

Maciej Potępa

Teoria intersubiektywności: Husserl a Heidegger

Słowa kluczowe: fenomenologia, redukcja epoché, konstytucja ego, podmiot transcendentálny, filozofia faktycznego życia, teoria intersubiektywności

I. Teoria intersubiektywności Husserla

Gdyby fenomenologia transcendentálna nie była w stanie wykazać istnienia Innego i obiektywnego istnienia świata, to popadłaby w solipsyzm. Wedle Husserla fenomenologia jest transcendentálnym idealizmem, ponieważ to transcendentálna subiektywność okazuje się być miejscem, w którym konstytuuje się wszelki sens i istnienie¹. Fenomenologia ma pokazać, w jaki sposób „ego konstytuuje się jako coś istniejącego w sobie i dla siebie” i w jaki sposób konstytuuje również „coś innego, coś obiektywnego i w ten sposób w ogóle wszystko, co może mieć dla niego kiedykolwiek moc obowiązującą istniejącego w obrębie Ja Nie-Ja”². Właśnie w tym sensie fenomenologia jest transcendentálnym idealizmem. Jest idealizmem jako wydobywanie sensu wszelkiego bytu z *ego*. „Dowód tego idealizmu – powie Husserl – jest więc samą fenomenologią”³.

Konstytucja w *ego* przedmiotów jest operacją aprioryczną. Pokazuje to Husserl w paragrafie czwartym *Medytacji kartezjańskich*. Zaś w piątej medytacji przechodzi do wykazania, że fenomenologia transcendentálna nie jest solipsyzmem, ponieważ w moim transcendentálnym *ego* ukonstytuowane jest inne *ego* i wspólny dla nich świat obiektywny. W tym celu do redukcji *epoché*, która bierze w nawias tezę nastawienia naturalnego, dołącza dodatkowo „swoistego rodzaju *epoché*”. Chodzi tutaj o to, żeby z tego, co istnieje w *ego*-monadzie, wykluczyć wszystko to, co intencjonalnie odnosi się do tego, co należy do konstytucji obcego *ego*, a co we mnie się tylko odzwierciedla. Nowa *epoché* operuje transcendentálnie

¹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Warszawa 1982, s. 123, 117.

² Tamże, s. 125, 118.

³ Tamże, s. 126, 119.

zredukowanym *ego*, które zakłada, że w polu świadomości transcendentalnej można oddzielić to, co własne, od tego, co należy do Innego. Na tej drodze abstrahujemy od innych jako podmiotów osobowych. Abstrahujemy również od wszelkiej duchowości Innego i od określeń, które zawdzięcza on kulturze. Abstrahujemy także od fenomenu obiektywnego świata, który byłby „światem dla każdego”⁴. Po redukcji świat nie jest światem obiektywnym, lecz światem zredukowanym do tego, co przynależy jako coś własnego do mnie samego. Husserl mówi tutaj o czystej przyrodzie, do której należy również moje własne żywe ciało, wyposażone w doznania wrażeniowe i ruchy kinestetyczne. W polu mojego zredukowanego doświadczenia, w którym spostrzegam przedmioty zewnętrznej zmysłowości i działam w oparciu o moje ciało, inni pojawiają się jako ciała-bryły. Należą oni do mojego zredukowanego doświadczenia. Rezultatem zastosowania dwóch redukcji *epoché* jestem Ja sam jako jedność psychofizyczna, a inni zostali zredukowani do ciał-brył. Wprawdzie w dalszym ciągu pozostają biegunem swoich zredukowanych przeżyć i związanych z nimi habitualnych określeń, ale nie należę już do świata nastawienia naturalnego. Po redukcji do tego, co swoicie moje, konstytuuje się przyroda jako transcendentna wobec strumienia przeżyć, które należą do mojego życia. Ten świat zredukowanego mojego doświadczenia Husserl określa mianem świata primordialnego. Nie jest on światem obiektywnym, ponieważ ten zakłada istnienie innego *ego* i ponadto zachowuje swoją „habitualną moc” nawet wtedy, kiedy niczego nie doświadczam.

Po konstytucji świata primordialnego Husserl przechodzi do opisu obecności w doświadczeniu obecności Innego. Na wstępie zauważa, że Inny jest mi dostępny bezpośrednio w sposób cielesny. Natomiast jego przeżycia nie są dostępne w ten sam sposób. Gdybym miał bezpośredni dostęp do przeżyć Innego, to wtedy byłyby one częścią moich przeżyć. W tam przypadku musiałbym przyjąć coś, co jest z punktu widzenia doświadczenia nonsensem, mianowicie, iż moje Ja transcendentalne konstytuuje przeżycia innego *ego*.

W przypadku doświadczenia Innego Husserl odwołuje się do pojęcia „współobecnicia” lub do pojęcia „współprezentowania”, które odsyłają do intencjonalności pośredniej. Jest ona zdolna do przedstawienia czegoś tylko „współobecnego, które nie jest jednak obecne samo”⁵. Chodzi tutaj o to, że w mojej pierwotnej sferze ma zostać współprezentowana inna pierwotna sfera należąca do Innego. Inny człowiek wkracza do mojego Ja osobowego jako bryła cielesna. Z punktu widzenia poznania transcendentalnego jest ona momentem określającym mnie samego. Powstaje problem, jak bryle Innego, która w sferze doświadczenia fenomenologicznego jest transcendensem immanentnym, przypisać żywe ciało. Husserl dokonuje tego na drodze aperceptywnego przeniesienia sensu ciała ze

⁴ Tamże, s. 139, 127.

⁵ Tamże, s. 161, 139.

sfery mojego własnego żywego ciała na inną bryłę. Ważnym momentem tego procesu jest tak zwane „łączenie w pary” (*Paarung*), które w analizie transcendentnej zaliczane jest do praform pasywnej syntezy. Husserl określa ją także jako asocjację⁶. Chodzi tutaj o zdolność łączenia w świadomości dwóch danych w sposób pasywny dat w jedność na zasadzie podobieństwa. Możemy tego dokonać zarówno w sposób nieświadomy, jak i świadomy. Istota łączenia w pary polega na tym, że kiedy w polu mojej świadomości pojawi się inna bryła, która przypomina moją bryłę, to na zasadzie asocjacji przesuwam sens z mojego żywego ciała na inną bryłę. Przy czym w prezentacji Innego podstawową rolę odgrywa moje primordialnie zredukowane żywe ciało, które jest „obecnym praustanawiającym oryginałem”. Podstawą współubecniania sobie żywego ciała Innego jest relacja podobieństwa spostrzeganej bryły Innego z moim żywym ciałem. To dzięki niemu możliwe jest przeniesienie sensu z mojego żywego ciała na bryłę innego. Jest czymś oczywistym, że pierwotny akt współprezentowania żywego ciała Innego musi zostać potwierdzony w innych aktach syntetycznych go współprezentujących. W rezultacie Inny pojawia się jako żywe ciało w swym zmiennym, ale wewnętrznie spójnym „zachowaniu” (*Gebaren*), które ma swoją stronę fizyczną, jak i psychiczną.

Husserl zdaje sobie sprawę z tego, że konstytucja Innego może prowadzić do podwojenia mnie samego w świadomości, a nie do wykazania sensu *alter ego* jako istniejącego w sposób absolutny. Żeby wykluczyć taką możliwość w sposób szczegółowy określa, przy pomocy dwóch przestrzennych indeksów, na czym polegają prezentująco-współprezentujące przebiegi konstytucji Innego. Wprowadza dwa przestrzenne indeksy charakteryzujące położenie pierwszej monady oraz obcego ciała Innego. Jeden indeks zostaje określony jako „Tutaj” i odnosi się do mojego świata primordialnego. Natomiast drugi indeks określony zostaje jako „Tam” i odnosi się do bryły Innego. Pierwszy indeks „Tutaj” ma charakter absolutny, natomiast drugi tylko relatywny. Dlatego powie o pierwszym, że ma charakter „absolutnego Tutaj”. Moje „Tutaj” dzięki przysługującej pierwszej monadzie zdolności do kinestezji może swobodnie zmieniać swoje położenie i poruszać się w kierunku „Tam” charakteryzującym położenie bryły Innego. Stosunek między „Tutaj” a „Tam” jest asymetryczny, ponieważ „Tutaj” może zajmować wszystkie dowolne miejsca oznaczone przez indeks „Tam”, natomiast indeks „Tam” nie może przechodzić w „absolutne Tutaj” charakteryzujące położenie mojego ciała. Różnica między „absolutnym Tutaj” charakteryzującym położenie mojego ciała, a indeksem „Tam”, odnoszącym się do obcej bryły, pojawiającej się w polu mojego spostrzeżenia, stanowi podstawę analogizującej apercpcji, która polega na przeniesieniu sensu mojego „absolutnego Tutaj” do indeksu „Tam”. Husserl jest świadom tego, że rezultatu analogizującej percepcji nie można zaprezento-

⁶ Tamże, s. 166, 142.

wać w sposób bezpośredni. Jesteśmy w tym przypadku skazani na świadomość współprezentującą, która prezentuje to, co dane w sposób nietematyczny jako „absolutne Tutaj”, odnoszące się do ciała Innego. Powstaje ona dzięki zdolności bryły mojego żywego ciała do kinestez. Mogę bowiem zmienić swoje położenie i przekształcić wszelkie „Tam” w pewne „Tutaj”. Gdybym bowiem przemieścił się w położenie „Tam”, to miałbym dane w akcie spostrzegania te same rzeczy, co poprzednio, tylko byłyby mi one dane w innych odmianach przejawów, co jest związane ze zmianą mojego położenia. Husserl wnioskuje na tej podstawie, że Inny rozporządza takimi odmianami przejawów, „jakimi ja sam dysponowałbym, gdybym się Tam skierował i gdybym Tam pozostał. Inny apercypowany jest w trybie czegoś współ-prezentowanego jako Ja pewnego świata pierwotnego pochodzenia, *resp.* jako Ja pewnej monady, w której ciało jego konstituowane jest jako pierwotnie doświadczane w *modus* absolutnego Tutaj, konstituowane i doświadczane właśnie jako centrum, gdzie owo Ja władając funkcjonuje [...]”⁷.

Moje pierwotne *ego* – sądzi Husserl – konstituuje za pomocą apercepcji współprezentującej owo inne *ego*, które nie jest niczym innym niż moje własne *ego*. Ruch przeniesienia sensu z mojej monady na bryłę innego składa się z dwóch istotnych momentów. Jeden moment odnosi się do świadomości całkowite fikcyjnej i polega na przedstawieniu sobie dzięki fantazji faktu „jak gdybym znajdował się Tam”, gdzie postrzegana jest obca bryła. Drugi moment odnosi się do świadomości związanej z możliwością przedstawienia sobie, że rzeczywiście byłem lub będę Tam, gdzie znajduje się Inna bryła.⁸

Po konstytucji drugiego transcendentálního *ego* Husserl przystępuje do konstytucji obiektywnej przyrody. Jest ona wedle niego jedynie możliwa do przeprowadzenia na gruncie konstytucji drugiego *ego*. Wynika to stąd, że do mojej przyrody pierwotnej danej w świecie primordialnym dodawana jest współuobecniana w syntetycznej jedności przyroda należąca do innego. Współprezentowane jest funkcjonowanie owego innego Ja w owej „Tam” znajdującej się bryle, a pośrednio przyroda, którą on spostrzega, do której jego bryła należy i która jest moją przyrodą pierwotnego pochodzenia. Przyroda pierwotnego pochodzenia i współprezentowana przyroda Innego są jednym i tym samym. „Jest to ta sama przyroda, dana tylko w innej odmianie przejawów, dana tak, jak dana byłaby mnie samemu, gdybym był tam, na miejscu owej obcej bryły, żywego ciała”⁹.

⁷ Tamże, s. 174, 146.

⁸ Znakomitą analizę współprezentującej świadomości jako złożonej z dwóch świadomości, mianowicie jednej fikcyjnej, a drugiej pozycjonalnej przedstawia praca Helda, „Das Problem der Intersubjektivität...”, w: *Perspektiven transzendentalen-phänomenologischen Forschung*, hrs. U. Clages, Den Haag 1972, s. 35–48.

⁹ Tamże, s. 183, 152.

II. Heideggerowska transformacja fenomenologii Husserla w filozofię faktycznego życia

Jak wiadomo, teoria intersubiektywności Husserla spotkała się z krytyką. Najbardziej znane pochodzą od Schütza, Ingardena, Heideggera, Sartre'a i Lévinasa¹⁰, którzy nie tylko przeprowadzili jej krytykę, lecz także przeciwstawili jej własne teorie intersubiektywności. Omówienie ich przekracza możliwości tego artykułu. Chciałbym się skoncentrować na jednej z nich, mianowicie teorii Heideggera. Wybór ten podyktowany jest tym, że filozofia Heideggera rozwijała się pod silnym wpływem fenomenologii Husserla i w polemice z nią, a ślady tego widoczne są także w teorii intersubiektywności.

Żeby zrozumieć Heideggera krytykę teorii intersubiektywności Husserla, należy uprzednio w podstawowym zarysie naszkicować kontekst teoretyczny, w jaki jest ona wpisana u autora *Bycia i czasu*.

Zanim Heidegger w *Byciu i czasie* rozwinął koncepcję radykalizowanej fenomenologii jako hermeneutyki bycia *Dasein*, to wcześniej w wykładach z 1923/24 w Marburgu przeprowadził krytykę idei fenomenologii Husserla opartej na ideale absolutnej naukowości. Heidegger był przekonany, że jedynym celem Husserla w fenomenologii było ugruntowanie w niej absolutnej naukowości. Już w wykładach z 1923/24 w Marburgu podkreślał zasługi Husserla dla badań ontologicznych, związanych z odkryciem zasady intencjonalności jako istotowego momentu czystej świadomości. „Wraz z odkryciem intencjonalności została po raz pierwszy w dziejach filozofii położona droga dla radykalnego badania ontologicznego”¹¹. Husserl zmierzał do zbudowania fenomenologii jako nauki podstawowej, która co do ścisłości mogłaby mierzyć się z matematyką. Dlatego interesował się, wedle Heideggera, wyłącznie obiektywnie ważnym charakterem poznania naukowego. Przy tym podejściu fenomenologia miała pełnić funkcję teoretyczno-poznawczego zabezpieczenia poznania we wszelkich innych naukach. W tym celu dokonał Husserl zwrotu ku czystej świadomości, który miał zagwarantować zbudowanie fenomenologii jako nauki ścisłej, opartej na absolutnym bycie świadomości. W ten sposób przejął w fenomenologii Kartezjańską zasadę *cogito sum* i związaną z nią zasadę *certitudo*, rozszerzając ją na wszystkie obszary przedmiotowe. Celem fenomenologii było ujęcie napotkanego w świecie bycia bytu jako określonego regionu bytowego, którym zajmuje się nauka. Husserla interesuje wyłącznie świat przedmiotowy w jego własnej obiektywności i dlatego nie dostrzega sposobu dania świata bardziej pierwotnego w sensie ontologicznym. Dążenie do zagwarantowania pewności poznania oraz sprowadzenie zadania

¹⁰ Wszystkie te krytyki omawiam w książce: M. Potępa, *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl, Heidegger, Gadamer, Jaspers*, Warszawa 2003.

¹¹ M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd 17, Frankfurt am Main, s. 260.

fenomenologii do bycia podstawą poznawczą wszystkich nauk doprowadziło Husserla w fenomenologii do zasadniczych zniekształceń intencjonalności jako podstawowego momentu struktury czystej świadomości. Pojęcie intencjonalności zostało zawężone do „specyficznie teoretycznego” odnoszenia się do bytu i doprowadziło do przejścia kartezjańskiego ideału nauki. O tym, jak daleko posunięta jest u Husserla „troska o pewność poznania”, niech świadczy to, że wprowadza on nawet ideę *mathesis* przeżyć. O ile jeszcze w *Ideach...*, nie rozwinął idei *mathesis* przeżyć, tylko zapytywał, czy można nią zastąpić ich deskrypcję, to już w późniejszych dziełach (po 1920 r.) utrzymywał, że można *a priori* opisać wszystkie możliwości przeżyć. W ten sposób naczelne hasło fenomenologii „ku rzeczom samym” (*zu den Sachen selbst*) zostało zawężone – sądzi Heidegger – wyłącznie do takich rzeczy, które znalazły się w polu zainteresowania fenomenologii¹². Dlatego fenomenologii nie udało się określić charakteru życia. Poprzez ustanowienie świadomości jako pola badań fenomenologicznych, ograniczonego do nastawienia teoretycznego, Husserl zniekształcił pytanie o bycie świadomości. Nie została ona wyjaśniona w swoim byciu, będąc zredukowana do określonego regionu przeżyć. A samo życie zostało sprowadzone do sumy przeżyć.

Jak wiadomo, Heidegger przed opublikowaniem *Bycia i czasu* nigdy nie krytykował Husserla wprost. Jedyna znana nam, wyrażona *expressis verbis*, krytyka związana jest z przygotowaniem przez Husserla artykułu na temat fenomenologii do *Encyclopaedia Britannica*, w roku 1927, w którym to przedsięwzięciu uczestniczył także Heidegger. Jednakże wcześniej w wykładach z roku 1919 *Grundprobleme der Phänomenologie* pośrednio krytykował Heidegger fenomenologię Husserla, rozwijając w nich ideę fenomenologii życia faktycznego. Celem Heideggera było wykazanie źródłowego charakteru życia, które nie podlega uprzedmiotowieniu naoczności. Takie kategorie charakteryzujące życie, jak: „otoczenie”, „współświat”, „świat bycia sobą”, nie są żadnymi obszarami bytu. Nie są one określone w sposób przedmiotowy jako „coś”, co dane jest w naoczności. Fenomenologiczna naoczność została sprowadzona do naoczności obiektu. Została ujęta na podstawie spostrzeżenia zmysłowego, co doprowadziło do izolacji spostrzeganej rzeczy w naoczności i jej wyłącznie teoretycznego rozpatrywania w świadomości intencjonalnej. Błędem Husserla było ujęcie korelatu fenomenologicznej naoczności jako obiektu, zaś (*eidosu*) jako istoty gatunkowej lub indywidualnej. W ten sposób naoczność fenomenologiczna została zredukowana do naoczności przedmiotowej, w której dominują różnego rodzaju relacje porządkowe. Husserl w ogóle nie zauważa – twierdzi krytycznie Heidegger – że naoczność ma przede wszystkim charakter rozumiejący. Pierwszym stopniem fenomenologicz-

¹² Tamże, s. 275.

nego badania jest rozumienie¹³. Na miejsce naoczności wprowadza Heidegger „naoczność rozumiejącą”.

Heidegger dokonuje w wykładach swoistej reinterpretacji „zasady zasad” fenomenologii Husserla, wedle której wszystko, co jest uznane za prawdziwe, musi wykazać w naoczności swój oryginalny sposób dania. W analizie struktury życia okazuje się, że jest ona dana pierwotnie jako struktura znacząca, ale nie jest widoczna w taki sam sposób, w jaki dany jest w naoczności przedmiot. Czyli coś, co jest konieczne po względem sensu, nie jest czymś widocznym fenomenologicznie. „Zasada zasad” – ma według Heideggera – przedteoretyczny charakter. Wyraża się w niej bowiem „praintencja życia w ogóle, prapodstawa życia jako takiego [...]”¹⁴. Do fenomenologii wprowadza Heidegger metodę destrukcji, która polega na destrukcji wszelkich teoriopoznawczo-objektywizujących podejść do faktycznego życia. W tym sensie wszelka konstrukcja odpowiadających życiu pojęć musi być poprzedzona dekonstrukcją ujęć fałszywych. I tak przedmiotem krytyki między innymi staje się zasada „bezzstronnego punktu obserwacyjnego” rzekomo gwarantującego osiągnięcie najwyższego ideału naukowości i obiektywności. Heidegger odnosi ją do fenomenologii Husserla, a przede wszystkim do twierdzenia o bezzstronnym spostrzeżeniu gwarantującym wgląd w istotę fenomenów¹⁵. Twierdzenie fenomenologów o nieuprzedzonym spostrzeżeniu jest wyrazem ukształtowanego historycznie usytuowania spostrzeżenia wśród pozostałych składników poznania¹⁶.

Rozwijając we wczesnych wykładach fenomenologię jako filozofię faktycznego życia, Heidegger zwraca uwagę na to, że centralnym pojęciem wyrażającym jego charakter jest: „Bycie sobą” (*Das Selbst*) lub w innym tożsamym z pierwszym sformułowaniu „świat bycia sobą”, od którego wychodząc wszelka rzeczywistość otrzymuje swój sens. W późniejszym wykładzie *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* z roku 1921/22 Heidegger odchodzi w ogóle od pojęcia naoczności, w której, jak ma to miejsce u Husserla, rzecz ma się pokazać w swojej cielesnej samoobecności. Zamiast o naoczności mówi teraz o „wstępnych definicjach filozoficznych”, które w odróżnieniu od naoczności pełnią funkcję „wskazywania na coś”, a nie pokazywania czegoś w jego cielesnej samoobecności. W ten sposób stopniowo wprowadza definicję życia jako troski, przy czym troskę ujmuje jako niepokój stale towarzy-

¹³ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Bd.24, Frankfurt am Mein, s. 238.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, w: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd 56/57, Frankfurt am Mein, s. 111. Wczesną fenomenologię faktycznego życia przedstawiam w książce: *Fenomenologia faktycznego życia*. Martin Heidegger, Warszawa 2004.

¹⁵ Tamże, s. 74–77.

¹⁶ Tamże, s. 82–83.

szący nam w życiu. Troska jest wedle Heideggera intencjonalnością życia i ma charakter formalno-wskazujący, oddający sens naszego odniesienia do życia.

Określenie życia jako troski nie jest nam dostępne w naoczności. Formalno-wskazujący charakter troski nie jest dany w naoczności, lecz jest nam zadany¹⁷. Przy czym należy zwrócić uwagę na transformację, jakiej podlega tutaj Husserlowe odróżnienie aktu, treści i jego przedmiotu. W każdej sytuacji życia faktycznego – sądzi Heidegger – można odróżnić trzy jego istotne sensory: sens odniesienia, dokonania i treści (*Vollzugssinn*, *Gehaltssinn*, *Bezugssinn*). Te trzy momenty są charakterami strumienia życia, które posiada określone tendencje i motywacje. W faktycznym życiu jest zawsze tak, że jeden z tych elementów dominuje. Na przykład w doświadczeniu religijnym sens dokonania zostaje wyparty, a dominuje sens odniesienia. W sensie dokonania dominuje spontaniczność, w której dochodzi do twórczego ukształtowania świata. Szczególnie ważny jest moment spontaniczności charakteryzujący bycie sobą, bowiem to on tworzy podstawowy sens egzystencji. Bycie sobą jest we wczesnych wykładach Heideggera dokonaniem egzystencji, a nie czymś zastanym w świecie. To od niego wychodząc można zrozumieć sens rzeczywistości we wszystkich warstwach życia¹⁸.

We wczesnych wykładach *Die Grundprobleme der Phänomenologie* dokonuje Heidegger transformacji fenomenologii Husserla w naukę pierwotną o faktycznym życiu. Metodą fenomenologii jest rozumienie, a nie, jak u Husserla, deskrypcja fenomenów i wgląd w ich istotę¹⁹. Rozumienie nie odwołuje się do spostrzeżenia zmysłowego, nie odwołuje się także do zasad, zdań i aksjomatów, lecz do przeżyć i sytuacji. Nie wymaga ono żadnego dystansu poznawczego, jak to zachodzi w stosunku do rzeczy danej w spostrzeżeniu zmysłowym. Może się ono dokonać jedynie, jeśli „nadażam za strumieniem życia”, jeśli „współdziałam z przeżyciem życia”²⁰.

Z tego punktu widzenia Heidegger obywateli się bez redukcji *epoché* i bez pojęcia ego transcendentalnego Husserla. Redukcja transcendentalna Husserla wyklucza przecież współdziałanie osobowe i zaangażowanie wszelkiego doświadczenia życiowego. Wedle Heideggera prawdziwa intuicja fenomenologiczna zawarta jest w sytuacjach i przeżyciach jednostki, które uczestniczą w strumieniu życia. To ona dopiero umożliwia widzenie fenomenu, a ściślej się wyrażając – jego rozumienie. Nie trudno zauważyć, że we wczesnych wykładach Heideggerowskie pojęcie przeżycia (*Erlebnis*) przeciwstawione jest pojęciu intencjonalności świadomego przeżycia, które zgodnie z ustaleniami Husserla ma być nakierowane na daną w pewnym otoczeniu rzecz spostrzeganą zmysłowo. Heidegger wykazuje,

¹⁷ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Bd. 61, s. 33.

¹⁸ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, wyd cyt., s. 263.

¹⁹ Tamże, s. 238.

²⁰ Tamże, s. 254.

że w przeżyciu otoczenia nie jestem skierowany intencjonalnie na otoczenie, lecz tylko jestem już „przy czymś z otoczenia”, w czym jednocześnie doświadczam charakteru światowości świata. Dzięki przeżyciu jesteśmy zanurzeni w otoczenie i dlatego nie jest właściwe wskazywanie na Ja – podmiot jako nośnik przeżyć. W przeżyciu otoczenia nie jestem w sposób intencjonalny odniesiony do otoczenia jako „Ja” – jako biegun swojego strumienia przeżyć świadomych. Kiedy w przeżyciu odnoszę się do otoczenia, „jestem już w jakiś sposób całkowicie przy nim”²¹. Przeżycia nie są dane Ja, a Ja jest czymś pustym i nie nadaje się do roli bycia sobą. Jeśli zadamy pytanie o to, kim jestem jako zanurzony w otoczeniu, to nie możemy odnaleźć w strumieniu przeżyć Ja jako bieguna identyfikacji przeżyć świadomych, o którym mówił Husserl. Wedle Heideggera czyste Ja nie dokonuje niczego dla poznania żywego związku przeżyć. Siebie samych mamy o wiele bardziej konkretnie danych w samym charakterze przeżyć niż w ujęciu siebie jako bieguna przeżyć. Heidegger przeciwstawia odniesieniu do otoczenia poprzez przeżycia poznanie naukowe, w którym życie ujmujemy w sposób obiektywny i przedmiotowy. W nastawieniu teoretycznym przeżycia zostają pozbawione życia (*Ent-lebnis*) i zostają przekształcone w rzecz doświadczenia, która mnie „już nie porusza” jako takiego. W wykładach *Die Idee...* Heidegger mówi jeszcze o Ja teoretycznym, a proces poznania określa jako „zdarzenie” (*Vorgang*). Przeciwstawia mu już Ja historyczne (*historisches Ich*), które jest odniesione do przeżyć, a sam ten proces nazywa „wydarzeniem” (*Ereignis*).

W późniejszych wykładach krytyka podmiotu transcendentального Husserla zostaje połączona z problematyką bycia *Dasein* i przez to podlega radykalizacji. Wedle Heideggera Husserlowi nie udało się dotrzeć do bycia. Nie udało się mu postawić pytania o bycie czystej świadomości, nawet po przeprowadzeniu redukcji *epoché*. W redukcji fenomenologicznej mamy do czynienia z bytem, a dokładnie „z określeniem bycia samego bytu”²².

W pracy *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) zapytuje Heidegger: „Czy w tym wypracowaniu tematycznego pola fenomenologii, którą jest intencjonalność, jest zawarte pytanie o bycie tego regionu, o bycie świadomości, względnie co to znaczy w ogóle bycie, jeśli mówi się, że sfera świadomości jest sferą i regionem absolutnego bycia”²³. A w uwadze na marginesie artykułu Husserla na temat fenomenologii do *Encyclopaedia Britannica* Heidegger skieruje do Husserla krytyczne pytanie: „Jaki jest sposób istnienia tego absolutnego *ego* – w jakim sensie jest ono tym samym, co faktyczne Ja; w jakim sensie nie jest ono

²¹ M. Heidegger, *Die Idee der Philosophie...*, wyd. cyt., s. 73.

²² M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Bd. 20, Frankfurt am Main, s. 136.

²³ Tamże, s. 140.

tym samym?”²⁴. W trzeciej wersji artykułu do *Encyclopaedia Britannica* Husserl twierdzi, że zawieszenie habitualnego życia człowieka wraz z jego subiektywną apercpcją, mniemaniami i przekonaniami nie jest czynem Ja indywidualnego, tylko Ja transcendentalnego. Heidegger opatruje fragment podnoszący specyfikę redukcji transcendentalnej następującą krytyczną uwagę: „Ależ właśnie jest takim czynem, w jego »cudownej«, możliwości egzystencji. Por. s. 27 na dole (s. 176 Z. 36), gdzie mówi pan o pewnym rodzaju zmianie formy życia” Druga uwaga Heideggera idzie w tym samym kierunku: „Dlaczego by nie miał nim być? Czyż nie jest on możliwością człowieka, dlatego właśnie, że nigdy nie istnieje w formie obecności; czyn ten jest zachowaniem, tj. sposobem bycia, niejako ze swojej natury nienależącym do pozytywności tego, co obecne”²⁵.

W czwartej wersji artykułu dla *Encyclopaedia Britannica* znajdujemy pośrednio odpowiedź na niektóre zastrzeżenia Heideggera. Husserl wprowadza w niej odróżnienie Ja transcendentalnego od Ja naturalnego, które uznaje za Ja faktyczne. Ale zastrzega się przy tym, że Ja naturalne nie jest żadnym drugim Ja, obok Ja transcendentalnego. Ja transcendentalne jest właściwie Ja naturalnym, tylko ujętym w innym nastawieniu. Ale to wyjaśnienie nie zadowoliło Heideggera. Zawarł to w liście, który wysłał do Husserla z uwagami na temat artykułu do *Encyclopaedia Britannica*: „Zgodność między nami istnieje w tym, że byt, w sensie tego, co nazywa Pan »światem«, nie może być wyjaśniony w swej transcendentalnej konstytucji przez sprowadzenie go do tego, co jest wewnątrz świata. Nie jest przez to jednak powiedziane, że miejsce tego, co transcendentalne, nie jest w ogóle bytem, lecz wypływa stąd właśnie problem: jaki jest sposób bycia bytu, w którym świat się konstytuuje? Problem sposobu bycia samego konstytuującego nie da się obejść. Uniwersalny problem bycia odniesiony jest do tego, co konstytuuje, i tego, co konstytuowane”²⁶.

Drogi Heideggera i Husserla rozchodzą się już wyraźnie w *Byciu i czasie*²⁷. Z jednej strony Heidegger nawiązuje do pojęcia świata Husserla jako uniwersalnego horyzontu obejmującego wszelkie zjawiające się w świadomości zjawiska

²⁴ Cytuję za W. Biemel, *Husserls Encyclopädie Britannica – Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*, w: *Husserl*, Darmstadt 1973, s. 303.

²⁵ E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, (HU IX), Den Haag 1962, s. 275.

²⁶ Cytat z listu Heideggera do Husserla przytaczam za W. Biemelem. Zawarty jest on w artykule „Husserls Encyclopaedia Britannica – Artikel”, w: *Husserl*, wyd. cyt., s. 308–309. Tłum. K. Michalski, w: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 21.

²⁷ Pöggeler twierdzi, że publikując prace swoich dwóch ulubionych uczniów: Martina Heideggera i Oskara Beckera, w prowadzonym od 1913 roku „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” Husserl widział w tym ukoronowanie swojej aktywności dydaktycznej. Spodziewał się, że prace Heideggera *Sein und Zeit* i Beckera *Mathematische Existenz* pokażą, że metodę fenomenologii transcendentalnej można zastosować zarówno w dziedzinie nauk humanistycznych oraz w dziejach filozofii, jak i w obszarze matematyki i nauk przyrodniczych. Wedle Pöggelera Husserl nie miał pojęcia, że *Sein und Zeit* zawiera materiał wybuchowy dla fenomenologii. Dopiero po powołaniu Heideggera na katedrę we Fryburgu uświadomił sobie, że program radykalizowanej fenome-

i zgodnie z tym utrzymuje, że konstytucji świata nie daje się wyjaśnić przez sprowadzenie go do tego, co jest dane wewnątrz świata. Jednakże z drugiej strony neguje przekonanie Husserla, że świat nie „należy” do podmiotu transcendentnego, który sam ma charakter bezświatowy. Poza tym odrzuca również pojęcie *ego* transcendentnego mającego pozaświatowy charakter. Pojęcie transcendentnego *ego* u Husserla można identyfikować z pojęciem absolutu transcendentnego, a nie da się tego zrobić z pojęciem *Dasein*. Zarówno u Heideggera, jak i Husserla istnieje zasadnicza różnica pomiędzy *Dasein* i innymi sferami bytu pozaludzkiego (w perspektywie fenomenologii transcendentnej odpowiada to różnicy pomiędzy podmiotem transcendentnym a światem). Jednak zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że u Heideggera stosunek pomiędzy *Dasein* a innymi różnymi od niego formami bycia (na przykład poręcznością i obecnością) należy do istoty samego *Dasein*. Heidegger uznaje bycie-w-świecie za „zawarte” rzeczywiście w *ego*, ponieważ jest ono egzystencjalną strukturą, urzeczywistnioną w projektach egzystencjalnych podejmowanych przez *Dasein*. Dlatego podaje w wątpliwość, podobnie jak Ingarden czy fenomenologowie z Getyngi i Monachium, możliwość przeprowadzenia redukcji fenomenologicznej *epochè*. Wedle niego w ogóle nie jest możliwe wyłączenie transcendencji bytu, a to właśnie zakłada teza Husserla o konieczności zawieszenia w *epochè* naturalnego nastawienia człowieka do świata. Heidegger uważał, że redukcja fenomenologiczna nieuchronnie prowadzi do idealizmu transcendentnego, które to stanowisko odrzucał.

U Husserla mamy do czynienia z pewnym paradoksem, ponieważ człowiek jako byt należący do świata zarazem konstytuuje świat i wszelkie w nim rzeczy²⁸. Jako podmiot transcendentny jest bytem poza-światowym, a jako podmiot empiryczny jest bytem należącym do świata.

Ten paradoks nie istnieje dla Heideggera, ponieważ bycie-w-świecie należy do struktury *Dasein*. Nic dziwnego, że Heidegger, w przeciwieństwie do Husserla, obywateli się bez redukcji fenomenologicznej.

Wedle Heideggera transcendentne *ego* jako ostateczne źródło sensu i znaczenia świata jest wynikiem zbytnej abstrakcji. Uniemożliwia ono ujęcie człowieka jako konkretnie, dziejowo istniejącej całości.

logii jest zagrożeniem dla jego fenomenologii transcendentnej. Por. O. Pöggeler, „Information Philosophie”, 1996.

²⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1968, s. 184.

III. Heideggerowska krytyka teorii intersubiektywności Husserla

W polemikę z Husserla koncepcją *ego* transcendentального włączona jest w *Byciu i czasie* krytyka jego teorii intersubiektywności. U jej podstaw leży przekonanie, że Husserl wychodzi od wyizolowanego *ego* transcendentального i następnie dzięki teoretycznemu nastawieniu poszukuje przejścia do Innego. Wychodzi od wyizolowanego *ego*, danego w absolutnej samoprezentacji w świecie primordialnym i następnie szuka przejścia do Innego, który pojawił się najpierw w świecie pierwotnym *ego* jako bryła fizyczna. *Ego* przenosi następnie na podstawie własnego doświadczenia własną psychofizyczną jedność na bryłę Innego. Heidegger uważa, że obecność Innego Husserl wyjaśnia wyłącznie w sposób teoretyczny, a nie na podstawie nastawienia, jakie występuje w codzienności. Budując swoją koncepcję intersubiektywności, nawiązuje do teorii Husserla – ściśle mówiąc do jego indeksów charakteryzujących położenie przestrzenne Ja i Innego. Chodzi o przestrzenne indeksy „tu” i „tam” odnoszące się do położenia Ja i Innego. Heidegger dokonuje jednocześnie zasadniczego przeformułowania tych indeksów w duchu swojej teorii egzystencjałów *Dasein*. Wedle niego określenia te mają pierwotnie charakter egzystencjalny, a dopiero wtórnie przestrzenne. Odnosi się to do takich określeń, jak: „ja-tu”, „on-tam” i „ty-tu oto”, które mają charakter egzystencjalny, a nie – przestrzenno-kategorialny. Na przykład indeks „Ja-tu” nie oznacza przestrzennej lokalizacji *Dasein*, lecz odniesienie poprzez egzystencjalną troskę do „on-tam”, czyli do poręcznego narzędzia lub bytu obecnego w świecie. Heidegger sądzi, że egzystencjalna przestrzenność jest bardziej pierwotna od przestrzenności geometrycznej, która w niej jest ugruntowana. Indeks „tam” nie odnosi on, jak Husserl, do Drugiego, lecz do bytu wewnątrzświatowego. Do drugiego *Dasein* odnosi się indeks „ty-tu oto”. Między indeksem „Ja-tu” i indeksem „ty-tu oto” nie ma zasadniczej różnicy. Odpowiada to przekonaniu, że wraz z *Dasein* zarazem dane jest odniesienie do *Mitdasein*.

Jak wiadomo, przez analizę zepsutego narzędzia odkrywa Heidegger pierwotne doświadczenie „światowości świata”, w którym Inni napotkani są jako producenci lub „dostawcy” narzędzi. Punktem wyjścia analizy intersubiektywności jest u Heideggera odniesienie do Innych, na jakie natrafiamy w życiu codziennym. Innych nie napotykamy najpierw w spostrzeżeniu jako brył fizycznych, tylko „przy pracy”, podczas operowania poręcznymi narzędziami. Każde narzędzie odsyła do możliwych jego użytkowników. *Dasein* odsyła z koniecznością do *Mitdasein*. Zarówno *Dasein*, jak i *Mitdasein* przysługują dwa odmienne sposoby bycia. Z jednej strony można je napotkać w świecie, a z drugiej istnieją one na sposób bycia-w-świecie. *Dasein* dla drugiego *Dasein* jest z jednej strony bytem wewnątrzświatowym, a z drugiej sam bytuje w świecie, podejmując projekty, w których konstruuje sens świata. Bytując w świecie *Dasein* na mocy ontologicznej odniesione jest do Innych. Wedle Heideggera świat na podstawie wspólnego

bycia-w-świecie jest już dzielony z Innymi. Świat *Dasein* to współświat (*Mitwelt*). „Bycie-w to *współbycie* z Innymi. Ich wewnątrzświatowe bycie-w-sobie ma charakter *współjестestwa* (*Mitdasein*)”²⁹.

W spotkaniu Innych wychodzi na jaw, że *Dasein* jest zawsze zorientowane na własne Ja. Inny bowiem pojawia się w ramach podejmowanych przez nie projektów. W ramach projektu może dopiero pojawić się poręczność narzędzia. A dopiero na jej podstawie mogę napotkać Innego. Spotkanie z Innym zawsze dokonuje się tak, że przeważa perspektywa moich projektów. Z perspektywy projektów podejmowanych przez *Dasein* projekty Drugiego nie wnoszą nic istotnego.

Dasein nie jest odniesiony do *Mitdasein* w sposób bezpośredni, tylko w sposób pośredni, za pośrednictwem narzędzi. Napotykać w świecie w zatroskaniu poręczne narzędzie zarazem napotyka Innych. Odniesienie *Dasein* do Innego jest zawsze zapośredniczone przez świat. *Dasein*, któremu chodzi o jego bycie, „jest” już otwarte na Innych. Otwartość charakteryzuje jego sposób istnienia w świecie. *Dasein* jest już zawsze otwarte na Innych, co oznacza, że już ich rozumie. Rozumienie Innego ma różne wymiary, ale jego najbardziej pierwotną ontologicznie formą jest zrozumienie Innego na podstawie zrozumienia poręczności narzędzia, którym operuje w ramach podejmowanych przez siebie projektów. Z tego wynika, że bycie *Dasein* każdorazowo jest już współbyciem. *Dasein* rozumiejąc swoje własne bycie, zarazem rozumie Innych. Oczywiście chodzi tu o rozumienie ontologiczne, które jest formą otwartości *Dasein* na świat, a nie konkretne ontyczne zrozumienie Innego. Takie ontyczne zrozumienie Innego, które wedle Heideggera jest umożliwiające przez rozumienie ontologiczne, zawierałoby już w sobie zawsze pewne elementy psychologiczne. Chodzi tu więc o rozumienie ontologiczno-egzystencjalne, które jest pierwotnym sposobem bycia, a nie formą poznania czy wiedzy. Poznanie siebie i wiedza o sobie, ale także poznanie Innych opiera się dopiero na ontologicznym współbyciu. Innego rozumiem dopiero na podstawie tego, o co się troszczy w swoim otoczeniu. Innymi słowy, mam do niego dostęp na podstawie projektów, jakie podejmuje w swoim byciu-w-świecie, a w których pojawia się poręczność narzędzia.

Z tego punktu widzenia zrozumienie „cudzego życia duchowego” jest możliwe dopiero na gruncie ontologicznie określonego współbycia. W tym punkcie Heidegger krytykuje teorię wczucia Husserla, która jest niewralgicznym momentem jego teorii intersubiektywności. Teoria wczucia Husserla pomyślana jako ontologiczny pomost do Innego zawodzi. To, co najwyżej można tu osiągnąć, to ująć Innego jako duplikat mnie samego³⁰. Jeśli projektujemy w bryłę fizyczną

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 169.

³⁰ Tamże, s. 178. Również Ingarden w teorii intersubiektywności Husserla krytykuje teorię tzw. „wczucia”. Wedle niego Husserlowi nie udało się przezwyciężyć solipsyzmu. Nie udało się mu bowiem pokazać, jak kształtuje się w czystych przeżyciach transcendentального *ego* absolutne

Innego własne życie psychiczne, to właściwie podwajamy własne Ja psychiczne. Poprzez wczucie nie jesteśmy w stanie przedstawić sobie obcego życia psychicznego w jego swoistości. Nie wynika z tego, że Heidegger odrzuca introspekcję psychologiczną i metodę wczucia jako drogę poznania własnego i obcego życia psychicznego. To, o co mu chodzi, to wykazanie, że wczucie jest dopiero możliwe na gruncie współbycia z Innymi w świecie. Wedle Heideggera „wczucie” nie konstytuuje współbycia, lecz jest dopiero możliwe na jego podstawie. Z punktu widzenia ontologii fundamentalnej wczucie należy do sfery ontycznej i swój warunek możliwości ma w sferze ontologicznej. To, co Heideggera naprawdę interesuje, to wyjaśnienie fenomenu wczucia jako zdeformowanego pomostu do Innego na podstawie współbycia *Dasein* i *Mitdasein* w świecie. Wedle Heideggera wczucie jest substytutem prawdziwego zrozumienia Innego. Dlatego lokalizuje on wczucie w horyzoncie tzw. niepełnych sposobów współbywania z Innymi, do których zalicza także „obojętność na siebie”, „rozmijanie się”, „bycie dla siebie nawzajem” czy „przeciw sobie”.

Powstaje pytanie: czy polemika Heideggera z koncepcją intersubiektywności Husserla jest zasadna? Heidegger jest przekonany, że w swojej teorii intersubiektywności zdecydowanie wykroczył poza Husserla. Jednakże M. Theunissen, wybitny badacz fenomenologii, utrzymuje, że istnieje wewnętrzny związek między teorią intersubiektywności Heideggera i Husserla. Spróbujemy przytoczyć argumenty na poparcie tej tezy wyrażone przez Theunissena w głośnej pracy *Der Andere Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. U Husserla Inny pojawia się w podwójnej roli: z jednej strony ma on status rzeczy w świecie, a z drugiej strony jest *ego* transcendentnym konstytuującym sens świata. Inny jest zarazem obiektem w świecie, jak i „podmiotem dla świata”³¹. To, że Inny jest najpierw obiektem, wynika z ukonstituowania w świecie pierwotnym *ego* transcendentnego obcej bryły fizycznej, na którą dzięki procedurze łączenia w pary przenoszone zostaje życie psychiczne. Prowadzi to do ukonstituowania się Innego jako jedności psychiczno-fizycznej. W następnym kroku poprzez wczucie zostaje on ukonstituowany jako *cogito*, które ze swej strony jest zdolne do konstytucji świata. Theunissena interesuje przede wszystkim rekonstrukcja obu teorii intersubiektywności, a nie ich krytyka. Nie ukrywa jednak, że uważa oba modele intersubiektywności za jednostronne³².

Podobną strukturę odkrywa Theunissen u Heideggera. Z jednej strony Inny (*Mitdasein*) podlega projektowi *Dasein* i jest takim samym bytem wewnątrzświatowym jak poręczne narzędzie. Inny jest tym, co „zaprojektowane w projekcie

istnienie *alter ego*. Por. R. Ingarden, „Husserl, Główne fazy rozwoju”, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 450.

³¹ M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1977, s. 163.

³² U podstaw wielu uwag krytycznych leży opowiedzenie się Theunissena za filozofią dialogu, w szczególności za koncepcją „Ja-Ty” Bubera. Por. M. Theunissen, *Der Andere...*, s. 163.

i nie odróżnia się w tym punkcie od tego, co poręczne”. Theunissen uważa, że we współbyciu z Innym u Heideggera *Dasein*, jeszcze bardziej niż u Husserla, nad nim dominuje. U Husserla Inny jest zależny od konstytucji *ego* transcendentalnego, natomiast u Heideggera zostaje on włączony do projektu podejmowanego przez *Dasein*. Tym samym pozbawiony zostaje możliwości wykazania oporu względem projektów dlań obcych, przychodzących doń z zewnątrz. Wedle Theunissena Heidegger w niedostatecznym stopniu rozróżnia współbycie (*Mitsein*) od współjestestwa (*Mitdasein*) i obie te struktury, obok „bycia-w-świecie”, uznaje za należące do struktury *Dasein*.

Inna odpowiedniość między obu myślicielami – to podobne ujęcie prezentacji Innego. Spotkanie Innego wedle Husserla nie odbywa się na drodze bezpośredniego dostępu do jego życia psychicznego. Tylko poprzez prezentację (współobecnianie) *ego* transcendentalne jest w stanie uobecnąć w sobie strumień przeżyć Innego. Nie jest on nigdy dany w sposób bezpośredni.

Odpowiednikiem Husserlowskiej aprezentacji jest u Heideggera „współspotykanie” (*Mitbegegnen*) Innego podczas posługiwania się przez *Dasein* narzędziem. Jedyną różnicą, jaką Theunissen dostrzega tutaj między obydwoma myślicielami, dotyczy tego, że zamiast bryły fizycznej Innego mamy do czynienia z poręcznym narzędziem. Wedle niego na uwagę zasługuje, że zarówno stosunek między *ego* transcendentalnym a Innym u Husserla, jak między *Dasein* a Innym u Heideggera, nie jest relacją bezpośrednią, tylko zapośredniczoną przez świat³³.

Zarówno Ja transcendentalne u Husserla, jak i *Dasein* u Heideggera osiąga Innego poprzez odniesienie do „rzeczy”. I tak obca bryła fizyczna wskazuje u Husserla na swoje wnętrze psychiczne, a narzędzie u Heideggera na Innego poprzez swój system znaków. Oba podejścia do Innego – zdaniem Theunissena – pozbawiają innego obcości i paraliżują jego możliwości oporu względem moich projektów.

³³ Tamże, s. 171.

Theory of Intersubjectivity: Husserl versus Heidegger

Key words: *phenomenology, reduction by epoche, the constitution of ego, transcendental subject, philosophy of practical life, theory of intersubjectivity*

The first part of the article presents Husserl's theory of intersubjectivity as it was explicated in the *Cartesian Meditations*. The second part compares it with the early philosophy of everyday life as it was developed by Heidegger. The author focuses on showing the impact of Husserl on Heidegger. He reveals the scope of these influences in Heidegger's early phenomenology and in the radical phenomenology elaborated by Heidegger in *Time and Being*. The third part of the article contains criticism of Husserlian phenomenology from Heideggerian position while at the same time emphasizing the topics and approaches that were common to both philosophers.