

Příspěvek k interpretaci čistého já

Autor: David Rybák

Abstract

Contribution to the interpretation of pure ego. – Starting from the issue of pedagogy and its position within the theoretical and scientific mainframe and its assumptions regarding the concept of human being, we are dealing in this text with the problem of the pure ego in Husserl's phenomenological analyses and in this context thematizing and uncovering transcendental structures of our experience, reached by the phenomenological reduction as the specific cultivated way of questioning.

Keywords: philosophy, phenomenology, transcendental subjectivity, reduction, method**Klíčová slova:** filosofie, fenomenologie, transcendentální subjektivita, redukce, metoda

V jednom ze svých pozoruhodných textů, nazvaném *Kacířské úvahy nad didaktikou jako empirickou vědou*, vyšlém v roce 2004, tedy dva roky před jejím úmrtím, promýšlela Jaroslava Pešková problém předpokladů moderní pedagogiky a didaktiky. Ukazovala přitom, že pedagogika si nemůže vystačit jako empirický obor, neboť člověka jakožto vychovatelnou a vzdělavatelnou bytost nelze redukovat na empirické faktum a na objekt pedagogického působení, které má za svůj cíl fabrikaci člověka jako takového. *Jaká psychologie, jaká antropologie, jaké pojetí člověka stojí v základu dnešní pedagogiky? Jak je v současné pedagogice rozuměno člověku?*

Bez těchto otázek, které odkazují za hranice pedagogiky, si ale pedagogika sama nevystačí: „Pedagogické a didaktické systémy odvíjejí své principy od pojetí člověka v dané době, tedy v podstatě od dobové filosofické antropologie.“ (Pešková 2010: 149) Tak můžeme přinejmenším posledních 20 let sledovat v pedagogice stále častější přebírání teoretických pojmů a konceptů z jiných oborů, jako je kybernetika, teorie řízení a managementu, což se shoduje s vnějšími tlaky na proměnu školy a způsobu vzdělávání. Ale i v tomto přejímání se ukazuje nesamostatnost pedagogiky a především to, že její „předmět“ především vůbec není pouze předmětem, že člověk je bytostí, „která nemůže být vědecky objektivována v plném slova smyslu“. (Pešková 2010: 149)

Profesorka Pešková ve zmíněném textu odkazuje na Maxe Schelera s jeho koncepcí člověka jako duchovní bytosti, jsoucí jakožto osoba, jak ji tento filosof promýšlí ve své knize *Místo člověka v kosmu*. Osobu zde Scheler určuje jako „centrum aktů, v němž se duch projevuje v konečných sférách bytí, označujeme jako ‚osobu‘, v příkrém protikladu ke všem funkčním centrům života, která pozorováno zevnitř se také nazývají ‚duševními centry‘“, (Scheler 1968: 66) a dále určuje svobodu „osoby“ jako „existenciální odpoutanost od organična“. (Tamt.)

Nám v tomto našem textu půjde o naznačení možností, které přináší fenomenologie Edmunda Husserla, poněvadž dle našeho náhledu dochází k původnější půdě danosti, z níž je Schelerova metafyzika osoby a vůbec jakákoliv teoretická koncepce lidství člověka teprve odvozena. Nejde nám zde tedy o provádění kritiky či vyjasnění tohoto odvození, omezíme se pouze na vystižení a interpretaci základních rysů Husserlova promýšlení člověka ze vztahu čistého já ve vztahu k já empirickému, jak je obsaženo v textové vrstvě kolem jeho *Idejí k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*. Případné překročení záběru *Idejí* ve vývoji Husserlových analýz pouze naznačíme.

Zvoleným tématem chceme zároveň upozornit na teoretické možnosti, které stále více upadají v zapomenutí a upřednostňována jsou, a to jednak z čistě vnějších a provozních důvodů v rámci současné vědy, jednak ale z hlubších důvodů vnitřních, které můžeme právě s užitím Husserlových zkoumání nazvat „objektivismem“ moderní vědy, spočívajícím jednoduše vyjádřeno v zaměňování idealizovaných konstrukcí za věci samotné, empirická zkoumání, která ovšem nejsou s to dobrat se teoretického postižení lidství člověka. Chybění tohoto záběru je ale *právě v pedagogice* naprosto fatální, neboť redukce člověka na pouhý empirický objekt obrábění nemůže nést k jeho deformaci. A pokud k této deformaci nedochází, není to zásluhou teorie a metodiky, ale naopak jim navzdory, tedy díky tomu, že v žité situaci vzdělávání učitelé odhodí základ předporozumění člověku, fungující v těchto teoretických a metodických tezích, ve prospěch vlastního smyslu vzdělávání a specifické situace mezilidského setkávání, kterou nikdy nelze redukovat na metodicky řízený systém procesů.

Aby nedošlo k nedorozumění: samozřejmě, že nám nejde v tom, co bylo právě řečeno, o zamítnutí pedagogických teorií nebo metod, bez nichž se učitel ve své pedagogické praxi neobejde, ale o upozornění na nutnost vynést k jasnosti teoretické předpoklady a předporozumění člověku, které v pedagogice anonymně funguje, jak to bylo v elementární podobě vystiženo v otázkách na začátku. Nejde o to diletovat do pedagogiky ani do jiné speciální vědy – naopak, tyto speciální vědy podávají zkušenostní východisko, jehož fenomény musejí být zkoumány. Co ale fenomenologie může, a co naopak speciální vědy jako takové nemohou, je dotázání horizontů, uvnitř nichž se tyto vědy a jejich poznávací výkony pohybují. Uveďme k tomu slova Jaroslavy Peškové, která srozumitelně vystihují Husserlovu intenci: „Speciální vědy se zabývají konečnými jsoucnými a jejich vztahy. Neptají se po jejich předpokladech. To je naopak v subjektivním i objektivním ohledu tématem filosofie.“ (Pešková 1998: 92)

Nejprve je třeba říci něco o proměně smyslu fenomenologických analýz mezi Husserlovými *Logickými zkoumánými* a texty *Idejí*, abychom měli vyjasněn smysl a postavení analýz čistého ego uvnitř fenomenologie samotné. Zatímco v *Logických zkoumáných* se objektivace týkala jednotlivých předmětností potkatelných *uvnitř světa*, resp. odehrávala se jako toto potkávání samo, je nyní ve zkoumáných kolem *Idejí* do zkoumání konstitutivních souvislostí zahrnut i „svět“ samotný s jeho korelátem Ur-doxa, pra-víry ve svět, jejíhož vyřazení se týká *epoché*.

Psychologické ego vždycky už ví o světě a o věcech v něm, ale neví, jak o nich ví, z jaké půdy tedy vyrůstá, poněvadž tato půda je mimo dosah jeho reflektujícího pohledu a rámců „světa“, v jejichž mezích jediné má svůj okruh viditelnosti. Jinak řečeno, teprve ve smyslu transcendentálně-fenomenologického prohloubení záběru je možné zkoumání

korelace¹ vědění a bytí, resp. toho, v jakých podstatných aktech k této korelaci dochází, aniž by se rozpustila v ideálně-identické platnosti významu, ve smyslu protikladu ideálního významu a reálného prožitku.

Smysl „světa“ sám se stává konstitutivním problémem – původně šlo o vztah ideálních podstat a empirických prožitků (ovšem fenomenologicky redukováných na mnohost reální imanence, jejímž jednotlivým protipólem byla prožitková podstata), nyní se tento vztah sám stává tématem dalších konstitutivních průzkumů, je sám vtažen do fenomenologického pole, aniž by byl prostě předpokládán. Teprve zde jsou vyřazeny všechny transcendence ve své platnosti a je možno dotazovat jejich smysl, podstatnou souvislost aktů, která je ustavuje.

Subjektivita je zde v proměněné souvislosti zkoumání jaksi „vnořena“ do sebe, totiž v tom smyslu, že *Ur-doxa*, pra-víra s jejím korelátem „světa“ je zde jakoby hladinou, polem „normality“, pra-horizontem, který funguje jako „nulový bod“, ale v *epoché* se noříme „pod hladinu“ empirické normality, empirické viditelnosti, a to proto, abychom byli schopni zachytit podstatné korelace mezi poznávacími syntézami v nejširším smyslu a jejich koreláty jsoucnosti. Původní horizontální vztah (horizontální v tom smyslu, že se odehrává jako prožitková jednota již na půdě „světa“) mínění a vyplnění se zde stává vertikálním (vertikální v tom smyslu, že se v něm teprve „svět“ konstituuje jako jednotné pole), týká se struktur uvnitř transcendentální subjektivity samotné, která ze sebe „rodí“ (když už jsme u metafor) „svět“, pokud jde o jeho smysl. Toto „rození“ neznamena žádnou produktivitu v teologickém smyslu tvoření nebo v metafyzickém smyslu kladení, v němž se naopak pohybují ty námitky proti Husserlově ideji konstituce, které ho obviňují ze subjektivního idealismu.

Po *epoché* se pohybujeme zároveň i „pod hladinou“ soudovou, pod hladinou jakékoliv aktivní syntézy konstituující souvislost „světa“ – „svět“ je neutrální vůči pasivitě i aktivitě, je východiskem takového rozlišování, ne výsledkem. Proto jsme řekli, že je „nulovým bodem“, ke kterému se všechny tetické modifikace a další mono-tetické, syn-tetické a poly-tetické a jakkoliv dále komplikované aktivity vztahují. „Svět“ sám je touto hladinou či hranicí rozlišující aktivitu a pasivitu, pokud jde o souvislost konstituce, resp., korelativně vyjádřeno, pra-pasivita *Ur-doxa* tvoří nulové východisko, vůči němuž jsou všechny ostatní modifikace, verifikace, negace, zpřesnění, vzpomínání atd. ve vztahu fundovanosti – Husserl mluví o „osobitě souvislosti“ „doxických modalit s pradoxu: všechny k pradoxu odkazují“. (Husserl 2004: 288)

Ke každému prožitku já, které je konstituováno v *Ur-doxa*, patří jednak toto já, jednak „svět“ jako horizontový celek, který nikdy není sám tématem ve smyslu předmětu, ale který umožňuje jakoukoliv tematizaci předmětného vůbec. Prohlížím-li si knížku na stole, patří ke smyslu tohoto prožitku, a to aniž by tato souvislost byla právě aktualizována, aniž by byla v tematickém popředí, též jako prázdňně spolumíněná celá souvislost světa, a to nikoliv jako nějaká zmatená představa, jako nějaké kousky představy knížky, ale právě jako souvislost možného „odkud-kam“.

¹ Zde se spokojíme s pouhým odkazem na Husserlovo určení fenomenologie jako zkoumání noeticko-noematické korelace. Srov. k tomu např.: „Also im konsequenten Vollzug der phänomenologischen Reduktion verbleibt uns noetisch das offen endlose reine Bewusstseinsleben, und auf seiten seines noematischen Korrelats die Vermeinte Welt rein als solche.“ (Husserl 2012: 38)

S ohledem na problém předsudků či celkověji předpokladů, které se čtenáři Husserlových textů neustále vnucují a ztěžují tak porozumění, je třeba zde opět zdůraznit, že tetický řád zkušenosti nevychází z nějakého absolutně bezpředpokladového vakua, v němž se teprve konstrukcí či produktivitou rozumu rozvíjí tetická souvislost. *Epoché* neabstrahuje od všech soudů a předsudků, neprovádí privaci veškerých kladení, jak se to děje v galileovsko-descartovské metodě, aby vědec mohl „z čistého stolu“ opět rekonstruovat „svět“ a vědu metodou kontrolovanými kroky.

Všechny významové jednoty jsou po *epoché* zachovány, např. dívám-li se na tuto knížku, není po *epoché* tento prožitek škrtnut, negován, pouze se mi namísto vidění knížky, ve kterém v přirozeném postoji na půdě tohoto světa žiji, stává prožitek vidění knížky sám, a to jako takový, tedy ne pouze jako faktum v tomto okamžiku existující – k tomu by musela být příslušná předmětnost prožitku kladena, což je po *epoché* právě vyraženo –, ale jako zpříkladnění příslušné čisté eidetické souvislosti. To, co tedy mohu potom studovat, jsou prožitkové struktury jakožto čisté inteligibilní možnosti, nebo ještě lépe tuto inteligibilitu samotnou, bez konstrukcí a substrukcí, jimž bych se nevyhnul, kdybych nevyřadil platnost skutečnosti, předpoklad, že být = být skutečný.

Postup metodické privace, tak jak ho provádí Descartes a v jistém rozšířeném smyslu celá novověká věda, není dostatečně radikální, nese s sebou předsudek „skutečnosti“, bez něhož by nebylo možné rekonponovat „svět“, vztah vědomí a toho typu *cogitata*, v němž se *ego* vztahuje k předmětům ve světě. Radikálnost *epoché* naopak tkví v tom, že je v ní veškerá skutečnost nikoliv negována, nýbrž suspendována. Čili veškeré fungující soudy a platnosti přestávají fungovat jako dráhy pohledu, ale přitom nejsou zrušeny, nýbrž jsou jako celkové prožitkové konkréce, jako významové jednoty přístupny pro já, které již není jejich vykonavatelem, nežije v jejich provádění, je uvolněno od vrůstu (lat. *crēscere* = růst; Husserl užívá termínu *Hineinwachsen*) do příslušných prožitkových souvislostí, a tak zároveň od sebe sama ve smyslu empirického já.

Tak je v této uvolněnosti po *epoché* rozdvojeno (přísně vzato bychom tu museli mluvit o trojjednosti, neboť fenomenolog sám přece nemizí v říši idejí, ale jeho transcendentální akty se samy včleňují či včasovávají do času jeho empirického života) já na empirické já vrostlé do příslušných prožitkových konkréci a já transcendentální, které Husserl někdy nazývá absolutně nezúčastněným divákem, přihlížitelem (*absolut uninteressierter Zuschauer*), totiž nezúčastněným na spoluvíře ve svět a ve všechny modifikace z této pra-víry odvozené.

Nezúčastněnost nezúčastněného diváka ale neznamená žádnou laboratorní objektivitu, oddělenost, negativní vztahování se subjektu k objektu, zde je třeba, právě proti novověkému objektivismu, zdůraznit (jde přitom o tentýž aspekt *epoché*, který jsme již sledovali, jenom z jiné stránky), že dívání tohoto diváka musíme myslet nikoliv ve smyslu subjekt-objektového vztahu, jak jsme tomu uvnitř naší tradice naučení z novověké metafyziky, tedy ve smyslu negace, nýbrž ve smyslu předmětného vztahu, specifické materie, která v něm přichází k prožitkové danosti. Jinak řečeno, nejde o nějakou oddělenost já a předmětu, v čemž by fungovala jistá metafyzická rozhodnutí o povaze obou pólů, ale o způsob vidění, o jedinečný způsob zpřístupnění si sebe a světa ve smyslu řeckého *theorein* – ne oddělenost já a světa, ale zpřístupnění si „světa“ v celku, v celkových ohledech, které jsou v přirozeném postoji sice spolumíněny, ale pouze horizontově či diagonálně (vždy již přece vím, že jsem na „světě“), nikdy se nestávají přímým tématem.

Opačně viděno, tato vždy již spoluminěnost „světa“ odkazuje k ohledu, charakteru, který sice není běžně, přirozeně tematický, z žádného místa uvnitř přirozeného postoje viditelný, ale přesto je právě tento ohled „světa“ oním jednotně orientujícím „kde“, na kterém se teprve může odehrávat jakékoliv možné „odkud–kam“. I tam, kde se obávám o sebe, kde se obávám nejhoršího, ztráty života, stejně jako tam, kde nevžívám do světa a kde mi nic jednotlivého, žádné jednotlivé téma „nic neříká“, jsem a zůstávám pořád ještě na půdě přirozeného postoje a „světa“, nejsem z něho uvolněn. Můžeme to snad též vyjádřit i tím způsobem, že *epoché* ve svém provádění je *theoriá* očištěná od všech metafyzických zatížení, zpřístupňuje oblast čistých možností, vnitřních eidetických struktur naší zkušenosti s něčím vůbec jako takovým, v celku.

Spolu s rovinou konstituce „světa“, která se stává v *Idejích* problémem, zároveň vyvstává problém čistého já, které není nalezitelné na rovině empirických prožitkových konkréci, na níž se pohybovaly analýzy *Logických zkoumání*, nelze ho zahlédnout a vykázat nikde v prožitkové mnohosti reálné imanence. Tam lze nalézt jenom „já“ ve smyslu jednoty celkovosti prožitkového komplexu (*Inhaltsgesamtheit*): „In der Natur der Inhalte und in den Gesetzen, denen sie unterstehen, gründen gewisse Verknüpfungsformen. Sie laufen in vielfältiger Weise von Inhalt zu Inhalt, von Inhaltskomplexion zu Inhaltskomplexion, und schliesslich konstituiert sich eine einheitliche Inaltsgesamtheit, die nichts anderes ist als das Ich selbst.“ (Husserl 1988: 10–11)

Např. když vidím tuto knihu, všechna prožitková mnohost, akty objektivace vidění zelené barvy, písmen atd., sebeobjektivace jako empirického já, které se dívá a přitom provádí tělesné pohyby, to všechno není v prožitku odděleno, takže by aktový obsah (*Aktinhalt*) reálné počítkové zeleně v prožitkové imanenci byl oddělitelný a patřil jinam než třeba hmatový počitek, když knihu беру do ruky spolu s patřičnými objektivacemi a dalšími akty, ale tato mnohost patří právě k jedné celkové prožitkové konkréci, v jednom okamžiku příp. v rozprostřené kontinuitě prožitkových fází, který mohu v empirické apercpci popsat jako „já si prohlížím knihu a беру ji do ruky“. Tím se ale opět nechce říci, že by tato empirická jednota byla prostě „odrazem“ prožitkové mnohosti, že by např. jednota taktilního a vizuálního pole byla předem přijímána jako samozřejmá – naopak, smyslem redukce na imanenci je přece tuto a ostatní zkušenostní jednoty, které jsou v přirozeném-empirickém postoji a výkladu považovány za samozřejmé, učinit problémem a v čisté imanenci získat k jejich ustavování přístup.

Tam, kde se stává problémem „svět“ jako takový, nejenom smysl potkávaného na půdě světa, ale smysl této půdy potkávání samotné, toho, že cokoli v přirozeném postoji potkávám, a to včetně „sebe“, potkávám ve smyslu „na světě jsoucí“, ať už smysl a způsob této jsoucnosti má jakoukoliv povahu, již nemůžeme vyřídit otázkou já jenom odkazem na souhrnnou, jednotící celkovost (*Gesamtheit*) aktového obsahu a odtud na empirické já jako humovskou otýpku psychických představ (*Bündel der psychischen Erlebnisse*). (Husserl 1988: 4) Musí tu být původnější, transcendentální jednota, uvnitř níž se teprve konstituuje samotný pra-doxický horizont „světa“.

Není ale nutnost tohoto „musí“ získána teprve vyvozením v rámci úvah, které jsou spíše teoreticky dedukující, než že by se opíraly o fenomenologické čisté danosti? Jinak vyjádřeno, lze nalézt skutečně v prožitkové imanenci charakter „já“, který by této nutnosti odpovídal, anebo jde jenom o neoprávněnou substrukci, již by Husserl zrazoval svou vlastní

fenomenologickou maximu? Transcendentální jednota neznamena nelegitimní zavedení jednoty subjektu, která by nebyla vykazatelná (např. „osoby“ v absolutním, metafyzickém smyslu), nemá žádný metafyzický smysl předem přijímané logické jednoty, ale platí jenom natolik a jenom v tom smyslu, nakolik se ve své evidenci vyazuje v *cogitationes* samých, její smysl je *apodiktický* – čisté já nelze vyřadit, aniž by v čistém popisu, ve vynášení (*Abhebung*) jejich smyslu na světlo, neexplodovala samotná smysluplnost prožitků. Nebo od opačné strany vyjádřeno, čisté já nelze vyřadit ani po *epoché* (srov. k tomu klíčový § 57 *Idejí*), aniž by se tím nezrušila apodikticitata, zajišťující smysluplnost vypovídání vůbec.

Přestože tedy čisté já není nikde nalezitelné v reelní imanenci (leda jako celkovostní charakter prožitku, který mu právě dává na noetické straně jeho jednotu), jako prožitková forma *ego cogito*, „já myslím“ není od prožitku odejmutelná, aniž by prožitek, *cogitatio*, přestal být prožitkem. Jak to vyjadřuje Husserl: „Každá *cogitatio*, principiálně vzato, se přinejmenším *může* měnit (...) Čisté já se ale oproti tomu zdá být něčím principiálně *nutným*, a jako něco absolutně identického při vši skutečné i možné proměně prožitků nemůže v žádném smyslu platit za *reelnou část nebo moment* prožitků samých.“ (Husserl 2004: 117)

Mohli bychom to vyjádřit i tím způsobem, že čisté já není konstituované, *nevyvstává v žádné apercepci*, naopak každá apercepce ho vždy již předpokládá, takže nemohu mluvit jako čisté já, zaujímat stanovisko čistého já. Čisté já je absolutně nezpředmětnitelnou, nereflaktovatelnou podmínkou všeho zpředměťování, reflektování a tematizování vůbec –, abych mohl reflektovat, musím již „stát uvnitř“ prožitkového toku, k němuž patří apodikticitata. Nic z toho neznamena, že v každém prožitku musí být tematicky přítomno „já myslím“ ve smyslu syntézy nebo odvození – prožitek vidění knihy například a druhý prožitek vidění knihy, k jehož momentům patří též ono „já vidím“, to jsou co do svého smyslu dva odlišné prožitky, a především oba již předpokládající apodiktickou půdu, kterou nelze získat nějakou konstrukcí.

Souvislost aktových charakterů již není pouze momentem kvality v jednotě prožitkové podstaty, ale je právě *noezí*, můžeme říci „transcendentální“ aktovou souvislostí, skrze-procházením paprsku čistého já skrze noematické vrstvy, a do této souvislosti patří i praxtické charaktery „světa“. Odtud by musela být vedena odpověď na možnou námitku proti výkladům paragrafu 57 ze stanoviska dedukujícího myšlení, že totiž se zde Husserl pohybuje v kruhu a dokazuje „čisté já“, resp. jeho apodiktičnost pomocí apodiktičnosti prožitků.

Čistý názor sám není možné dokazovat, naopak, každé vedení důkazu již předpokládá originární půdu názoru, která předchází též jakýmkoliv logickým formám. Vyjádřeno odjinud, tato předchůdnost vůči logickým formám a pravidlům vůbec neznamena nějakou iracionalitu, nějaké mystické zření, které je nad nebo mimo logiku v tom smyslu, že bychom se k němu dostávali v nějakém výjimečném vytržení, vystoupením nad běžnou zkušenost k něčemu transcendentnímu, do oblastí, která není logickým formám podrobena – takový iracionalismus předpokládá již racionální metafyzicko-logické struktury, aby je mohl popírat a odkazuje tak na ně ve smyslu dependence, což samo může být indexem zapomenutí na smysl těchto struktur a konsekvntně jejich dezinterpretace –, ale opačně *názor samotný je touto transcendencí*, otevřením pole viditelnosti, která sama je nepřekročitelným východiskem pro všechny další akty včetně logicko-kategoriálních.

V tomto smyslu mluví Husserl o smyslu danosti čistého já jako o nekonstituované (právě ve smyslu originarity, nejpůvodnějšího a nepřekročitelného pramene smyslu a zdroje oprávnění veškeré zkušenosti a veškerého poznávání a vypovídání) „transcendenci v imanenci“. (Husserl 2004: 118)

Reelní imanence tu není překročena do nějakého jiného, vůči ní transcendentního prostoru, v tomto překračování bychom opět předpokládali nějaký předem rozhodnutý smysl a způsob bytí – smysl transcendence samotné je možné fenomenologicky sledovat na půdě imanence, a to jako konstituovaný. Ale v uvedeném odkazu je řeč o jiné transcendenci, která je *nekonstituovaná*, veškeré konstituci předchází, spočívá v originárním otevření viditelnosti jako takové, která dává prožitkům jejich specifickou jednotu, nenalezitelnou nikde v jejich mnohostním jádru.

Oproti jednotám smyslu konstituovaným na půdě reelné imanence, jednotám transcendence myšleného jako myšleného, překračujícím imanentní půdu názoru, resp. konstituujícím se jako překračování této půdy na této půdě imanence samotné, jde u této nekonstituované transcendence o smysl transcendování samotného, které nelze již dokazovat, ale pouze provádět, a to právě jako čistý názor samotný, apodiktické „já jsem“, nenahraditelný žádnou logickou formou. Originarita čistého názoru má též závažné ohledy pedagogické – to můžeme vyjádřit tak, že vzdělání jako takové ve svém smyslu není ničím jiným, než přiváděním či prováděním (skrže zkušenostní komplexity) k názoru. Tato problematika ale zde není naším tématem.

Transcendentální já není také nějakým dvojníkem empirického ego ve smyslu konstruující abstrakce či pojmu „já vůbec“, obecnem, získaným abstrahováním od vší empiricko-psychologické konkrétnosti. Takové obecno by bylo opět jenom myšlenkovým konstruktem, získaným abstrakcí a dosazeným za pravé, apodikticky dané já, žijící před všemi „zaclánějícími si“ logickými syntézami, v takovém pojetí já jako pojmu by byl obsažen nevyjasněný předpoklad skutečnosti, formy identity, která přece sama nemůže viset ve vzduchu jako nevykázaný předpoklad, ale musí být vykazatelná v evidenci své konstituce uvnitř prožitkové mnohosti, a tedy již předpokládající původní apodiktickou půdu.

Husserlovi jde o to, odhalit originární žijící a žité, prožívající a prožívané já, zakryté pod nánosem objektivací a sebe-objektivací, vřazujících ho do celku světa ve smyslu prostoročasové lokalizace. S tím souvisí též to, že transcendentální já není nějakým absolutním soudcem v metafyzickém smyslu, v jehož souzení je produkován svět, prázdnou identitou $A = A$, v níž je všechna mnohost obsažena jako jednotlivé případy, podléhající ve své jsoucnosti této formě. V tom se nám opakuje to, co jsme již potkali dříve – Husserl nechce jednoduše věřit metafyzickému předpokladu soudové identity, který má vysvětlit každou zkušenost, chce vyjasnit samu zkušenost tak, jak je dána, bez všech prázdně míněných, věřených tezí a konstrukcí, překrývajících původní evidentní danosti.

Nejde tedy o to, že by v *Idejích* Husserl dosadil k empirickému ego jeho transcendentálního dvojníka, z něhož je odvozeno a které by jako takové nebylo vykazatelné v prožitkovém toku – jak znějí některé námitky proti Husserlově transcendentálnímu ego, jejichž autoři se takovou dezinterpretací doznávají k tomu, že nedokáží myslet vztah já a prožitku jinak, než po vzoru staré metafyziky, a toto svoje neporozumění potom předhazují Husserlovi samotnému (nechceme-li předpokládat, že Husserlově intenci porozuměli a svou

kritikou pouze zvýrazňují „vlastní přínos“ po Husserlovi) –, ale o proměnu, která souvisí s problematikou prohloubení fenomenologického záběru, kterou prodělala fenomenologie od Husserlových *Logických zkoumání*.

Mezi oběma já, já transcendentálním a empirickým, není vztah odvozování či založení, nýbrž vztah krytí (*Deckung*) – je to numericky totéž ego, jenom jednou v apercepci „já, člověk v tomto světě a v této faktické souvislosti uvnitř světa“, podruhé čisté já, redukované a očištěné od všech aperceptivních výkonů. Co se kryje, je vrstva předreflexivní mnohosti prožitkové imanence před každou objektivací (terminologií *Idejí* ji můžeme vyznačit jako vrstvu hyletickou, ale nejde o žádný „chaos počitků“ v kantovském smyslu, kterému dávají smysl teprve funkce transcendentálních jednot – i hyletická vrstva již podléhá zákonitostem konstituce „pod hladinou“ apercepce „světa“), a vrstva, resp. vrstvy a vrstevnatost (*Schichtung*) noematických jednot a transcendencí. Přitom jde pouze o základní rozlišení vrstev krytí tak, jak s ním pracuje Husserl v *Idejích*.

I samotnou vrstevnatostí noematických jednot, od pra-časových, pasivně-asociativních před-jednot, počitkových polí, regionů, až po iterativní zřetězení různých typů zpřítomnění atd. prochází jednota krytí. Mnohosti těchto noematických vrstev odpovídá na straně transcendentální konstituce mnohost identifikujících syntéz krytí čistého já, které vytvářejí či *zakládají nový smysluplný kontext zkušenosti* (tj. jde v těchto syntézách krytí o syntézy původnější, než jsou syntézy skutečností, syntézy procesu udržování identity se sebou reálné věci), nové komplikace s fenomenologicky explikovatelnými intencionálními implikacemi a v tom vždy nové vrstvy, „na“ nichž nebo „z“ nichž se může zkušenost orientovat, a na straně fenomenologického odkrývání smyslu této mnohosti odpovídá mnohost přístupů k nim, odemknutí jejich smyslu, čili mnohost reduktivních přístupů k nim.

V těchto reduktivních přístupech je explikována právě příslušná syn-tetická konstitutivní souvislost, není tedy již pouze ve vši samozřejmosti a normalitě vykonávána a reflektována *ex post* ze svých objektivací, takže příslušná intencionální vrstva smyslu je vždy již přehlédnuta a naivní pohled se potom dívá z již ustaveného „odkud“ uvnitř příslušného horizontu smyslu, ale výkon její platnosti je redukován, rozpleten na imanentní mnohost – a to nikoliv z toho důvodu, aby byly příslušné syn-tetické akty zrušeny, ale naopak aby bylo možno prozkoumat a vynést pro fenomenologické já na světlo syn-tetické akty v jejich konstitutivní originalitě, v apodikticitě čistého názoru a výkonu čistého já.

Nejde ve vztahu krytí o vztah realizace transcendentálního ego v ego empirickém, objektivace resp. souvislost objektivací není uskutečňováním – v takovém metafyzickém pojetí není přece vyjasněno, jak by se mohlo transcendentální ego uskutečňovat, kdyby již předem nepatřilo do jednoty skutečnosti; ale pokud by do této jednoty skutečnosti patřilo, třeba jako pojem ve vztahu k individuálním svým případům, nebylo by jasné, resp. jako u všech nevyjasněných předpokladů by o tom bylo rozhodnuto v pseudojasnosti již předem, co to vlastně pól transcendentálně-ideálního a pól reálně-empirického znamená, co to znamená vůbec se vztahovat k něčemu *jako reálnému*. Souvislost realizování s jemu náležejícím typem identity nelze v čisté zkušenosti nalézt a vykázat.

To neznamená, že věcná identita, identita věcí, se kterými se setkáváme na půdě světa, by byla nesmyslem, něčím, co je třeba popřít – jde o to, sestoupit k samotnému výkonu, z něhož smysl této identity povstává, o redukci syn-tetického výkonu pra-víry, v němž se

teprve ustavuje půda světa. Husserlovi jde právě o vyjasnění smyslu tohoto vztahu, ne o jeho vysvětlení, které by jako takové již předpokládalo realitu a v tom vysvětlující vztah jednotlivých případů a obecné zákonitosti předem.

Za empirickým ego není ještě nějaké další ego transcendentální, asi v tom smyslu, že by v prožitku vidění knihy bylo obsaženo empirické ego, „já vidící tuto knihu“ a za ním ještě ego transcendentální, „já vidící či představující si empirické já vidící tuto knihu“, které funguje jako metafyzická forma či transcendentální funkce jednoty empirické mnohosti – v takovém zřetězení, které je zřetězením jakožto formou procesu realizace, máme již spolufungující reflexivní zpředměnění, jistě proveditelné a disponující svou vlastní intencionalitou zpřítomnění: mohu jistě v dívání se na knihu reflektovat, jak se tady a teď dívám na knihu, ale tento fenomén reflexe se nebude krýt s původním prožitkem a smyslem vidění knihy, ke kterému veškerá další zpřítomňující a modifikující aktivita odkazuje jako ke svému původnímu zdroji – byly by to dva různé prožitky s různou prožitkovou, resp. významovou podstatou.

Po *epoché*, suspenzi pra-víry a korelativně pra-platnosti „světa“ není empirické ego zrušeno, prožitek vidění této knihy například *není převeden na obecné formy názorových a logických syntéz, zůstává ve své významové podstatě jako celek nezměněn*, není rozpuštěn v obecné formy zkušenosti, není ani kantovsky rozpuštěn v transcendentálně-logické výkony syntéz forem názoru a rozvažování, ani lockovsky konstruován v reflexivních aktech vztahených k počítkům,² pouze fenomenologizující já v něm nežije, nevykonává jeho platnost, tak jako – abychom použili Husserlův častý příklad geometra s jeho čistě eidetickým postojem (Husserl 2004: 30–31) – geometr, zabývající se vztahy platíciemi pro trojúhelník, jehož příklad má narysován před sebou na papíře, se nezabývá tímto tužkou namalovaným trojúhelníkem *jako faktem* (i to je jistě možné, ale nikoliv ve fenomenologickém postoji, resp. v tomto postoji bychom sledovali příslušný prožitek opět pokud jde o jeho podstatnou, eidetickou strukturu), ale tento faktický trojúhelník mu slouží jenom jako pomůcka pro zpříkladnění trojúhelníka tohoto typu vůbec, na němž je možno studovat podstatně-nutné momenty a vztahy, které proň platí.

A o co nám nyní jde, je jeden z podstatných momentů uvnitř eidetické struktury prožitku, na který jsme již v předchozích výkladech v jiných problémových souvislostech upozornili, momentů platících pro jakýkoliv prožitek vůbec (alespoň „nad hladinou“ „světa“, v aktech fundovaných v *Ur-doxa*), totiž že není jaksi lhostejnou, před „já“ ležící představou vůbec, před kterou teprve stojí či na kterou se teprve dá přilepit a odlepit nějaké „já“, ale že je *polarizován*, tedy že v jeho noeticko-noematické struktuře nalézáme s podstatnou nutností moment ‚při-tomnosti‘, já jsem aktuálně ‚při tom‘ (*bin ich dabei*): „Když pozoruji, pak já něco vnímám, stejně tak se já ve vzpomínce něčím často ‚zabývám‘, když kvazi pozoruji, pak já ve fingující fantazii sleduji ruch fantazijního světa. (...) U všech těchto aktů jsem já ‚při tom‘, jsem *aktuálně* ‚při tom‘. V reflexi pojmám sebe sama jako člověka.“ (Husserl 2004: 165)

A to i v těch případech, které tomu zdánlivě odporují, tam, kde jsem pasivní, kdy právě nejsem „při-tom“, jako když někdy říkáme, že ten a ten člověk je „duchem mimo“, „duchem nepřítomen“, popřípadě to známe i z vlastní zkušenosti, když se nás ve škole učitel

² K tomu srov. Husserlovu kritiku Lockovy teorie reflexe jako původu logických kategorií v *VI. Logickém zkoumání*. (Husserl 1980: § 44)

zeptal na něco z právě vyučované tematiky a my nebyli schopni odpovědět primárně ne proto, že bychom neznali odpověď, ale proto, že jsme nebyli „při tom“, v přítomnosti situace, která se právě odehrávala ve třídě.

To ale neznamená, že jsme nebyli nikde, i v takovém prožitku jsem vždycky při něčem, něčím se zabývám, jenom toto „něco“ není zrovna mým empirickým okolím, to mě v tu chvíli více či méně neoslovuje, nejsem v něm právě interesován, moje já se nenechává oslovovat podněty, které na něho naléhají z pozornostního pozadí, nepřiklání se k nim – tedy vlastně není toto přítomně-empirické okolí mým okolím, „v“ němž se právě nalézám, ale jsem právě „mimo“, „jinde“, mám sice kolem sebe své okolí, v němž se právě nalézám, ale to v tuto chvíli ustupuje, funguje jako pozadí pro okolí jiné, zpřítomněné, jako když vzpomínám na to, jak jsem se procházel pro berlínské Friedrichstrasse, mé přítomné já spolu se svým přítomným okolím a jeho možnými zájmy ustupuje tedy do pozadí, a do popředí naopak vystupuje celá žitá souvislost vzpomínkového okolí spolu se vzpomínaným já, které je v tu chvíli centrem zvyznamňování, orientace, kotvou interusu.

I mé empirické okolí je korelát mého interusu – souvislosti mne interesující vystupují do popředí, jiné možné dráhy pohledu a souvislosti naopak zůstávají v pozadí, ale nezajímají mne. Zde je důležitý Kierkegaardův postřeh, že interus je vždy inter-esse, tedy být „mezi“, být „v“ tom, být centrem pro to, co mě právě zajímá. Toto je původní, žitá půda, na niž se vztahujeme ke svému „kolem“, ony fyzikální koreláty s jejich způsobem platnosti „o sobě“ předpokládají teprve změnu postoje a vyšší logickou aktivitu, která přesto již předem musí mít dānu matērii získanou v předchozích objektivacích.

V těchto rčeních jako „být duchem mimo“, „duchem nepřítomen“ atp. nemíníme, že nejsme, resp. někdo jiný není *vůbec* „při vědomí“, „při-tom“, tedy že by se mu nic nejevilo, že by se tok *cogitationes* jaksi „vypnul“, něco takového nedává smysl, tok *cogitationes*, jevení nemá nějaký logický protipól v ne-jevení nebo v zastavení toku – smysl nejevení nebo zastavení se sám může konstituovat teprve na pra-původní půdě toku, neboť i vypnutí, neukazování se ničeho se může ukazovat jenom jako ukazování neukazování se ničeho. Když říkám, že nic nevidím, nemíním přece, že nevidím *vůbec*, ale že vidím, že nevidím nic, na co bych se mohl zaměřit, nebo prostě že to, na co bych se měl zaměřit, nedokáži lokalizovat a ustavit směr a dráhu pohledu „k“ tomu.

Ani v bezesném spánku tok *cogitationes* nepřestává, což neznamená, že zde nedochází k podstatné změně vztahování se já: já samo se zde stahuje do pasivity, jejímž korelátem jsou pouze asociativně-pasivní syntézy s jejich specifickou rytmikou, do nichž já vžívá (řekli bychom, že je „ukolébáno“) a je tedy pasivně „při-nich“. Jinak řečeno, i afekce předpokládá již ustavené pasivní já na půdě Ur-doxické pra-pasivity, které se může příslušným směrem přivrátit či naopak odvrátit nebo konečně zůstat v pasivitě asociativních jednot, v níž je jednota aktivity „vypnuta“, redukována a pokud se nám ukazují představy, pak více či méně je jejich souvislost opět pasivní, pathická – já tedy není ani „při-tom“, ani „při-něčem-jiném-než-jeho-empirické-okolí“, ale „s ním“ se odehrává ukazování se, snové okolí ho vtahuje v asociativních řetězech jako vír, nad nímž „ono“ nemá moc.

Freudovo označení pro pasivní já, totiž „ono“ či „id“ terminologicky docela přiléhavě vyjadřuje tuto jáskou pasivitu, v níž se s „oním“ něco děje, aniž bych „já“ byl „při-tom“ ve *smyslu aktivity* – ve *smyslu pasivity* „při-tomnost“ nepřestává, já je právě pasivní, stahuje se

z aktivního zainteresování. I v bdělém stavu je rozdíl, když se se mnou něco děje tak, že se tomu aktivně bráním, pociťuji odpor, který já aktivně překonávám, nebo který je silnější než já, a proti tomu když jsem sice v bdělém stavu, ale děje se se mnou něco, co nemohu ovlivnit, například padám z kola – zde většinou nemám ani odpor či oporu, nepotkávám nic, co se se „mnou“ v těch pár okamžicích děje jako příležitost pro jáskou aktivitu, takže tento fenomén se v něčem podobá snové pasivitě, v níž je já zpasivněno v „ono“.

Čisté já samo není prožíváno, není součástí prožitku, jeho reálným momentem, nelze ho nikde nalézt na hyletické ani na morfické straně intencionálního aktu, a přesto každá intence svou polarizací k němu odkazuje, přičemž akt, *cogito* je vždycky jakoby „ztělesňováním“, čistého já, a čisté já opačně není stojící někde mimo *cogito*, ale žije v něm, *cogitationes* jsou potom jakoby jeho „tělem“, pokaždé odlišným způsobem, jakým se já chová, zaujímá stanovisko – tím se snažíme vyjádřit, že čisté já není nějaké hotové já-substance, stojící ve svém „o sobě“ mimo tok prožitků, a zároveň že není obsaženo někde v prožitcích samotných. V obou možnostech, které jsme zde právě odmítli, bychom museli namísto čistého popisu podstatných prožitkových momentů začít konstruovat.

V prvním případě, který jsme viděli u Descarta a jeho následovníků, bych musel postulovat „já-věc“, která stojí mimo prožitkový tok a nikde v *cogitationes*, v žádném prožitku, ve vidění, slyšení, souzení, chtění atd. ji nelze nalézt. Ve druhém případě, který jsme zase viděli u empirických filosofů, bych sice našel empirické já, které nalézám na půdě světa s jeho prostoročasovým zasazením, ale v tom bych propadl klamu reflexe, obsahujícím apercepci přírody a v přírodě zasazeného já s jeho tělem, jeho psychologickými-faktickými stavy atd., nicméně spojení tohoto já s jeho prožitky bych opět musel konstruovat, a to jako zpředměňující, reflektující vztah, ve kterém se já pomocí reflexe může setkat se sebou jako s předmětem. Husserl spolu s kritikou metafyzických předpokladů moderní metafyziky subjektu odkrývá původnější půdu prožívání, prožitkový tok, uvnitř něhož je s podstatnou nutností toho, co to znamená „prožitek“, vždycky umožněna reflektující aktivita já, ale ta sama předpokládá původnější půdu, fundující jakékoliv další akty.

Když uvozuje Husserl § 22 druhého dílu *Idejí*, týkající se zkoumání čistého já, metodickým pokynem odmyslet si své tělo při reflektování na sebe, nemá na mysli to, že bychom měli škrtnout veškeré své prožitky spojené s tělem, po kterých by nám zbylo jenom čisté já, ale jde mu o navození jistého typu redukce, totiž právě suspenze platnosti apercepce přírodně-empirického těla a suspenze objektivujících výkonů vřazujících čisté ego do reálné souvislosti, tj. do souvislosti prostoročasové lokalizovatelnosti, po níž nám zbude veškeré prožitkové bohatství, čili, negativně vyjádřeno, nezbude já odštížené od prožitků, představ ve smyslu *cogitationes*, které by zůstávalo jaksi za nimi a udržovalo se skrze ně ve své sebeidentitě – takové já by bylo pouhou prázdnou formou já, konstruktem, který nelze z prožitkové imanence vykázat.

V tom je odemčeno duchovní já (*geistige Ich*), „které se právě nenachází v tělesnosti“, (Husserl 2006: 100) tedy nevžívá do „svého“ těla, nežije v tělesných apercepcích, namísto potkávaných předmětností na půdě „světa“ je odemčena jednota potkávání samotného, aktů, které duchovní já provádí, a to jako takových s jejich korelátů, souvislost reálné mnohosti *cogitatio* a s jeho jednotným *cogitatum*, k němuž se *cogitatio* vztahuje.

Zde je potřeba si znovu zpřítomnit: Problémem fenomenologie není primárně jsoucnost, poznávání příslušného jsoucnosti, jako je tomu ve speciálních vědách, užívajících předem určené axiomy, metody a nástroje, které je konstituují, resp. které ustavují způsob přístupu k jejich jsoucnosti, ale samotné vztahování (které odlišme od kategorie vztahu, získané teprve logickou konstrukcí). To ale zároveň znamená, že fenomenologie nedává žádnou předem stanovenou, předem vytvořenou metodu nebo soubor metod, kterými disponuje v přístupu ke svému „předmětu“. Vždyť v takovém disponování předem stanovenými metodami by měla rozhodnuto již předem, v čem právě předmětnost předmětu či věcnost věci spočívá. Tato otázka je ale právě vlastním problémem fenomenologie.

Mohli bychom to v tomto smyslu vyjádřit tak: Problémem fenomenologie je fenomenologie sama. Toto vztahování samo, či jak Husserl říká, podstatně nutné souvislosti korelace na půdě konstituce, a nikoliv jsoucnost samotné, způsob jak přistupujeme k předmětu, zajímá tedy fenomenologa. To ale opět neznamená, že by fenomenologie chtěla být prostě metodologií nebo chtěla metodologii nahradit. Neboť metodologie, ať už jako speciální, patřící příslušné vědě, nebo generální, obecná věda, se opět zabývá metodami již „nad hladinou“ transcendentální konstituce, jinak řečeno nezpochybňuje a nedotazuje jsoucnosti, k nimž se příslušné metody a metodické postupy vztahují, pokud jde o způsob a smysl jejich bytí – o tom má rozhodnuto uvnitř příslušného regionu již předem.

Ale to zase na druhou stranu neznamená, že by tato problematika byla pro metodologa samotného nepřístupná nebo nesrozumitelná, že by šlo o nějakou tajemnou, esoterickou půdu, přístupnou jedině těm, kdo si říkají fenomenologové. Naopak, Husserl se pod titulem „přísné vědy“ snaží ukázat, že filosofie, resp. transcendentální fenomenologie a věda nejsou dvě heterogenní oblasti, ale že a jak spolu podstatně souvisí.

Metodolog jako ten, kdo rozvíjí příslušné metodické postupy, které samy jsou součástí teorie příslušné vědy (ne pouze ten, kdo disponuje již hotovými metodami nebo nějakou teorií o metodách), vykonává ve svých úvahách stejně zavazující a v evidenci dané vhledy jako fenomenolog nebo vůbec kdokoliv, pokud myslí, ale tyto vhledy samy, jako specifické způsoby tematizace, se nestávají samy tématem a problémem – tématem a problémem jsou příslušné předmětnosti, ke kterým se vědec vztahuje v problémovém poli své vědy. Jeho vlastní zkušenostní výkony a nutná souvislost těchto výkonů nejsou v jeho zorném poli, fungují sice, ale zaměřeno je při tomto zaměření na předmětnosti provozované vědy. Každá věda má tedy svůj vlastní způsob tematizace, svébytnou noetickou strukturu ve smyslu podstatně nutných souvislostí noesí, kterou je možno plně prozkoumat teprve na fenomenologicky očištěné a redukované půdě, nikoliv na faktické půdě psychologických prožitků, ale na půdě eidetických vztahů, které jsou fundamentem nutností, o něž se zajímá vědec.

Tak, abychom užili příkladu z Husserlova myšlenkového vývoje, samotné nasazení tázání v textové vrstvě kolem *Ideen* je vedeno, jak jsme viděli, odhalením transcendentální vrstvy zkušenosti, které nepřístupňuje a nepopisuje již pouze prožitky empirického ego ve vztahu k ideálně-identickým významovým podstatám, ale v celkovější souvislosti konstituce „světa“ a všech předmětností na této pra-půdě „světa“. V tom je ale obsažen předpoklad, že mezi světem a čistým ego je samozřejmý vztah konstituce, který již dále není třeba vyjasňovat, resp. jehož vyjasněním je právě souvislost konstituce, výstavby apercpcí

samotná, a pomocí tohoto vyjasnění bude překonána „propast smyslu“ mezi nimi. (Husserl 2004: 102)

V tomto smyslu *Ideje* vyjadřují vztah transcendentální subjektivity a „světa“ jako vztah absolutní, transcendentální půdy vědomí k transcendentnímu psychologickému prožitku, který je vůči ní pouze nahodilý a relativní ve smyslu fundovanosti. Ale nemusí tento vztah sám být teprve vyjasněn? To motivuje Husserla k dalšímu prohloubení, k nové, apodiktické redukci uvnitř fenomenologické redukce, v níž je vztah čistého ego a „světa“ sám redukován na to, co je v něm apodikticky dáno – program, který systematicky rozvíjí především v textové vrstvě kolem přednáškového cyklu *Erste Philosophie*.

Husserl se o „naivitě vyššího řádu“, fungující v *Idejích*, zmiňuje v dopise Romanu Ingardenovi z 10. prosince 1925: „Natürlich gehört Erkenntnistheorie als Theorie der Vernunft ganz und gar in die Transzendentalphilosophie hinein. Aber so wie diese in den Ideen behandelt ist, verbleibt sie auf einer Stufe der ‚höheren‘ Naivität: die Evidenz des Ego cogito und damit die Evidenz des Bodens egologischer reiner Möglichkeiten ist eine naive Evidenz, die der Kritik bedarf. Daher meine Scheidung zwischen phänomenologischer Reduktion schlechthin und ‚apodiktischer‘ Reduktion, Reduktion auf das Apodiktische.“ (Husserl 1968: 35)

Touto souvislostí se zde ale zabývat nebudeme, neboť by nás odvedla příliš daleko od našeho tématu a od našeho způsobu tematizace, v níž nám šlo především o to, předvést základní rysy a možnosti fenomenologického záběru myšlení člověka z transcendentálních struktur čisté zkušenosti, z něhož jakákoliv speciální věda a vůbec myšlení a reflektování pohybující se na půdě světa může vyrůstat pouze jako nesamostatná součást.

SEZNAM LITERATURY

HUSSERL, Edmund. *Briefe an Roman Ingarden: mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.

HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen*. Hamburg: Felix Meiner, 2012. ISBN 978-3-7873-2267-1.

HUSSERL, Edmund. *Fünfte Logische Untersuchung: über intentionale Erlebnisse und ihre „Inhalte“*. Hamburg: Felix Meiner, 1988. ISBN 3-7873-0786-9.

HUSSERL, Edmund. *Idea fenomenologie*. Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 80-7298-023-8.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-085-8.

HUSSERL, Edmund. *Ideje k čistě fenomenologii a fenomenologické filosofii II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-129-3.

HUSSERL, Edmund. *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie*. Praha: Academia, 1996. ISBN 80-200-0561-7.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen II/2*. Tübingen: Max Niemeyer, 1980. ISBN 3-484-70118-8.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Role vědomí v dějinách: a jiné eseje*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1998. ISBN 80-7106-217-0.

PEŠKOVÁ, Jaroslava. *Vybrané spisy Jaroslavy Peškové*. Praha: UK PedF v nakl. Kreace, 2010. ISBN 978-80-902125-6-5.

SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia, 1968.

(Mgr. David Rybák, Ph.D., odborný asistent Katedry občanské výchovy a filosofie UK PedF.)