

Vědomí ve fenomenologii

Ivan Blecha

Potíže s definicí

Jakkoli je samozřejmě problém vědomí pro fenomenologii naprosto zásadní, nenajdeme ani u Husserla, ani v další fenomenologické literatuře nikde doklad o jeho jednoznačném pojmovém vymezení. Tak se dočteme pod příslušným heslem ve *Slovníku fenomenologických pojmů*, vydaném v Hamburgu v roce 2004, že se (vedle jiných filosofických směrů) ani fenomenologie neumí náležitě vyrovnat s mnohoznačností pojmu vědomí a že pojem vědomí u Husserla trpí v nemalé míře rozpory. Jacques Derrida dokonce kdesi tvrdí, že si Husserl otázku, co to vlastně vědomí je, ani nikdy nepoložil.

Husserl chápal vědomí vsutku velmi široce, mluvil často o „pletivu psychických zážitků sloučených v jednotném proudu“, o „žité zkušenosti“, o souboru „intencionálních aktů“ atp. a v každé fázi svého myšlenkového vývoje dával přednost jinému označení.

Fenomenologická redukce

Přece však se postupně ve fenomenologii vykrystalizovala představa o zásadní struktuře vědomí a o povaze jeho funkcí. Jak je asi už všeobecně známo, cestou k odhalení této struktury je tzv. „fenomenologická redukce“. Jejím cílem má být dosažení „čisté zkušenosti“, pozice „transcendentální subjektivity“, jejíž činnost nebude ovlivňována nánosy z nevlastních, povrchních či náhodných aktivit – z různých předtuch, očekávání, hledisek a stanovisek, předsudků a věr. Znamená to „uzávorkovat“ všechny dosud pro nás samozřejmě platné teze o povaze vnějšího světa a tento vnější svět uchovat už jen jako soubor fenoménů: a na ně hledět jen tak a potud, jak a pokud se samy jeví. Nic k nim nepřidávat, nic od nich neočekávat, nijak je „neopravovat“, zdržet se jakéhokoliv hodnocení, jež by obracelo naši pozornost na prchavé nahodilosti, a spoléhat se na to, že to, co se při takových analýzách spontánně ustálí do trvalých struktur, bude nepochybně výkazem podstatných vlastností vědomí a jeho vztahů ke světu. Husserl vždycky zdůrazňoval, že redukcí reálný svět neškrtneme, jen ho dáváme do závorek, abychom se k němu mohli po provedené inventuře zase vrátit, poučení ale o náhled na to, jak je v našem vědomí podán.

O povahu a smysl redukce se samozřejmě vedou vášnivé debaty, na jejich analýzu zde ovšem není místo. Jen stručně: největší výtka směřovala k tomu, že sám Husserl zadání redukce nedodržel. Měla totiž jisté oprávnění jako dočasný, a hlavně ryze metodologický

krok, jako „myšlenkový experiment“. Husserl však začal transcendentální subjektivitu proti všem očekáváním vyhlášovat za sféru „apodiktické jistoty“ a dokonce „absolutního bytí“, jež ke své existenci nepotřebuje nic jiného, zatímco světu přiznal jen „presumptivní bytí“. Upadl tak do metafyziky, v níž se předem rozhoduje o „hierarchii“ různých typů bytí (absolutní-relativní), což bylo v rozporu s ambicí fenomenologické redukce zbavit se nezdůvodněných tezí.

Tohle byla určitě chyba. Odvrhnout však kvůli tomu zcela myšlenku redukce by asi nebylo rozumné. Pokud ji připustíme jako určitou formu svérázné introspekce, jako jistou „sterilizaci“ badatelského prostředí, bez něhož se žádná soustředěná analýza neobejde, tedy jako jakousi metodickou licenci, můžeme si opravdu všimnout věcí, které byly dosud opomíjeny.

Struktura vědomí podle Husserla

Že tomu tak může být, dosvědčuje překvapivý fakt, že se po redukci ukázalo jako naprosto nezbytné přiznat vědomí „noeticko-noematickou strukturu“ a hlavně vlastnost „intencionality“ – tedy něco, co v dosavadních obecně známých koncepcích vědomí a zkušenosti kupodivu zcela chybělo. O „intencionalitě“ věděli sice už scholastikové, ale nepracovali s ní ještě v rámci moderně pojatého vědomí; a prakticky celá tradice novověkého empirismu na intencionalitu zapomněla úplně. Pro novější filosofii ji připomněl až Husserlův učitel Franz Brentano.

Podle Husserla je každý vědomý akt vždycky „aktem něčeho“: je vztažen k nějakému svému korelátu. To platí jak pro akty vnímání (u nichž se intencionalita dá předpokládat nejsnáze: nemůžeme vidět, není-li vždy něco k vidění, nemůžeme slyšet, není-li vždy něco k slyšení apod.), tak i pro akty paměti, vzpomínání, představování, očekávání, mluvení apod. To znamená, že žádný vědomý akt nemůže být v chodu, aniž by byl vázán na něco, co jej *přesahuje*.

Z toho, že mezi aktem a jeho intencionálním pólem panuje úzká korelace také plyne, že *každý* akt si „svůj“ korelát drží *po svém způsobu*. Jednotlivé jevové aspekty nějaké věci, jimiž se věc nabízí našemu vnímání, vstupují sice do naší zkušenosti jako fenomény – ale ihned jsou uchopeny určitým způsobem. Žádný z fenoménů tedy ani chvilku neexistuje jako nějaká sterilní danost, ihned je zpracován a zakomponován do řádu podobných, už zachycených fenoménů podle dispozic chápajícího aktu. Takovému chápajícímu aktu říká Husserl *noese* a jím zpracovanému fenoménu *noema*. Patrný epistemologický nádech této

terminologie není náhodný – už prosté vnímání je pro Husserla zárodkem noetické, poznávací aktivity.

Tahle pevná vazba mezi akty vědomí a tím, co drží a jak to uchopují, tedy vazba, které Husserl říká „korelační apriori“, umožňuje, aby analýzy vědomí zároveň cosi důležitého říkaly i o předmětech, které se nám jeví. To, jak je vědomí strukturováno a jak pracuje, kopíruje vlastně způsoby, jak se mu nabízejí reálné věci.

Odstínění a konstituce

Už toto jednoduché vymezení umožnilo Husserlovi, aby si všiml něčeho velmi důležitého. Reálné předměty se totiž nepodávají nikdy naráz jako soubor holých dat, ale ve zvláštním „odstínění“: vždy z určité perspektivy a vždy v určitém natočení. Strukturálním základem každého takového „odstínění“ jsou podle Husserla tzv. vnitřní a vnější horizont každé věci. Vnitřní horizont je vlastně okruh všech těch forem zjevování, jichž je nějaká věc vůči nám schopna. Vnější horizont je pak jakýsi kontext, jeviště, na němž může daná věc svůj vnitřní horizont uplatnit, zvýraznit, prosadit nebo přizpůsobit tlaku jiných věcí. Mít kulovitý tvar je tedy záležitostí „vnitřního horizontu“, ale vrhat příslušný stín na desku stolu a nabízet ostré linie své kulovité figury na pozadí světlejší plochy je záležitostí vnějšího horizontu. Oba typy horizontů představují pak pole, v nichž se proplétají aktuální danosti s potencialitami, odkryté se zakrytým - ale tak, že na sebe navzájem odkazují. Krychle například má svou skrytou stranu, kterou nevidíme, ale ta strana určitě má *nějakou barvu*, i když konkrétně nevíme, jakou. Jsou tu různé *možnosti*, ale svázané do rámce, který musíme respektovat a který má svou vyzpytatelnou logiku. Nezjevné složky jevových horizontů nepředstavují úplně prázdno, nejsou úplně neurčité, neskýtají prostor pro libovolnou aktualizaci, ale působí jako *cosi s určitým předznačením, s určitým stylem* možného zjevování.

Naše intencionální vědomí je potom k pohybu v horizontech těchto zvláštních neurčitostí dobře uzpůsobeno: mnohem spíše, než že by bylo pouhým příjemcem smyslových daností, aktivně „šmátrá“ v horizontech zjevného a nezjevného a je samo plné „činných aktů“ (Husserl této složce aktuálního vědomí občas říkal „cogito“), ale stejně tak i „aktů potenciálních“. Intencionalita je natažena podél odkazů, jimiž jsou propojeny aspekty jevící se věci, a osvědčuje se na sledování forem zjevování. Vědomí tedy pracuje jako dynamická změť očekávání, sledování předpokládaného stylu ukazování, ale i korekcí, naplnění či naopak zklamání.

To všechno znamená, že věc, jež se jeví, nemůže být nikdy podána v úplnosti a jasnosti, ale vždycky jako relativně *celistvá syntéza z jednotlivých noemat*, jako *konstituent* přiměřeného druhu a dosahu, který má pro vědomí spíše funkci „*předmětného smyslu*“ určité věci než nějakého jejího jednoznačného obrazu.

Na uvedených zjištěních není na první pohled nic převratného, kupodivu se s ním však v rozhodných empirických teoriích nové doby nijak nepracovalo: od britských empiriků přes Kanta až k moderním pozitivistům se smyslový materiál redukuje na tříšť daností, jež si s sebou do naší zkušenosti nepřinášejí žádné vlastní propojení. Všechny významné koncepce jaksi automaticky předpokládají, že původcem struktury, organizace a posléze i smyslu či významu je až nějaký následný, vždy subjektivní pořadající princip: vrozené ideje (u Descarta), pouhý zvyk (u Huma), apriorní syntéza (u Kanta) nebo jazyk (jako v některých směrech analytické filosofie). Tak vznikají určité a smysluplné útvary, s nimiž potom dále pracujeme: může se jim říkat různě, třeba „ideje“, „předměty zkušenosti“, „posity“ či podobně. Ať tak či onak, je ve všech těchto případech rád do smyslových dat vnášen vždy odněkud zvnějšku. Naopak fenomenologické pojmy „odstínění“, „vnitřních a vnějších horizontů“ a „konstituce“ jasně naznačují, že způsob, jak se daný předmět jeví, jeho orientace, perspektivní zkrácení, vzájemné zakrývání a odkrývání jeho složek, musí nějak pocházet z *jeho* struktury a přinášet tedy informace o vazbách a pojítcích, které nevytváříme my a jež musíme respektovat.

Eidetická variace

Jestliže se tedy vědomí etabluje tím, jak aktivně sleduje a vyplňuje horizonty odkazů, jak intenduje styl ukazování, napadne nás snadno, že v každém *jedinečném* podání věci je vždy obsažen zárodek čehosi *obecného*: formy odstínění a způsob, jak se dá z dané věci získat předmětný smysl, dokládají, že jsme tu nablízku tomu, jak by se zřejmě podávala *každá věc podobného typu*. Učíme se z jednoho případu ihned rozumět i dalším takovým případům a ty předpokládat, na nich rozvíjet zkušenost se světem. Kdybychom se soustředili na tento fakt, navrhuje Husserl, mohli bychom opatrnou variací s každým takovým předmětným smyslem jedinečného předmětu získat invariantní struktury, které by byly upomínkou na to, co má takový předmět společného s dalšími podobnými předměty. Mohli bychom tak proniknout k jeho „podstatě“, ke svého druhu „obecnině“ a nazírat ji zvláštním vnitřním náhledem, jemuž Husserl bude říkat nazírání podstat (Wesensschau). Celé proceduře, která nás má přivést k těmto strukturám pak říká „eidetická variace“ – s poukazem na Platónův pojem EIDOS, ačkoli s platonismem by neměla mít fenomenologie vlastně nic společného.

Aby všechny tyto procedury dobře zvládalo, musí být vědomí nezbytně rozprostřeno v čase – časové plynutí vědomí je podmínkou pro to, aby se vůbec mohla provádět jakákoliv konfrontace skutečného a možného, zjevného a nezjevného. Jednotlivé momenty tohoto časového toku Husserl podrobně analyzoval pod názvy retence, protence a časové nyní.

Vtělené vědomí

Právem se soudí, a je to nejspíše zřejmé i z našeho letmého výkladu, že Husserlovo fenomenologické vědomí bylo vystavěno především na aktech vizuálního vnímání: nazírání, reflexe, zření atp. hrají u něho paradigmatickou roli. To by samo o sobě nemuselo být problémem. Potíž je v ale tom, že Husserlovy analýzy vizuálních aktivit neumějí dost zdůraznit další předpoklady, za nichž jsou možné. Ukázalo se zkrátka, že Husserlovu fenomenologii vědomí je třeba doplnit analýzami podmínek, které pro jeho výkony připravilo naše *tělo*. Tělo totiž určuje rozsah zorného pole a určuje také poměry různých zákrytů a rozestupů, perspektivních zkratk a odstínění, které umí oko už pouze registrovat. Naše vjemové pole má orientační body, které může získat jedině díky tělesnému zakotvení ve světě a akty vědomí musejí být chápány spíše jako doprovod celkové tělesné kinesteze. I Husserl samozřejmě o roli těla věděl, nepřiznal mu však zcela základní význam. Místo toho skončil u pojmu „života“ jako u jakéhosi posledního pojítka časové existence transcendentálního já.

Zdá se tedy, že „transcendentální subjektivita“ by měla být ve fenomenologii považována za „čistou“ jen metodologicky, jen kvůli jakési myšlenkové „sterilizaci“ prostředí, v němž se má o to zřetelněji ukázat její struktura. Jinak je skrze formy zjevování, jež drží a jimiž se řídí ve své intencionální dynamice, nutně spjata s tělesným pobytém v reálném světě a jeho analýzy musejí tvořit významný doplněk fenomenologické koncepce vědomí. Pak se ovšem hlavní rys vědomí, totiž „být intencionální“, mění na faktické vztahení k okolnímu světu, na funkci celého těla a všech jeho úkonů, které fungují jako vpletené do reálných světských struktur.

Pokud bychom totiž při analýze vědomí nerespektovali dostatečně vliv tělesné existence, uvízli bychom jen u volného střídání „horizontů odkazů“ a „prázdných intencí“ a uniklo by nám, že jevové formy věcí mají ještě další dimenze, jež se do sebe kloubí způsobem, který se ve vizuálním poli neprokáže. Víím, že vidím-li momentálně z určité perspektivy otvor šálku jako elipsu, nemohu ho zároveň vidět jako kruh, víím, že kostka si ponechá vždy nějaké své strany skryté, takže nemohu vidět všechny naráz. Avšak umím přitom přece také dekódovat *elipsu jako formu, v níž se zjevuje reálný kruh*, a *zákryt přední a zadní strany krychle dekódovat jako formu, v níž se zjevuje jejich faktická distance*. Kdybych

si všiml jen struktur vizuálních perspektiv, jak to činí Husserl, viděl bych „odstíněnou elipsu“, viděl bych *její* horizont neurčitosti a *její* styl zjevování. V jiné perspektivě bych pak zase viděl jenom *kruh* a *jeho* styl ukazování. Obě perspektivy bych zřejmě registroval jen jako sousedné, aniž bych měl šanci pochopit, že se mohou vlastně zajímavě kloubit. Porozumět faktickému skloubení obou perspektiv, porozumět tomu, že v daném případě může být (kupodivu) *elipsa jevovou formou kruhu*, ale že na druhé straně *kruh* není jevovou formou elipsy, lze jen *mimo* okulomotorickou kinestezi. Podobně i v případě kostky. Formy zjevování a horizonty poukazů se zde dostávají do zvláštního vztahu, který se prostírá v jiném řádu, a do prolnutí tvarů, které nelze postřehnout ve vizuální perspektivě, protože v něm tentokrát není něco skryto „za“ něčím jiným (*kruh* „za“ *elipsou*, rozestup „za“ *zákrytem*), ale odkrývá se *přímo* v něčem jiném (*kruh* v *elipse*, rozestup v *zákrytu*).

Musíme proto nově registrovat vzájemnou podporu dvou odlišných sfér: vizuální a tělesné, z nichž jedna nese druhou, takže jejich poměr nelze opomíjet ani převracet. Přísně vzato je pro naši orientaci ve světě mnohem důležitější „porozumění“ těmto vazbám, nikoli jen práce s vizuálními zkratkami věcí. Samy mentální akty, které by nebyly vázány podmínkami, za nichž rozevíráme vizuální perspektivy skrze tělo, by neměly důvod nechat se těmito strukturami vést. Kdyby nebylo při práci vědomí reálně ve hře naše tělo, neuměly by ani sebepestřejší analýzy konstituce předmětného smyslu odhalit nutné skloubení jevových polí, jež je nezbytné k tomu, abychom vůbec mohli dešifrovat elipsu jako jevovou formu kruhu či abychom dospěli k náhledu, že kostka se nikdy nepodá z více než tří stran.

Tyhle pevné vazby, k nimž pouhé střídání vizuálních perspektiv nemůže dospět, ale na nichž je závislé, dovoluje odhalit až důsledné pojetí vědomí jako „vtěleného“, tak, jak se o to radikálně pokusil asi jedině Maurice Merleau-Ponty.

Vědomí, tělo a jazyk

Není-li to příliš troufalé, můžeme se snad na závěr zmínit o zajímavé možnosti konfrontovat fenomenologii s některými problémy, na něž pravidelně naráží novější filosofie.

Tak první je tíživý problém vztahu mysli a těla. Fenomenologie vlastně tohle rozlišení nepotřebuje. Mysl je už vtělená, tělo je garantem myšlení. Odpovídá to postoji předního představitele kognitivní filosofie, Antonia Damasia, který v knize *Descartesův omyl* při diskuzi o možnostech netělesné existence mysli odmítá představu, kterou sugeruje známý myšlenkový experiment, totiž že by bez potíží mohl fungovat „mozek v kádince“, pokud by

byl napojen na umělé „nervy“: mysl prostě nelze pochopit bez určitého druhu *zabydlení do těla*.

Fenomenologie se netají ani tím, že lze hledat sféru, v níž se rodí něco takového jako „smysl“ či „význam“, i mimo působnost jazyka. Pro tezi o prioritě jazyka před myšlením se v německy mluvící oblasti prosadil termín „*Nichtintergebarkeit der Sprache*“ (neopominutelnost jazyka): a metodický konflikt mezi fenomenology a analytickými filozofy spočívá v tom, že fenomenologové považují jazyk za opominutelný, zatímco analytici filozofové nikoli. Spor o možný předpoklad „předjazykové zkušenosti“ je ostatně kruciólním rozcestím mezi Fregem a Husserlem, těmito otci filozofie 20. století, jak o tom přesvědčivě mluví například Michael Dummett ve svých *Počátcích analytické filozofie*. Prvním krokem k rozchodu byl fakt, že prostřednictvím pojmu „noema“ vyvázal Husserl „smysl“ i „význam“ (na rozdíl od Frega mezi těmito pojmy ale nijak přesně nerozlišuje) z jakékoliv podstatné vazby na jazykový výraz. „Smysl“ je pro fenomenologii prostě „styl ukazování“, je to to, v čem se věc prokazuje právě jako věc určitého typu a co zakoušíme jako identicky zůstávající moment v proudu zážitků. „Rozumění“ je potom sledování systému odkazů, jenž je ve stylu ukazování různých věcí zakotven. Toto rozumění může se dít mlčky. Jazyk přichází nikoli proto, aby toto rozumění produkoval, ale proto, aby je vyjádřil a sdělil.

Není-li ovšem zapotřebí jazyka, abych se „vyznal“ v nezjevných horizontech věcí, pak ve fenomenologii nabývají jinou podobu i problémy spojené s diskusemi nad tzv. „soukromým jazykem“, jak je slyšíme z analytické filozofie. Wittgenstein, jak známo, zamítá možnost soukromého jazyka poukazem na nezbytnou „intersubjektivní prověrku“ stavů vlastní mysli co do jejich platnosti a spolehlivosti - totiž na „sledování pravidel“. Není-li k dispozici intersubjektivně evidovatelné pravidlo určující, co je stejné, a co není, pak nelze určit rozdíl mezi správným a nesprávným (resp. mezi tím, co by správné vskutku bylo, a tím, o čem bych se pouze domníval, že je to správné) – a pak ve svém soukromí nemohu nic rozlišit a na nic se spolehnout. Jenom intersubjektivní sféra a sledování pravidel jako „jistá praxe“ zajistí, že *opravdu* rozliším stavy své mysli, a nikoli, že se budu pouze domnívat, že jsem je rozlišil.

Fenomenolog by k tomu mohl poznamenat následující: Nejprve by se pozastavil nad zjevným paradoxem takto požadované intersubjektivní korekce. Neboť sledování pravidel a případné získávání „souhlasu“, s nímž si tato pravidla ozřejmuji, předpokládá stejné spoléhání se na věrohodnost stavů vlastní mysli, jako je to, jemuž se snažíme uniknout. Pravidlům se přece učím rozumět tak, že pozoruji chování druhého v *podobných* situacích a dožadují se

případně jeho explicitního souhlasu, když testuji své předpoklady. Jenže určení situace, která je *podobná* té, v níž můj bližní konal *stejným* způsobem, potažmo zjišťování, které z gest znamená souhlas a které ne, předpokládají právě to, co argument proti soukromému jazyku zahrnuje, totiž schopnost identifikovat stejné a jiné ještě před tím, že mi k tomu dopomůže jazyková praxe.

Rovněž by bylo možné poukázat na to, že „intersubjektivita“ je jistým způsobem vložena už do stavů *mého* vědomí, *pokud* je jeho činnost chápána jako konstituce objektivního předmětného smyslu. Nezapomeňme, že předměty se mi dávají vždy s určitým horizontem nedourčeností, který zakouším jako horizont *svých možností*. Avšak horizont možností, který si rozevírám vlastním pohybem, není nic jiného, než konstituce prostoru, v němž se může pohybovat i *každý druhý*. Právě proto, že nejsem do sebe uzavřen, ale že jsem intencionálně vztažen ke strukturám ukazování, právě proto, že všechno, co vím o světě i o sobě, se konstituuje ze „sledování odkazů“, z náhledů „typik“ a „stylů“, zakouším na sobě samém chtít nechtě i faktické možnosti vědomí a jednání „vůbec“, možnosti „každého“ na mém místě, třebaže samozřejmě nikdy ne zcela konkrétně a explicitně. Platí-li tedy, že v každém předmětném smyslu se zračí obecná typika všech věcí toho druhu, může platit i to, že v každém, i sebesoukromějším prožitku, se zračí obecná typika vědomí vůbec. Styl ukazování věcí, jemuž se učím rozumět, ve mně konstituuje i „styl prožívání“ a „styl vnímání“. Už tyto možnosti utvářejí moje vědomí a podílejí se na jeho socializaci – i když samozřejmě pobyt v pospolitosti jiných lidí je pro ni také důležitý. Jenže i když je ke „společenskému životu“ zapotřebí vždycky druhého člověka, zůstával by jen věcí mezi věcmi, kdybych neměl možnost vcítit se do jeho pozice na základě toho, co jsem si osvojil skrze své vlastní prožívání světa. Sociální prostředí lze tedy mimo jiné chápat také jako intersubjektivní instalaci horizontů možného pohybu: a existováním v těchto horizontech se stávám společenskou bytostí.

Hlavní Husserlova díla k tématu:

Husserl, E.: *Erfahrung und Urteil*. Prag 1939.

Husserl, E.: *Analysen zur passiven Synthesis*. In: *Husserliana*. Bd. XI. Den Haag 1966.

Husserl, E.: *Karteziánské meditace*. Praha 1968.

Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. I.: *Prolegomena zur reinen Logik*. Tübingen 1968.

Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. II./1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1-5. Tübingen 1968.

Husserl, E.: *Logische Untersuchungen*. Bd. II./2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 6. Tübingen 1968.

Husserl, E.: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha 1972.

- Husserl, E.: *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. In: Husserliana. Bd. XVI. Hg. U. Claesges. Den Haag 1973.
- Husserl, E.: *Přednášky k fenomenologii vnitřního časového vědomí*. Praha 1996.
- Husserl, E.: *Idea fenomenologie*. Praha 2001.
- Husserl, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha 2004.
- Husserl, E.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha 2006.

Nejvýznamnější sekundární literatura:

- Asemissen, H. U.: *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*. Kantstudien, Ergänzungshefte 73. Köln 1957.
- Broekman, J.: *Phänomenologie und Egologie. Faktisches und transzendentes Ego bei Edmund Husserl*. Phaenomenologica. Bd. 12. Den Haag 1963.
- Eden, T.: *Lebenswelt und Sprache: eine Studie zu Husserl, Quine und Wittgenstein*. München 1999.
- Gorsen, P.: *Zur Phänomenologie des Bewusstseinstroms*. Bonn 1966.
- Gurwitsch, A.: *Das Bewußtseinsfeld*. Berlin–New York 1975
- Kühn, R., Staudigl, M.: *Epoché und Reduktion*. Würzburg 2003.
- Marbach, E.: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Den Haag 1974.
- Merleau-Ponty, M.: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966.
- Merleau-Ponty, M.: *Viditelné a neviditelné*. Praha 1999.
- Patočka, J.: *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha 1995.
- Sokolowski, R.: *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Den Haag 1964.
- Süssbauer, A.: *Intentionalität, Sachverhalt, Noema*. Freiburg i. Br. 1995.
- Vetter, H. (ed.): *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg 2004.