vita összefoglalását lásd: Olay–Ullmann 2011. 11–12, különösen a lábjegyzeteket).

A tudatosság vajon reflexív öntudatosság, vagy pedig olyan szubjektív folyamat, amely tudományosan is leírható, vizsgálható, netán lokalizálható? A nyelvben csak leírom objektívan létező állapotaimat, vagy mindig közvetlenül ki is fejezem őket? Lényegre törő összefoglalást olvashatunk az episztemológiai szakadékról, a fizikalista, redukcionista, valamint szubsztancialista tudatelméletekről. Színre lépnek a zombik, és az ő filozófiai elgondolhatóságuk (David Chalmers), Nagel klasszikus denevér-tanulmánya, és a világot csak monokróm képernyőkről ismerő idegtudós parabolája (Frank Jackson), valamint az epifenomenalizmus elmélete.

Ezek ellensúlyaként van jelen Husserl (deskriptív különbségek kimutatásán alapuló) intencionalitás-fogalma: ennek ér-

telmében a tudat mindig is eredendően tárgyra irányult, megelőzően azt, hogy szubjektív mentális vagy objektív fizikai részekre, mezőkre lenne felosztva. Végző soron a legnagyobb gond a kognitív elméletekkel az, hogy a működésekre nagyon jó modelleket adnak, viszont a *kválé* kérdésére nem tudnak kielégítő választ adni, vagyis nem tudják megfelelő módon kezelni a szubjektív fenomenális tapasztalatot, ami mindig folyamat is, nem csak megvizsgálható produktum.

A Szigeti nézőpontjához legközelebb álló megoldási javaslatot Francisco Varela munkaközösségének a 2000-es évek elején kifejtett tevékenysége képviseli. (Magyarul lásd két fordításban, melyek közül a második figyelmen kívül hagyja az elsőt, és a hozzá kapcsolódó tanulmányt: Varela 2002; 2004). Egy olyan naturalizálási kísérletről van szó, mely a *megtestesült elme* koncepcióját állítja elének, ám nem reduktív módon.² Itt már az észlelés és cselekvés, kogníció és testiség kölcsönös meghatározottságára helyeződik a hangsúly. Egy olyan paradigma ez, ahol mindkét leírás megőrzi létjogosultságát, viszont bizonyos fontos pontokon kiegészítik, segítik egymást, az episztemológiai szakadékot mintegy megkerülve vagy meghaladva.

A neurofenomenológia annyiban elégtelennek bizonyul, hogy célja a szubjektív tapasztalatot egy intersubjektív közegben leírhatóvá tenni. Viszont a tudatosság fenomenológiai értelmét Szigeti nem a rendszerint (vagy természetes módon) elsőként adott szubjektív leírás a priori jellegében látja, hanem fejlesztendő *képességek*ként fogja fel. És íme, így jutottunk el a tudatosság mint rejtélytől a tudatosság mint képességig, melyet a tanulmány címe beígért.

² Az *embodied mind* kifejezés magyar megfelelőjeként lapunk olvasója korábban a *testi elme* terminussal találkozhatott, lásd: Sutyák 2010. (Szerkesztőség.)

A tanulmány konklúziója azért is figyelemre méltó, mert a fenomenológia betokosodásának veszélyére hívja fel a figyelmet, hiszen a leírások gyakran kényelmes, átvett példákon alapulnak, így elveszítik eredendő fenomenológiai értelmüket. Ezért kell mindig megpróbálnunk saját élményáramunkból vett példákon gondolkodni, azokat leírni, mint azt Szigeti gyakorlata teszi is.

A *Megtestesült interszubjektivitás* című tanulmányban az előzőekhez képest kissé megfordul az irány, hiszen a konklúzió az, hogy e problémát illetően a fenomenológiának van mit tanulnia a kognitív tudományoktól és a fejlődépszichológiától, nem pedig fordítva. A nyelviség problémájától elindulva a nyelv előtti, vagy éppen a nyelvben formálódó interszubjektivitás kérdése merül fel, vagyis a kulturális, társas kogníció és az interszubjektivitás fenomenológiai leírásai közötti viszonyt vizsgálja itt a szerző.

A prezentálhatóság és a reprezentáltság konfliktusából kiindulva, a testi cselekvés a fenomenológiai álláspont szerint mindig is kifejezi, közvetlenül adja a mentális tartalmakat, illetve utóbbi nincs is előbbi nélkül elkülöníthetően, míg az analitikus tudatelméletek szerint előbbi csak közvetíti, reprezentálja azt teoretikus következtetés vagy szimuláció útján.

A fenomenológiai hagyomány sarkalatos pontjaként itt Husserl Leib-konceptiója kerül előtérbe a *Kartezianus elmélkedések* szöveg helyei alapján. A saját testet mint Leib-ot a tájékozódás nullpontja jellemzi (mindig abszolút itt-érzet számomra), a mozgás lehetőségét adja, végül pedig az érzékelési mezők hordozója is egyben. A saját test élményének köszönhetően vagyok képes a másikat, az *alter egót* is konstituálni, de nem következtetés útján, hanem a másik Leib-jába helyezkedem bele, elfogadom idegen eleven testként, ami mindazokkal a jellemzőkkel bír, mint az én testem. Ez

analogizáló felfogásban, prezentációban, Husserlrel szólva, apprezentációban; de nem a tárgyiság mintájára, nem következtetéssel, hanem „egy pillantásra”, egy csapásra történik meg. Az ezt ért kritikákat, melyek a szimuláció-elmélettel kapcsolatosak (Alvin Goldman) szintén bemutatja Szigeti (86). Csak ezután következhet a másik mentális, affektív, illetve értelmi horizontjának a feltérképezése – a másik test „párként konstituálódik, aminek következtében értelemátvitel következik be, és a másik fizikai teste átveszi a saját, eleven test értelmét az én testemtől” (88).

A fentiek a tükroneuronok bő évtizedes felfedezésével és kutatásával kapcsolhatók össze. (Erről lásd: Gallese–Goldman 1998; az emlősökkel kapcsolatban Gallese 2011; a tükroneuronok és az interszubjektivitás kapcsolatáról: Lohmar 2006). Ha valakinél észlelünk egy cselekvést, akkor ezek a neuronok úgy működnek az agyunkban, mintha gyengítve mi is éppen elvégeznénk ugyanazt a cselekvést – vagy megélnénk azt az érzelmet, de még mielőtt nyelvi-fogalmi közvetítés alá kerülne. Ez a folyamat analógiát mutat a másik kinezetikus észlelésének husserli leírásával. Itt viszont már a Varela által képviselt iskola bírálata is sor kerül. A tükroneuronok nem lazítják meg a gordiusi csomót, hiszen a megtestesült szubjektumok mindig egészükben, egész testükben vesznek részt egy interakcióban, ko-konstitúcióban. Ezért, ahogyan a test–elme problémában és a tudatosság tárgyalásában, itt is magyarázati szakadék tátong a magunkra és a másokra vonatkozó akció-percepció között.

Miután rámutat a tükroneuron-elmélet és az apprezentáció hiányosságaira is, Szigeti a fejlődépszichológiából merít további kiegészítő szempontokat, mivel itt intermodális, tehát nem kizárólag vizuális érzékelésre épülő modellt találhatunk. Egy újszülött érzékelési módja bizonyos

percepciókat más percepciókhoz rendel és értelemtapasztalattá rendez – elsősorban utánzás, és nem következtetés nyomán, de anélkül, hogy saját testéről lenne valamilyen tudatos képe (Daniel Stern). Ezzel arra mutat rá Szigeti, hogy öntapasztalattunk eleve interszjektív, és abból csak később válik le valamilyen egologikus vagy szolipszisztikus éntudat, illetve elkülönült testtudat. A csecsemők sajátos kommunikációja, mozgásérzékelése nyomán pedig a következtetés az, hogy a kinesztetikussal *Leib* mindig érzelmi *Leib* is egyszersmind.

Ez az eleve interszjektív lét pedig már a lévinasi problémakörhöz vezet tovább, melyben a másságot mint etikai felhívást tapasztaljuk állandóan. Magamhoz is csak a másik tapasztalatán keresztül tudok viszonyulni. Ezért a másikért eleve legalább annyira felelős vagyok, mint magamért.

A következő két tanulmány már a Lévinas-kutató szempontjából gondolja végig az eddigiektől nem távoli kérdéseket – ez egyben Szigeti francia nyelvű disszertációjának is a fő területe volt. Előbb a Husserltől, majd Heideggertől is eltávolodó, őket „megszüntette megőrző” Lévinas gondolkodói teljesítményéről olvashatunk, majd a másik és az idő másságának fenomenológiája kerül előtérbe. Lévinas a husserli intencionalitást tárgyasítító, illetve egologikus jellege miatt bírálta. A husserli *Leib*-fogalom helyett Lévinas az arc fogalmát tartja alkalmasnak arra, hogy elkerüljük a reprezentáció csődjét. A közvetlen másság ugyanis inkább az arcban van jelen, mint a testben, az arccal való találkozás ezért lehet minden intencionalitás alaptípusa. Ennek megfelelően ez a fajta intencionalitás nem az értelemadás egologikus műveletét jelenti, hanem az értelemadódásnak azt a többletét mutatja fel, ami mindig a mássággal való viszonyból jön létre. A másiktól alkotott képem vajon a saját magamról alkotott képemből kiinduló következte-

tés, analógia nyomán jön létre, vagyis egy egótól függő jelentésbetöltődésről van szó, vagy pedig a másik megjelenése közvetlenül, az arc látványán, jelenlétén keresztül történik? Az arc megfogalmazhatja a másság teljes lényegét, függetlenül a test másságától, mert az arc ennél egyedibb, a testtől elkülöníthető másságot képvisel. Ez egyben megjelenítés nélküli hozzáférhetetlenséget is jelent – ez a látszólagos ellentmondás viszont heideggeri eredetű, mondja Szigeti, hiszen a nem-fenomenális, az elfedett tapasztalat heideggeri leírására utal a *Lét és idő* és a zähringeni szemináriumok alapján (116).

A másság-probléma sajátos azonosság-felfogást von maga után. Eszerint az azonosság nem fogalmi természetű, hanem valamilyen idealitással való átfedés. Az észlelet husserli „árnyalódásai”, „vetületei” (*Abschattungen*) nem a priori tapasztalat nyomán működnek, hanem Lévinas szerint létezik egy predikáció előtti evidencia, illetve az azonosításnak egy közvetlen módja. Itt lépünk tovább a nyelv problémájára felé, az idealizáló azonosítás ugyanis a megnevezéssel rokon, ennek megfelelően a pre-predikatív jelző is más értelemben szerepel Husserlnél és Lévinasnál (119–121).

A lévinasi időfelfogást a következő szöveg tárgyalja (*Más idő. Diakronia és hiánylát-metafizika Lévinasnál*). Végigkövethetjük, hogy Lévinas hogyan és miért értelmezi újra a husserli retenció és ősbemnyomás fogalmait a diakronikus időiség koncepciójában. Az ősbemnyomásnál fontosabbá válik a retenció, valamint az állandó megkésztetés, utólagosság tapasztalata, ennek pedig később etikai rezonanciái is lesznek, a *Másként mint lenni* idevágó szöveghelyeinek értelmében. Ez már nem azt a Lévinas szerint mozdulatlan, egy rugóra járó, statikus időfelfogást képviseli, mint a klasszikus husserli *Időelőadások*. Ahogyan a másik is szinguláris, egyedi, úgy a jelen

is előreláthatatlan, nem pedig a múlt lehetőségének megvalósulása. Mindez egyúttal vezet el a címben jelzett intencionalitás megfordulásához, illetve egyfajta non-intencionalitáshoz (125).

A heterológia gondolati növekedését is bemutatja Szigeti Lévinasnál. Míg a *Totalitás és végtelenben* a husserli konstitúció megfordításáról van szó, a *Másként mint lenni* című műben a rezponzivitás válik az értelemadódás terepévé: az értelemadást nem lehet „kihelyezni”, lokalizálni sem az egóban, sem a másikonban. A másik arcának tapasztalata, valamint az etikai szubjektum megkérdésére lényegében ellehetetleníti a másik tárgyiasításának lehetőségét, „nincs időnk rá” (128). Lévinas időfilozófiájának egyik alapvető elképzelése szerint az idő mindig a másikkal való kapcsolatban adódik, a másik transzcendenciájából származik az idő transzcendenciája is. Lévinas tehát szembehelyezkedik Heideggerrel, amennyiben a végső tapasztalatának alternatíváját kínálja.

A *Másként mint lenni* időfelfogásának bírálatára, és bizonyos pontokon kritikai, kiegészítő jellegű javaslatokra is sor kerül. A szerző rámutat a konstituált és konstituáló elkülönülődéséből származó utólagosságra, valamint ennek lévinasi újraértelmezésére. Ki lehet-e küszöbölni az időkonstitúció tárgyiasító jellegét – ez a gondolatmenet tétje, az *Intencionalitás és érzet* (1965) című írás alapján. Itt merül fel az a gondolat, hogy az ősbnyomást is inkább meghatározza az elkülönülődés, a másság, mint az önmagával való azonoság – ezért helyettesíthető az ősrétenció fogalmával (139). A diakronikus szubjektum an-archikusságát, és az ugyancsak eredet nélküli, de mindig válasznak kitett etikai felelősséget vizsgálva az intencionalitás lévinasi megfordításához jutunk el. A kérdés: a múltam mennyiben a sajátom, és mennyiben a másiké (145). Hogyan határozható el a saját múltam mássága, és a

másik múltjának a mássága – milyen distanciával, hogyan származik az előbbi az utóbbiból, az ön-affekció a hetero-affekcióból? Különösen nehézé válik e kérdések megválaszolása, ha a kétféle múlt mellé az Isten hajdani kinyilatkoztatásával kapcsolatos immemoriális múltat is képbe hozzuk. A felelősségvállalás ebben a Végtelen múltban, a Más múltjában keletkezik, és a teremtés homályába vész. Itt egy furcsa következményre figyelhetünk fel: nem egy individuált másikon tartozom felelősséggel, hanem „mindenki másnak a túsza” leszek, lehetek, és teljesen feladom magam – íme, mondja Szigeti David Chalmersre utalva, egy „etikai zombi” (148). Az immemoriális múltban a másik hetero-affekcióját egyfajta vallásos hetero-affekció helyettesíti. Ez a gondolat pedig aggodalmakra és kételyekre adhat okot, így ugyanis a jelenlét-metafizikát egy hiánylét-metafizika váltja fel, mely az előbb említett Végtelen immemoriális múltjából ered.

A probléma Szigeti-féle megoldása a redukció helyett, vagyis a vallásos időiség helyett az etikai viszony autonóm időiségének vizsgálata, tehát az én–Végtelen viszony helyett egy én–másik alapú viszonyra koncentrálni (150). A felelősség ne legyen misztikus, felfoghatatlan, hanem váljon a szubjektum számára hozzáférhetővé, váljon láthatóvá, ahogyan a másik múltja a szubjektum múltját meghatározza. „Az, hogy a felelősség vagy a szubjektum diakronikus múltja sohasem volt jelen, nem jelenti azt, hogy utólag nem válhat hozzáférhetővé, hogy mindörökké távolinak és tudattalanannak kell maradnia, mint ahogyan az Lévinasnál történik” (151). Egy olyan retroaktív konstitúcióról van szó, amely nem az elvárások betöltődését jelenti, hanem a soha jelen nem volt múltra vonatkozik. Ezt követően a proto-retenciók és proto-retenciók működését mutatja be Marc Richir és Tengelyi László elemzései alapján. Az időiesülés olyan „prototípusairól”

van szó, melyek éppen hogy nem tipizálják, nem teszik végtelenül ismételtetővé az időesülést, hanem azokat az időcsírákat jelenítik meg, melyek mindig később mutatják meg magukat a múlthoz, vagy az elvárásokhoz tartozókként. Körülbelül arról a különbségről van itt szó, amely a leghetésegest a valóságostól elválasztja – így jutunk el ahhoz a jelenig, *amely sohasem volt jövő*. Ennek példája az apaság, vagyis az a viszony, melyben a fent említett időcsírák egy közös időiséget hívnak elő, egy közös múltat teremtenek visszamenőleg. Ez a tapasztalat mindenki számára adott, hiszen a *generation gap* alapvető élményéről, nem pedig a Végtelen immemoriális múltjáról van szó. Sőt, a másik sem egyetemes, anonim másik, hanem mindig is konkrét individuum. Mindez sajátosan megváltoztatja a lévinasi felelősség-koncepciót is. Kétségtől ez a pár oldal a kötet talán legtermékenyebb elemzése, mellyel reménytel, de problémákra nyitott véget ér a Lévinas-tömb.

A kötet utolsó szövegében a kultúráközi tapasztalatról olvashatunk, döntően Husserlre és a rezponzivitás fenomenológiájára támaszkodva, de némiképp felül is írva azokat. Erre a korábban tárgyalt interszjektív konstitúció ad alkalmat, a hangsúly ezúttal a generativitás generációkon átívelő történetiségére helyeződik. A tanulmány röviden áttekinti, miért nem elég a beleézés (Einfühlung) egy ilyenfajta interszjektívitás-elmélet számára (161). A központi kérdést – Heimwelt–Fremdwelt viszonyának fenomenológiai szempontú elemzése képezi: hogyan konstituálódik a honi világ és az idegen világ, illetve hogyan jelenik meg az egyik tapasztalata a másik számára? Bár adná magát, nem fenn tartható a honi világ – egológikus konstitúció párhuzam: a kétféle világ ugyanabban a folyamatban, ugyanabban a történetiségben válik szét egymástól, azaz ko-konstituálódnak (164). A Válság-könyv szerint „a

honi világot és az idegen világokat az európai *egyetlen világban* való közössé válás teleológiai eszméje irányítja” (Husserl 1998), viszont az idegentapasztalatot nem akarja ebbe a szerkezetbe beolvasztani, hanem annak konstitutív hozzáférhetlenségét jelenti ki. Ha az egológia és a honi világ között nem is, a másság és az idegen világ, valamint az interszjektívitás és az interkulturalitás között már tételezhető összefüggés.

Az eddigieket Waldenfels fenomenológiája egészíti ki, az azonos/más, valamint a saját/idegen fogalompárok elemzése. A két utóbbit „egy olyan küszöb választja el, amelynek soha nem állhatunk egyszerre mind a két oldalán” (169). Az azonos és a más ezzel szemben még összekapcsolódhat egy eleve adott közösben. Amit Lévinas a másra vonatkoztat, azt Waldenfels az idegenre viszi át. Ezek összegzése az idegen kultúra jellemzőit adja. Erről azonban sosem kaphatunk olyan képet, mint a sajátunkról, vagy mint amilyen képet a benne élők alkotnak maguknak róla – nincs harmadik, transzkulturális nézőpont (171). Így érthetővé válik, hogy a xenofóbia fogalma (fenomenológiai szempontból) miért értelmetlen, hiszen minden idegentapasztalat más, ezeket nem lehet egy egységes nézőpont alá foglalni, mert akkor a saját kultúránkat is kívülről kellene szemügyre vennünk, ami a fent említett generativitás miatt képtelenség. Az abszolutizált idegenség, és az alapvető felelősség ezzel szemben, akárcsak Lévinasnál, Waldenfelsnél is problémát jelent Szigeti szerint. Egy kultúráközi tapasztalat mindig felveti az összehasonlítást a saját kultúrával, ám ennek nem kell asszimilációhoz vezetnie, állítja a szerző. Husserlrel ért egyet abban, hogy valamilyen formában konstituálhatjuk az idegen kultúrát, például megjelenhet számunkra az ott működő normativitás. Így az általános, immemoriális felhívásból a konkrét, egyedi kultúra által a mi egye-

di kultúránkhöz intézett felhívás válik. Léteznek az interkulturális viszony olyan állandói, univerzáléi, amiket mindig kutatnunk és verifikálnunk kell. A konklúzió szerint ebben lesz eltérő az interkulturalitás fenomenológiája az európai kultúrhegemónia kritikájától, a primitív vagy számunkra idegen kultúrák racionalizálásától, vagy akár egyfajta „kultúrharctól”.

Ami hiányozhat ahhoz, hogy ez a kompakt könyv valóban kézikönyv lehessen, egy névmutató, akár közös analitikus–fenomenológiai fogalomtár. Vagy egyáltalán, a fogalmak nyugodtabb lélegzetvételi kibontása és kontextualizálása, valamilyen világosabb útmutató ebben a szövegtörzshöz (olykor korpuszszövegekben). Továbbá az első közlések dátuma óta megjelent szakirodalom jobb beépítése, hiszen a filozófiai koncepció egyik esetben sem változott az átdolgozás és könyvvé szerkesztés után.

Összességében stimuláló, alapos, egyéni hangvételű, a magyar (és nem csak magyar) Lévinas-olvasatokat kritikusan kiegészítő, alapvető fenomenológiai, analitikus vagy kognitív ismereteket felfrissítő tanulmányokat találunk a kötetben. Ezeket a szerző úgy helyezi el egymással szemben, vagy éppen egymás kiegészítéseképpen, hogy vitára serkentenek és a tárgyalt szerzők ezáltal valóban kortársakká válnak.

IRODALOM

- Føllesdal, Dagfin 2004. Husserl noéma-fogalma. Ford. Módos Ádám. *Különbség*, 8/1. 15–27.
- Føllesdal, Dagfin 2004a. Noéma és jelentés a husserli fenomenológiában. Ford. Módos Ádám. *Különbség*, 8/1. 63–78.
- Gallese, Vittorio – Alvin Goldman 1998. Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading. *Trends in Cognitive Sciences*, 2/12. 493–501.
- Gallese, Vittorio 2011. The „shared manifold” hypothesis: from mirror neurons to empathy. *Journal of Consciousness Studies*, 8/ 5–7. 33–50.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor és Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Lévinas, Emmanuel 1996. *Nyelv és közelség*. Ford. Tarnay László. Pécs, Jelenkor.
- Lohmar, Dieter 2006. Mirror Neurons and the Phenomenology of Intersubjectivity. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 5/1. 5–16.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L’Harmattan.
- Sutyák Tibor 2010. A test–test probléma. *Magyar Filozófiai Szemle*, 54/2. 10–31.
- Szigeti Attila 2002. A tudatosság: Rejtély vagy képesség? *Kellék*, 22. sz. 81–122. (Újraközlés a folyóirat jubileumi számában, a *best of Kellék* című összeállításban: 2004. 25. sz. 23–63.)
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsese-mény*. Budapest, Atlantisz.
- Varela, Francisco 2002. Neurofenomenológia: a nehéz probléma módszertani orvoslása. Ford. Szigeti Attila. *Kellék*, 22. sz. 123–152.
- Varela, Francisco 2004. Neurofenomenológia: módszertani gyógyír a kemény problémára. Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*, 5/1. 196–215.