



Wywiady
filozoficzne

Husserl, jaźń i inni wywiad z Danem Zahavim⁵⁵

przekład: Anna Karczmarczyk



Jak to się stało, że zaczął się Pan interesować filozofią?

Moje spotkanie z filozofią nastąpiło wcześniej. Jako dziecko dużo czytałem i od czasu do czasu natykałem się na odniesienia do filozofii. Nie wiedziałem, co znaczą, ale byłem ich ciekaw i kiedy miałem 12 lat, poprosiłem moją mamę, aby kupiła mi egzemplarz *The Story of Philosophy: the Lives and Opinions of the Greater Philosophers* Willa Duranta. Nie mogę powiedzieć, że rozumiałem wiele w tamtym wieku, jednak stanowisko Duranta w kwestii Platona było na tyle inspirujące, że natychmiast postanowiłem, że chcę studiować filozofię. I była to w zasadzie decyzja, której się trzymałem i której nigdy nie żałowałem. Z tego względu zdecydowałem się na naukę współczesnych języków w gimnazjum, jako że chciałem nauczyć się niemieckiego, by móc czytać Kanta i studiować w Niemczech. Zaraz po gimna-

⁵⁵ Poprzednia wersja wywiadu przeprowadzonego w języku duńskim ukazała się w: F.K. Thomsen & J.v.H. Holtermann, red. 2010. *Filosofi: 5 spørgsmål*. Automatic Press.

zjum zapisałem się na Uniwersytet w Kopenhadze jako student filozofii. Początkowo najbardziej interesowała mnie historia filozofii (Arystoteles, Tomasz z Akwinu i Kant), ale stopniowo zainteresowałem się również Husserlem, którego znów uznałem za ciekawą syntezę Arystotelesa i Kanta. Zdecydowałem się zatem napisać o nim swoją pracę magisterską i to był moment, w którym w końcu zrealizowałem swoje plany o studiowaniu za granicą. Udałem się do Wuppertal w Niemczech, aby uczyć się u znanego ucznia Husserla Klaus Helda. Held był asystentem Landgrebego, który z kolei był jednym z asystentów Husserla. Wiosną 1991 roku ukończyłem swoją pracę magisterską, zatytułowaną *Intentionalität und Konstitution*. Stała się ona jednocześnie moją pierwszą książką (Zahavi 1992).

Do tego czasu byłem już zdecydowany, że chcę pisać doktorat. Miałem na tyle szczęścia, że uzyskałem stypendium i pojechałem do Archiwów Husserla na Katolickim Uniwersytecie w Leuven, aby pracować z Rudolfem Bernetem jako nadzorcą w ramach mojego doktoratu. W 1994 roku z powodzeniem obroniłem swoją rozprawę doktorską *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*, która później również ukazała się jako książka (Zahavi 1996). Wtedy to już, jeśli nie wcześniej, znajdowałem się na ścieżce akademickiej z fenomenologią jako podstawową dziedziną moich badań. Po kilku latach jako *post-doc* i asystent profesora w Paryżu i Kopenhadze oraz po napisaniu i obronie mojej habilitacji: *Self-awareness and alterity* (Zahavi 1999) złożyłem aplikację do *Danish National Research Foundation* – razem wraz z dwoma kolegami, Arne'm Grønemi i Josefem Parnasem. Aplikacja została przyjęta i w 2002 roku pozwoliła mi na założenie Center for Subjectivity Research, którym kieruję do dziś. W 2006 roku uzyskałem stałą pozycję profesora filozofii na Uniwersytecie w Kopenhadze. Podczas gdy moje własne zaplecze jest ściśle filozoficzne i pomimo że początkowo pracowałem sam, wyłącznie na polu filozofii, po założeniu Center for Subjectivity Research w sposób znaczący zacząłem współpracować z innymi ludźmi, włączając w to badaczy empirycznych takich jak psychiatrę Josefa Parnasa, psychologa klinicznego Louisa Sassa, psychologa rozwojowego Philippe'a Rochata czy neuronaukowca Andreasa Roepstorffa. Filozofowie, z którymi współpracowałem, to Shaun Gallagher i Evan Thompson. Razem z nimi od wielu lat jestem zaangażowany w próbę budowania pomostów między fenomenologią, filozofią umysłu i naukami kognitywnymi.

Co uważa Pan za swój największy wkład do filozofii?

Od czasu mojej pracy magisterskiej zajmuję się fenomenologią; tradycją filozoficzną ustanowioną przez Husserla (1859-1938), która na wiele sposobów może być uznawana za kamień węgielny tego, co obecnie często i raczej błędnie nazywa się filozofią kontynentalną. Mówiąc krótko, fenomenologia może być opisana jako filozoficzna analiza różnych sposobów przejawiania się (*appearance*) i w związku z tym jako refleksyjne badanie tych form rozumienia i struktur doświadczenia, które pozwalają ukazywać się przedmiotom takimi, jakimi są. Od początku uważałem za

ważne wprowadzenie fenomenologii w dialog z innymi tradycjami filozoficznymi. W swoim doktoracie nawiązywałem do teorii krytycznej (Habermas), w habilitacji do szkoły heidelberskiej (Henrich i Frank) oraz analitycznej filozofii języka i filozofii umysłu (w szczególności do Rosenthala, Anscombe, Perry'ego, Castañedy i Armstronga). Po założeniu Center for Subjectivity Research mój pluralizm metodologiczny i teoretyczny stał się jeszcze bardziej wyraźny.

W pracy doktorskiej przedstawiłem nową interpretację teorii intersubiektywności Husserla. Twierdziłem, że główny powód, dla którego Husserl tak bardzo koncentrował się na temacie intersubiektywności, był natury transcendentnej i że jego fenomenologię trzeba ostatecznie oceniać jako intersubiektywną transformację filozofii transcendentnej. Innymi słowy: Husserla bardziej niż zwykle budowanie fragmentów rzeczywistości interesowało transcendentne pytanie o to, co to znaczy, że coś jest prawdziwe, oraz jak możemy je doświadczać jako takie. Bronił on poglądu, zgodnie z którym na te pytania nie można odpowiedzieć w odwołaniu do odrębnego podmiotu, lecz jedynie poprzez wzięcie pod uwagę wkładu intersubiektywnej społeczności. Omawiałem również wkład Sartre'a, Merleau-Ponty'ego i Heideggera do fenomenologicznej teorii intersubiektywności, podkreślając wspólne własności i cechy tych analiz w porównaniu z podejściem do intersubiektywności zorientowanym językowo, spotykanym u Habermasa i Apela. Mój doktorat został opublikowany wiosną 1996 roku, kilka miesięcy po tym jak Anthony Steinbock i Natalie Depraz wydali odpowiednio swoje analizy Husserlowskiej teorii intersubiektywności. Wszystkie te trzy książki różnią się i dotyczą odmiennych aspektów teorii Husserla. Wszystkie można jednak scharakteryzować poprzez ich odwołanie się do całkiem kompleksowej liczby źródeł oraz odrzucenie przez nie tradycyjnego czytania Husserla jako quasi-solipsysty. Do tej pory każde z nas często było zaliczane do reprezentantów nowego (rewizjonistycznego) pokolenia uczniów Husserla. Bardziej wyczerpującą prezentację mojej reinterpretacji Husserla – która odpowiada na rozpowszechniony portret (karykaturę) Husserla jako idealisty subiektywnego, intelektualisty, immanentysty itd. – można znaleźć w książce *Fenomenologia Husserla*, która w międzyczasie została przetłumaczona na szereg języków (Zahavi 2003a).

W swojej pracy habilitacyjnej broniłem pojęcia samoświadomości przedrefleksyjnej, to jest idei, że nasze życie doświadczeniowe charakteryzowane jest przez formę samoświadomości bardziej prymitywną i podstawową niż refleksyjna forma świadomości, którą można odnaleźć w różnych rodzajach introspekcji. Przedstawiłem dokładne odczytanie Husserlowskiej analizy samoświadomości i wewnętrznej świadomości czasu (krytykującej model wewnętrznego przedmiotu Sokołowskiego i Brougha) oraz w sposób bardziej ogólny wykazałem – nawiązując także do Merleau-Ponty'ego, Sartre'a, Henry'ego i Derridy – jak centralną i fundamentalną rolę odgrywa pojęcie samoświadomości w filozofii fenomenologicznej. Fenomenologia zainteresowana była nie tylko pytaniem o to, jak świadomość zaangażowana jest w przejawianie się przedmiotów. Dociekała również kwestii samoprzejawiania się

świadomości. Książka ta stanowi prawdopodobnie najbardziej wyczerpującą dyskusję stanowisk fenomenologicznych dotyczących samoświadomości i została nagrodzona w 2000 roku Nagrodą Edwarda Goodwina Ballarda w [zakresie] Fenomenologii.

Moje badania w następnych latach w dalszym ciągu dotyczyły tych samych podstawowych problemów. Z jednej strony byłem zajęty relacją między doświadczeniem, ja (*self*) i samoświadomością. Twierdziłem, że wszystkie te trzy pojęcia są niezależne względem siebie i że teoria świadomości, która chce poważnie traktować podmiotowy wymiar naszego życia doświadczeniowego, również musi posługiwać się (minimalnym) pojęciem ja. W gronie przeciwników byli tacy, którzy albo odmawiali jaźni realności, albo tacy, którzy sądzili, że ja stanowi konstrukt społeczny, którego tworzenie się wymaga posługiwania się językiem i pojęciami, normatywności oraz narracji. W ramach części pracy rozpatrywałem mocne i słabe strony narracyjnego podejścia do ja, dyskutowałem i krytykowałem wiele form samo-sceptycyzmu oraz badałem niektóre z form zaburzeń ja, które można spotkać w schizofrenii (por. Zahavi 2003b, 2005, 2007a; Sass, Parnas, Zahavi 2011). Podczas kilku ostatnich lat to zainteresowanie rozwinęło się również w bardziej międzykulturowym kierunku. Zacząłem pracować z ekspertami od filozofii buddyjskiej z USA, Australii i Korei Południowej. Nasza trwająca cały czas praca ma na celu lepsze zrozumienie podobieństw i różnic pomiędzy pojęciami ja, którymi posługują się różne tradycje (zob. Siderits, Thompson, Zahavi 2011).

Z drugiej strony – kontynuowałem pisanie o intersubiektywności, empatii i poznaniu społecznym. Broniłem stanowiska fenomenologicznego w kwestii empatii, argumentowałem na rzecz cielesnego i kontekstualnego charakteru rozumienia interpersonalnego i krytykowałem dominujące stanowiska w obrębie dyskusji o tak zwanej „teorii umysłu”, włączając w to „teorię symulacji” i „teorię teorii”. W ramach tej pracy spędziłem również czas na dyskutowaniu i krytykowaniu niektórych typowych podejść do autyzmu, włącznie z poglądem, według którego ludzie z autyzmem mają trudności ze zrozumieniem i interakcją z innymi z powodu braków we własnych kompetencjach teoretycznych (Zahavi 2001, 2008b; Zahavi i Parnas 2003).

Całkiem niedawno zacząłem badać emocje społeczne takie jak wstyd (Zahavi 2010a). Interesują mnie one przede wszystkim dlatego, że nie wyrażają jedynie *stricte* formy doświadczenia siebie, ale jednocześnie odnoszą się do relacji z innymi. W następnych latach mam zamiar kontynuować pracę nad różnymi rodzajami doświadczenia siebie, w których pośredniczy społeczeństwo.

Równoległe do mojej systematycznej pracy w wymienionych dziedzinach, z jednej strony w dalszym ciągu prowadziłem swoje badania nad Husserlem, gdzie przykładowo dyskutowałem kwestię metafizycznych implikacji dla filozofii transcendentnej: czy fenomenologiczne wyjaśnianie świata przeżywanego i struktury doświadczenia mówi nam coś o naturze samej rzeczywistości (zob. Zahavi 2008c).

Z drugiej strony – starałem się ustalić i rozpowszechnić rosnącą współpracę między fenomenologią, analityczną filozofią umysłu i naukami kognitywnymi (w szczególności psychologią rozwojową i psychopatologią). Te właśnie starania doprowadziły mnie w 2006 roku do nagrody Elite Research Prize duńskiego Ministerstwa Nauki, Technologii i Innowacji. Dwoma reprezentatywnymi tutaj publikacjami są książki: *Subjectivity and Selfhood* z 2005 roku oraz *The Phenomenological Mind* z roku 2008. Ostatnią książkę napisałem wspólnie z Shaunem Gallagherem, z którym również współredaguję czasopismo *Phenomenology and the Cognitive Sciences*.

Mimo że początkowo w dużym stopniu identyfikowałem się z fenomenologią Husserla, w końcu odnalazłem niezgodności, które relacje pomiędzy różnymi tradycjami w fenomenologii czyniły coraz bardziej destrukcyjnymi. Oczywiście nie ma co zaprzeczać temu, że skupianie się na różnicach pomiędzy nimi może być przydatne, na przykład na różnicach w rozumieniu fenomenologii przez Husserla, Heideggera, Sartre'a i Merleau-Ponty'ego. Zbytne jednak podkreślanie różnic prowadzi nie tylko do ryzyka sprowadzenia fenomenologii do rodzaju wojny w okopach, o której można powiedzieć wszystko poza tym, że jest owocna filozoficznie, ale i osłabia wysiłek uczynienia z niej silnego oraz przekonującego głosu we współczesnej dyskusji filozoficznej. Z tego też względu stałem się w ciągu ostatniego roku bardziej eklektyczny w czerpaniu z zasobów, które można odnaleźć w fenomenologii (por. Zahavi 2003c, 2007b, 2008d). Takie samo podejście charakteryzuje moją pracę w Nordic Society for Phenomenology, które założyłem wraz z Hansem Riun'em i Sarą Heinämaa w 2001 i któremu prezydowałem przez sześć lat.

Jakie najważniejsze otwarte problemy można wyróżnić w obszarze filozofii, którym się Pan zajmuje?

Nie przeczę, iż można by mówić o postępie, rozwoju i wynikach na polu filozofii, ale wątpię, by szereg podstawowych filozoficznych problemów został rozwiązany w sposób satysfakcjonujący przyszłe pokolenia. Inaczej mówiąc: nie wydaje mi się, abyśmy w pewnym momencie mogli zakończyć debatę i odtąd przestać zmagać się i zastanawiać się nad tym, co przykładowo oznacza [stwierdzenie], że coś jest prawdziwe, co znaczy bycie ja, itd. Z tego samego powodu uważam również, że większość systematycznych problemów, nad którymi pracuję, jest i pozostanie otwarta.

Niektóre z nich są jednak pilniejsze od pozostałych, a pośród tych ostatnich można dla przykładu wspomnieć o niektórych metodologicznych wyzwaniach wywołanych przez coraz bardziej dominujący naturalizm.

Jak na przykład można patrzeć na relacje pomiędzy pierwszoosobową, drugoosobową i trzecioosobową perspektywą na świadomość? Wiemy, jak to jest czuć obrzydzenie w kontakcie z widokiem lub zapachem zepsutego jedzenia. Potrafimy

rozpoznać obrzydzenie w wyrazie twarzy innych. Neuronauki coraz bardziej są w stanie zlokalizować i zidentyfikować obszary mózgu, które są aktywne podczas tych dwóch typów doświadczeń. To, czego nadal brakuje, to prawdziwa teoretyczna integracja tych różnych perspektyw. Integracja taka jest niezbędna, jeśli mamy uczynić zadość złożoności świadomości, nie jest to jednak wcale oczywiste, kiedy nauki przyrodnicze same będą w stanie do niej dojść.

Wiąże się z tym problem dotyczący relacji pomiędzy filozofią a badaniami empirycznymi. Nie wierzę w to, że filozoficzne rozważania jako takie mogą stać się zbędne bądź zastąpione przez badania empiryczne – stąd też jestem przeciwny idei, że filozofia powinna zostać znaturalizowana, jeśli ma to sugerować, iż powinna się ona stać częścią bądź rozszerzeniem nauk przyrodniczych. Nie uważam jednak, aby dla tych dyscyplin filozofii, w których ja pracuję, było zdrowe działanie w próżni, bez żadnego kontaktu z badaniami. Wyzwaniem jest odnalezienie prawidłowej równowagi, gdzie unikalny wkład filozofii będzie szanowany i jednocześnie wzmocni współpracę interdyscyplinarną (Zahavi 2010b; Zahavi i Roepstorff 2011; RoCHAT i Zahavi 2011).

Jak postrzega Pan relacje między filozofią, innymi naukami i światem poza nauką?

Można w bardzo prosty sposób pokazać, że pytania, z którymi przede wszystkim się zmagam – natura ja i relacje ja z innymi – to dla większości osób pytania o natychmiastowym skojarzeniu egzystencjalnym. Któż nie rozważał pytania o to, co składa się na tożsamość samego siebie? Czy jesteśmy tacy sami od urodzenia aż do śmierci? Czy znaczące zmiany w czyichś wartościach i przekonaniach zmieniają nas tak bardzo, że stajemy się kimś innym? Czy można być samemu sobie, czy tylko razem z innymi jako członkami społeczności? Jak przede wszystkim rozumiemy innych? Czy potrafimy w ogóle doświadczać innych, czy zawsze jesteśmy obcy sobie nawzajem? Ale jak zostało już wcześniej zaznaczone, takie pytania są również kluczowe dla dużej liczby dyscyplin empirycznych, jak psychologii rozwojowej, psychologii poznawczej, socjologii, psychiatrii i neuronauk. Znajdujemy odniesienia do ja i innych w różnych badaniach nad percepcją, działaniem, ucieleśnieniem, emocjami, pamięcią itd. To z tego przede wszystkim względu są to pytania fascynujące, i podczas gdy jako filozofowie możemy się całkiem sporo nauczyć o problemach, jakie owe pytania poruszają, poprzez studiowanie wyników empirycznych, jest również coś głęboko satysfakcjonującego w momencie, gdy widzimy, że filozoficzne analizy na przykład samoświadomości lub empatii mają znaczenie i stanowią inspirację dla empirycznych badaczy, takich jak psychiatrów i psychologów rozwojowych.

Jaką rolę powinna Pana zdaniem odgrywać filozofia w przyszłości?

Zasadniczo widzę trzy zadania dla filozofii:

Po pierwsze: należy do niej rola przekaźnika tradycji. Teorie, którymi dzisiaj posługujemy się, nie pojawiły się znikąd. Mają źródła historyczne, a poprzez lepsze zrozumienie ich tła i rozwijających się w czasie alternatyw znajdujemy się również w pozycji umożliwiającej lepszą ocenę ich siły i ograniczenia. Weźmy jako przykład badania nad świadomością. Ten obszar badań przeszedł swego rodzaju renesans w ciągu ostatnich 20 lat. Ale sam temat nie jest wcale nowy. Wystarczy pomyśleć o badaniach i analizach świadomości, które można znaleźć u filozofów takich jak Kartezjusz, Locke, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, James, Dilthey, Bergson. Ignorując zasoby, jakie można znaleźć w tradycji, ryzykuje się zignorowanie ważnych intuicji, które w najlepszym wypadku mogą zostać ponownie odkryte dekady lub wieki później.

Chociaż współcześnie neuronauki przy różnych okazjach krytkowały filozofię za brak postępu czy też nie stworzenie niczego o trwałej wartości przez ostatnie 2 500 lat, to jednak znajomość historii filozofii odsłania zakres, w jakim siedemnastowieczna epistemologia i metafizyka – włączając w to rozumienie struktury percepcji i naturę rzeczywistości, tego co subiektywne i obiektywne – stale wpływa na nauki kognitywne, i to w niezupełnie niewinny sposób. W dalszym ciągu uważam historię filozofii jako absolutnie centralną dla pracy na polu filozofii.

Po drugie: myślę, że filozofia ma zadanie krytyczne. Powinna podnosić i stawiać krytyczne pytania współczesnym dogmatom, włączając w to dogmaty naukowe. Powinna być strażnikiem chroniącym przed zbyt łatwym redukcjonizmem, jak na przykład twierdzeniem, że wszystko powinno być wyjaśnione przez źródła teoretyczne aktualnie nam dostępne, a to, co nie może być wyjaśnione tą drogą, należy odrzucić jako fikcję. Trening filozoficzny może nam tutaj przypomnieć, jak niewiele wiemy. Podkreślić złożoność problemów, przed jakimi stajemy podczas kształcenia otwartości intelektualnej na nowe, oryginalne idee.

Ostatecznie: uważam że filozofia ma do odegrania konstruktywną rolę. Nie tylko wnosi pozytywny wkład do rozjaśniania wielu problemów, które dzieli z różnymi dyscyplinami empirycznymi, ale również – jak uważam – istnieją kwestie i problemy należące do dziedziny dajmy na to metaetyki, filozofii transcendentalnej, metafizyki czy części epistemologii, które są specyficzne dla filozofii, co umożliwia unikalny wkład w ten zakres.

Mam nadzieję, że filozofia będzie kontynuować w przyszłości rozwijanie się w tych trzech kierunkach. Rzeczywistość jest złożona, a w celu oddania sprawiedliwości tej złożoności potrzebujemy różnorodności uzupełniających się perspektyw. Odnosi się to nie tylko do związków pomiędzy teoretycznymi (filozoficznymi) a empirycznymi perspektywami, ale jest również istotne dla filozofii *per se*. Zamiast po-

strzeżać to jako słabość, uważam różnorodność tradycji filozoficznych za ich siłę. To oczywiście nie oznacza, że wszystko jest jednakowo ważne. Ale możliwe jest uprawianie doskonałej filozofii na więcej niż jeden sposób.

Wybrane publikacje

- Zahavi, D. 1992. *Intentionalität und Konstitution. Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*. København: Museum Tusulanum Press.
- Zahavi, D. 1996. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, D. 1999. *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.
- Zahavi, D. 2001. Beyond Empathy. Phenomenological approaches to intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies*, 8(5-7): 151–167.
- Zahavi, D. 2003a. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.
- Zahavi, D. 2003b. Phenomenology of self. T. Kircher & A. David. *The Self in Neuroscience and Psychiatry*. Cambridge: Cambridge University Press: 56–75.
- Zahavi, D. 2003c. How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection. *Continental Philosophy Review*, 36(2): 155–176.
- Zahavi, D. & Parnas, J. 2003. Conceptual problems in infantile autism research: Why cognitive science needs phenomenology. *Journal of Consciousness Studies*, 10(9): 53–71.
- Zahavi, D. 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Cambridge: The MIT Press.
- Zahavi, D. 2007a. Self and other: The limits of narrative understanding. D.D. Hutto. *Narrative and Understanding Persons*. Royal Institute of Philosophy Supplement 60. Cambridge: Cambridge University Press: 179–201.
- Zahavi, D. 2007b. *Phänomenologie für Einsteiger*. München: Wilhelm Fink Verlag - UTB.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. 2008a. *The Phenomenological Mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London: Routledge.
- Zahavi, D. 2008b. Simulation, projection and empathy. *Consciousness and Cognition*, 17: 514–522.
- Zahavi, D. 2008c. Phénoménologie et métaphysique. *Les études philosophique*, 87: 499–517.
- Zahavi, D. 2008d. Phenomenology. D. Moran. *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy*. London: Routledge: 661–692.
- Zahavi, D. 2010a. Shame and the exposed self. J. Webber. *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*. London: Routledge: 211–226.
- Zahavi, D. 2010b. Naturalized Phenomenology. S. Gallagher & D. Schmicking. *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht: Springer: 2–19.
- Siderits, M., Thompson, E. Zahavi, D. 2011. *Self, no self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press.

Sass, L., Parnas, J., Zahavi, D. 2011. Phenomenological Psychopathology and Schizophrenia: Contemporary Approaches and Misunderstandings. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, 18(1): 1–23.

Zahavi, D. i Roepstorff, A. 2011. Faces and ascriptions: Mapping measures of the self. *Consciousness and Cognition*, 20: 141–148.

Rochat, Ph. i Zahavi, D. 2011. The uncanny mirror: A re-framing of mirror self-experience. *Consciousness and Cognition*, 20: 204–213.

Strona internetowa: <http://tinyurl.com/dzahavi>

Fotografia pochodzi z archiwum D. Zahawiego.