

Joanna Michalczyk

Substancjalność człowieka, według Martina Heideggera

Pojęcie substancjalności pełniło w wielu koncepcjach antropologicznych rolę ostatecznej podstawy, fundamentu, do którego sprowadza się wszelkie wyjaśnianie. Zdaniem Heideggera, pojęcie to stanowiło w całej tradycji ontologicznej kategorię przewodnią określenia bytu człowieka, jak również podstawę ontologii świata. Już w sięgającej presokratyków, początkach tradycji greckiej, następnie poprzez całą średniowieczną scholastykę, oraz filozofię nowożytną Kartezjusza i Kanta, wyróżniano w badanym bycie jego istotę, tj. treściową, materialną zawartość oraz istnienie, fakt jego istnienia. Podmiot określany był w tradycyjnej ontologii jako posiadający określoną naturę egzemplarz pewnego rodzaju bytu. Ogólnie ujmując, pewna substancja wyposażona w określone atrybuty, rzecz o określonych własnościach, będących przedmiotem opisu i klasyfikacji. Podmiot ujmowany był zatem substancjalnie jako pewna obecna struktura, coś, co pośród rozmaitych zmian utrzymuje ciągłość, stałość oraz tożsamość. Zaproponowana przez autora *Bycia i czasu* koncepcja człowieka stoi w opozycji do tradycyjnych, substancjalistycznych wykładni podmiotu. Jestestwo jest bytem, którego istoty nie można określić poprzez podanie jej materialnej, treściowej zawartości, wyraża ono bowiem samo bycie. Myśl ta, sformułowana została przez Heideggera w zasadniczej dla niniejszej pracy tezie: „substancją człowieka jest egzystencja”ⁱ. Jestestwo jest bytem, którego esencję stanowi egzystencja.

Należy jednak zaznaczyć, że wykładnia pojęć „egzystencja” i „esencja” różni się u Heideggera od ich tradycyjnego rozumienia, wymaga więc pewnego wprowadzenia. Jak wiemy, analiza ukonstytuowania ontologicznego jestestwa wyodrębniła otwartość jako istotę całościowego ujęcia struktury jestestwa. Wyjściowa formuła Heideggera stwierdzająca, że „jestestwo jest z istoty swą otwartością”ⁱⁱ, oznacza zgodnie z wynikami przygotowawczej analizy fundamentalnej jestestwa, że jestestwo jest w swej otwartości egzystencją, rozgrywającą się zawsze w świecie jako jego własna egzystencja. Określenie to pokazuje dwa aspekty ukonstytuowania ontologicznego jestestwa: wskazuje na egzystencję zdarzającą się w świecie jako istotę jestestwa oraz wyodrębnia kategorię „mojności” jako jego każdorazowy charakter. Oba wymienione aspekty zawierają się w zakresie odpowiedzi na egzystencjalne pytanie o „kto” jestestwa.

Pytanie o zawartość owego „kto” wydaje się istotnym momentem każdej koncepcji antropologicznej, ponieważ odpowiedź na nie wyprowadzana jest zazwyczaj od „ja”, „siebie”, podmiotu. Dla Kartezjusza podmiot jest substancją, której istotą jest myślenie, samoświadomość. W koncepcji Kanta analizowany już całościowo podmiot myślący również ujmowany jest, zdaniem Heideggera, substancjalnie, ponadto stanowi on podstawę, warunek jedności wszelkiego doświadczenia. W obu przypadkach stosowana wobec podmiotu kategoria substancjalności zawiera u podstaw pewną ideę

ciągłości, trwania, stałej obecności. Pojęcie podmiotu, jak zauważa Heidegger, określane jest w tradycyjnej kartezjańsko-kantowskiej ontologii jako „toż-samość i trwałość czegoś zawsze już obecnego”ⁱⁱⁱ, a więc jako pewna obecna struktura, coś, co pośród rozmaitych zmian utrzymuje stałość i identyczność. Można zatem powiedzieć, że podmiot pełni ontologiczną funkcję pewnej „podstawy nośnej”, substancji, której bycie pojęte zostało jako obecność czy realność. Kategoria substancjalności, jak zauważa Heidegger, „to ontologiczna idea przewodnia określenia bytu, na podstawie którego odpowiada się na pytanie o «kto». Jestestwo jest już z góry milcząco pojmowane jako obecne”^{iv}. W tradycyjnej ontologii zatem „podmiotowy charakter” człowieka określane jest przy zastosowaniu kategorialnych treści substancji. Podmiot, jak zauważa O. Pöggeler, uzyskuje wykładnię poprzez odwołanie się do kategorii obecności, współczesności, przedstawialności. Można zatem powiedzieć, że istotą podmiotu w jego tradycyjnym ujęciu jest substancjalność, kategoria, którą, jak wykazuje analiza ontologicznego ukonstytuowania jestestwa, Heidegger odrzucił. Odrzucenie kategorii substancjalności wobec jestestwa pociąga jednak za sobą niemożliwość uchwycenia jego istoty na wzór spostrzeżenia czegoś obecnego w jego obecności czy też na podstawie pewnych stałych, naocznych cech, które ujawniałyby się w istnieniu.

Jak w takim razie istota jestestwa daje się w ogóle ująć, w jaki sposób staje się dostępna? Jak pisze Heidegger, spośród formalnych wskazań ukonstytuowania jestestwa najważniejsze dla tego zagadnienia jest twierdzenie, mówiące że „esencja jestestwa ma podstawę w jego egzystencji”^v. Oznacza to, że esencjalny określnik jestestwa należy interpretować egzystencjalnie. „Podmiotowy charakter” jestestwa określić można jedynie egzystencjalnie, tzn. na podstawie bycia jestestwa, egzystencji. W innym miejscu Heidegger dodaje, „«substancją»” człowieka jest egzystencja”^{vi}.

Czy można zatem powiedzieć, że analogicznie jak z wyróżnionych, konstytutywnych atrybutów substancji można odczytać istotę przedmiotów, tak istotę jestestwa można ujmować na podstawie jego sposobów bycia? Najpierw należy poddać analizie sam termin „substancja” użyty przez Heideggera. W tradycyjnym, arystotelesowskim ujęciu pojęcie substancji zawiera w sobie cztery charakterystyki, z których Heidegger wyodrębnił dwie zasadnicze: substancja ujmowana jako samodzielny substancjalny byt oraz jako istota, esencja tego bytu. Pierwsze znaczenie terminu „substancja” łączy się z zagadnieniem cielesności jestestwa, określanym przez Heideggera jako „uprzestrzennienie jestestwa przez jego cielesność”, i jak zaznacza M. Drwięga, nie jest w *Byciu i czasie* rozwijane. Heidegger analizuje natomiast zagadnienie przestrzenności jestestwa, które opiera się na ufundowanym przez bycie-w-świecie od-daleniu i ukierunkowaniu. Ukierunkowanie związane jest z posiadaniem przez jestestwo pewnych stałych kierunków: w lewo i w prawo, które zorientowane są na zawsze już poręczny świat. Kierunki te stale jestestwu przynależą, i w tym sensie jestestwo jest „uprzestrzennione przez cielesność”. „*Dasein* – pisze Heidegger – jest zorientowany jako cielesny, jako cielesny ma on zawsze swoją prawą i lewą stronę i dlatego też części jego ciała są prawe i lewe. Oznacza to, że do samego bycia rzeczą-ciałem przynależy to, że jest ono współkonstytuowane przez zorientowanie”^{vii}. W ten sposób analiza przestrzenności jestestwa odwołuje się do pojęcia

cielesności. Jak zauważa M. Drwięga, „heideggerowskie analizy przestrzenności oparte są na oddaleniu i zorientowaniu. Odwołują się do cielesności”. Problematyka cielesności rozwijana jest szerzej przez Sartre’a, u którego ma ona znaczenie podstawowe dla całej egzystencji człowieka.

W pracy tej spróbuję natomiast zanalizować pojęcie substancji w znaczeniu esencji, istoty rzeczy. Istota danej rzeczy jest tym, co sprawia, że byt jest tym, czym jest, jest tym, co tożsame w zmianie. „Substancja” w znaczeniu „esencja” jest podstawą, do której odwołuje się wszelkiego rodzaju wyjaśnienie. W tradycyjnej metafizyce, zdaniem O. Pöggelera, rolę takiej podstawy, ostatecznej instancji, na jakiej opiera się wszelkie wyjaśnianie, pełniły rozciągłość lub świadomość. Istota człowieka, jego podmiotowy charakter ujmowany jest zatem w aspekcie pewnych wyróżnionych władz czy zdolności. Jak mówi H. Plessner, „istota «jest» jako coś dostępnego, coś, co ma się objawić”^{viii}. Można zatem powiedzieć, że termin „substancja” w znaczeniu „esencja” zawiera dwa aspekty: materialny oraz czasowy. Istota określa podmiot pod względem treści, substancjalizuje podmiot. Aspekt czasowości wyraża się natomiast w ponadhistorycznym, stałym i niezmiennym charakterze istoty. Jako że w koncepcji Heideggera bycie determinuje postać bytu, u podstaw idei substancji należy założyć pewną ideę bycia tożsamą z trwaniem, stałą obecnością, dostępnością, która w ontologii Heideggera przysługuje bytowi wewnątrzświatowemu i nie jest udziałem jestestwa. Jeśli zatem substancją, istotą jestestwa jest egzystencja, to termin ten występuje u Heideggera w innym znaczeniu niż w jego tradycyjnym ujęciu, nie oznacza już opozycji stałych, konstytutywnych wobec zmiennych, przypadłościowych cech bytu.

Wydaje się, że na poziomie ontycznym, jeśli egzystencję pojmować jako samookreślanie człowieka (jest ona wyborem określonych możliwości), rzeczywiście jest ona podstawą określenia esencji człowieka. Tak właśnie definiował człowieka Sartre: jako byt, którego egzystencja poprzedza esencję. Oznacza to, że najpierw człowiek jest, „zdarza się” w świecie, a dopiero potem się definiuje na podstawie egzystencji, pewnych zrealizowanych możliwości. To, czym każdorazowo człowiek jest jako esencja, zależy od egzystencji. Dopóki człowiek istnieje, dopóty nie ukazuje się jako byt stały, skończony, to bowiem, czym jest, zależy od przyszłości, a więc od tego, czego jeszcze nie ma. Tak ujmowana koncepcja egzystencji poprzedzającej esencję wyklucza wszelką zewnętrzną określoność człowieka, a zatem konsekwencją stanowiska Sartre’a jest niemożliwość całościowego ujęcia bytu człowieka.

Jeżeli jednak w koncepcji jestestwa esencjalny określnik należy interpretować egzystencjalnie, to czy można w ogóle mówić o istocie, esencji w strukturze jestestwa? Czy sformułowanie Heideggera jest tylko przerośnią, wybiegiem dla skonstruowania dwóch przeciwieństw, stałej i niezmiennej istoty oraz zmiennej egzystencji? Wprowadzenie czynnika zmiennego w miejsce stałej istoty jest bowiem niewątpliwie zaprzeczeniem tego pojęcia. Jak zauważa O. Pöggeler, koncepcja Heideggera różni się od ujęcia Sartre’a, punkt wyjścia jest ontologiczny, „jestestwo jest przemyślane z wnętrza pytania o sens bycia [...], nie stawia egzystencji nad esencją, lecz stara się zbliżyć do jestestwa jako «tu oto», jako obszaru prawdy bycia, i dopiero w tym obszarze można rozstrzygnąć o słuszności metafizycznej wypowiedzi na temat prymatu

esencji wobec egzystencji lub o słuszności antymetafizycznego odwrócenia tej wypowiedzi^{xix}. Ukonstytuowanie ontologiczne jestestwa wskazuje na przysługującą mu istotowo otwartość, jestestwo jest z istoty otwartością. Oznacza to, że ukonstytuowanie jestestwa jako otwartości sprawia, że jest ono miejscem ujawniania się bycia. Jestestwo jako otwarte jest bytem wyróżnionym spośród wszystkich innych bytów, poprzez sposób, w jaki odnosi się do swojego bycia, ujawnia, „odkrywa” bycie. Jako otwarte i odkrywające „jestestwo jest w prawdzie^{xx}”, osiąga najbardziej pierwotny fenomen prawdy. Zdaniem Heideggera, bycie w prawdzie jest uwarunkowane ontologicznie poprzez ten aspekt ukonstytuowania, który określony został jako „rzucony projekt”, a więc przez egzystencję. Egzystencja zdefiniowana została jako „bycie, do którego jestestwo może się tak lub owak odnosić i do którego zawsze się jakoś odnosi^{xxi}”, a więc jako odniesienie jestestwa do bycia, ujawnianie, rozumienie bycia. Egzystencja jest zatem procesem, sposobem ujawniania bycia, który warunkuje istotowe otwarcie jestestwa, bycie w prawdzie. W tym właśnie sensie można mówić, że esencjalny określnik jestestwa należy interpretować egzystencjalnie. Można zatem mówić o esencji w strukturze jestestwa, ponieważ samo to pojęcie istoty, esencji w koncepcji Heideggera ma inne znaczenie niż w tradycyjnej ontologii, nie wyznacza materialnej treści, „co” bytu, ale raczej „jak”, oznacza sposób, proces ujawniania się bycia. Jak zauważa B. Baran, termin „istota” w koncepcji Heideggera „zostaje pojęty czasownikowo jako «istoczenie się, [...] dzianie się bycia»^{xxii}”.

Na czym zatem polega stosunek bycia do istoty jestestwa? Jak pisze Heidegger, „odpowiednio do nieskrytości bycia stosunek bycia do istoty należy do samego bycia^{xxiii}”. Można zatem mówić o wzajemnej przynależności bycia i jestestwa. Oznacza to, jak trafnie zauważa O. Pöggeler, że człowiek „w swej istocie jest tylko wtedy, gdy jako jestestwo [...] jest otwarty na bycie, «rozumie» je, «odpowiada» mu. W swojej istocie człowiek należy do bycia, jest mu przyswojony^{xxiv}”. Struktura jestestwa jako otwartości umożliwia zatem ujawnianie bycia, ale z drugiej strony bycie też musi być już jawne, niekryte, jeśli jestestwo ma być na nie otwarte. Bycie otwartym na bycie, rozumienie go to pewne podstawowe odniesienia jestestwa do bycia. A zatem istota jestestwa, jak ujmuje to Heidegger, „leży w jego odniesieniu do bycia (*Zu-sein*). To, czym jest, jeśli w ogóle można o tym mówić, musi zostać pojęte na podstawie jego bycia^{xxv}”, lub, jak ujmuje to J. Tischner, „istota człowieka pozwala się pojąć i uzasadnić w ramach pytania o bycie^{xxvi}”.

Jaki jest zatem formalny sens ukonstytuowania egzystencji? Egzystencja określona została przez Heideggera jako bycie, do którego jestestwo zawsze w pewien sposób się odnosi. Odniesienie do własnego bycia warunkuje zatem bycie na sposób egzystencji, egzystencja jest ujawnianiem samego bycia. O istocie jestestwa decyduje sposób, w jaki jestestwo za każdym razem ujawnia samo siebie, ujawniając jednocześnie różnicę między byciem a bytem (różnicę ontologiczną). Istota egzystencji sprowadza się więc do „różnicowania się bycia i bytu^{xxvii}”, przekraczaniu bytu ku byciu, jak ujmuje to Heidegger, transcendencji. Termin „egzystencja” funkcjonuje tutaj w znaczeniu odmiennym od tradycyjnego, w ramach którego jego sens sprowadza się do bycia tylko obecnym. A zatem wyjściowe stwierdzenie Heideggera, mówiące, że istota jestestwa tkwi w jego egzystencji, nie może być rozumiane w tradycyjnej wykładni tych pojęć. Istota bowiem nie wyraża

materialnej treści bytu, jest pojęta czasownikowo jako istoczenie się, a samo pojęcie egzystencji ma charakter relacyjny, sprowadza się do pewnego odniesienia. Zwrot *Zu-sein* zastosowany do określenia istoty egzystencji, interpretowany jest bądź jako „odniesienie do bycia” (K. Michalski), bądź jako „bycie-ku” (B. Baran). W każdym jednak przypadku wskazuje na fakt, że bycie stanowi zadanie dla jestestwa, w tym sensie, że nie jest mu tylko dane, lecz zadane i jako takie rozumiane powinno być podobnie jak zadanie, które stoi przed jestestwem do spełnienia. W tym sensie można powiedzieć, że „jestestwo jest tym, czym będzie”^{xviii}, nie jest czymś już dokonany, ale otwartym, jest „z samej swej istoty [...], jest zawsze swą możliwością”^{xix}. Ze względu na to, wszelkie, dające się strukturze jestestwa wyodrębnić charaktery, należy rozumieć egzystencjalnie jako jego „możliwe sposoby bycia”, nie jako cechy, własności pewnego tylko obecnego bytu. W ten sposób Heidegger rozróżnił dwa rodzaje określeń bytowych: kategorie jako cechy bytu o charakterze substancjalnym oraz egzystencjały odnoszące się do charakterów bycia jestestwa. Kategorie stanowią odpowiedź na pytanie o „co” bytu, jego treściową zawartość, egzystencjały natomiast – na pytanie o „kto” jestestwa, na które odpowiedź odnajdywana jest w egzystencji. Jak podkreśla Heidegger, termin „jestestwo” nie wyraża bowiem treściowej zawartości bytu, ale samo bycie, „jestestwo określa siebie jako byt zawsze na podstawie możliwości, którą ono jest i którą w swym byciu jakoś rozumie”^{xx}, a zatem jego „podmiotowy charakter” określić można na podstawie sposobów jego bycia. Można powiedzieć, że formalny sens ukonstytuowania egzystencji sprowadza się przede wszystkim do odpowiedzi na pytanie o „kto” jestestwa. Jeśli zatem podmiotowy charakter jestestwa określany jest poprzez egzystencję, a więc pewien proces, to należy wykluczyć możliwość zastosowania kategorii obecności i substancjalności w odniesieniu do jestestwa. Zdaniem K. Michalskiego, jestestwo nie jest „trwałą niezmienną esencją pozwalającą mu pozostać samym sobą wśród zmienności faktów, lecz samo jest zmiennością, procesem [...], nie jest esencją zmierzającą do pełnej realizacji, która byłaby zarazem kresem i celem procesu urzeczywistniania, lecz jest samym tym procesem”^{xxi}.

Formalny sens ukonstytuowania egzystencji sprowadza się ponadto do wyodrębnienia bycia jestestwa jako jego „własnego” bycia, jego „własnych” możliwości. Jak podkreśla Heidegger, „bycie, o które [jestestwu] w jego byciu chodzi, jest zawsze moje [...], jestestwo w ogóle określone jest przez moją”^{xxii}. Wprowadzenie do istotowych określeń jestestwa kategorii moją pociąga za sobą niemożliwość ontologicznego ujęcia jestestwa „jako pewnego przypadku, egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu jako obecnego”^{xxiii}. Jestestwo nie posiada zatem istoty, substancji, która ujawniałaby się w istnieniu na wzór arystotelesowskiej formy urzeczywistniającej się w materii, podmiotowego charakteru jestestwa nie można określić na podstawie z góry przyjętego pojęcia człowieka jako jego egzemplarza.

Jeśli zatem istota jestestwa tkwi w egzystencji, w procesie, a egzystencja określana jest poprzez możność bycia, to egzystujące jestestwo nie jest czymś już spełnionym, ma charakter niedokonany, jak ujmuje to Heidegger, jestestwo zawsze musi czymś „jeszcze nie być”. Czy możliwe jest całościowe ujęcie jestestwa? Istotą egzystencji jest odniesienie jestestwa do bycia interpretowane jako bycie-ku, mimo że jestestwo jest zawsze „tym, czym będzie”, można określić granicę, do

której zmierza. Jak pisze Heidegger, „w jestestwie dopóki ono jest, zawsze coś jeszcze zalega, czym może ono być i czym będzie./ Do tej zaległości należy sam «kres»^{xxiv}. Jeśli więc egzystencja określona jest przez możliwości bycia, to najistotniejsza wydaje się być ta „najbardziej pewna i własna”, a zatem śmierć, kres „przysługujący możliwości bycia, tzn. egzystencji, ogranicza i określa każdorazowo możliwy całokształt jestestwa [...] bycie tego bytu całością^{xxv}. Jak zauważa K. Michalski, egzystencja jestestwa staje się dostępna jako całość z perspektywy fenomenu trwogi. O ile bowiem analiza ukonstytuowania ontologicznego jestestwa wyodrębnia troskę jako całościowe odniesienie do bycia-w-świecie, o tyle trwoga jest pewnym odniesieniem do bycia jako posiadającego swój kres, a więc jest warunkiem bycia autentycznego.

Problem całościowego ujęcia jestestwa dotyczy określenia istoty skończoności w człowieku i w tradycyjnej ontologii sprowadzał się do pytania, czym jest byt jako taki. Zdaniem Heideggera, tradycyjne ujęcie tego zagadnienia pomija źródłowe pytanie o bycie tego bytu. Z perspektywy pytania o bycie zagadnienie to sprowadza się do ustalenia, w jaki sposób rozumienie bycia staje się możliwe, w jaki sposób bycie staje się dostępne w jego pierwotnej postaci. Rozumienie w ogóle jest podstawowym odniesieniem do bycia, warunkuje bycie na sposób egzystencji. Egzystencja oznacza natomiast bycie otwartym na bycie, a zatem trwoga jako wyróżniona postać otwartości jest podstawą określenia istoty skończoności w człowieku, udostępnia jestestwu właściwe bycie, w jego czystej postaci.

W jaki sposób udostępnione zostaje jestestwu bycie w czystej postaci? Na czym polega autentyczna egzystencja? Egzystencję można ogólnie ujmować jako odniesienie jestestwa do świata, świat jest bowiem momentem struktury samego jestestwa, stanowi całość odniesień ze względu na jestestwo. Powszedniość egzystencji ujmowana jest z perspektywy zatroskania światem, troski o byty napotymane w świecie, a więc wykraczanie ku bytowi wewnątrzświatowemu, i określana jest przez Heideggera terminem „egzystencji niewłaściwej”. W nastroju trwogi, jak stwierdza K. Michalski, udostępniona zostaje natomiast „autentyczna egzystencja wyodrębniona z wszelkiego bytu wewnątrzświatowego^{xxvi}, w trwodze jestestwo „odślania własną egzystencję, taką, jaka ona rzeczywiście jest”. Tym, co zostaje udostępnione poprzez fenomen trwogi, jest właściwa egzystencja jako odrębność bycia i bytu. K. Michalski dodaje, że z perspektywy fenomenu trwogi świat ujawnia się „jako nicość, już nie jako horyzont rozumienia bytu wewnątrzświatowego, ale jako nie-pojęte i niezrozumiałe^{xxvii}. Można zatem powiedzieć, że trwoga ujawnia nicość jako przestrzeń, w której jestestwo egzystuje i jednocześnie pozbawia go możliwości rozumienia własnego bycia na podstawie świata i współjestestwa innych. Jestestwo z istoty wykraczające ku światu, w trwodze wykracza zatem ku byciu pod postacią nicości, a więc ku sobie samemu, ku własnemu byciu, świat jest bowiem momentem struktury jestestwa. Jak określa to Heidegger, trwoga „rzuca jestestwo [...] w jego właściwą możliwość-bycia-w-świecie [...], indywidualizuje jestestwo na jego najbardziej własne bycie-w-świecie [...], otwiera jestestwo jako bycie-możliwym, a mianowicie jako to, czym wyłącznie z siebie samego może ono jako zindywidualizowane być^{xxviii}”. Trwoga jest wyróżnionym momentem otwartości jestestwa, ujawnia właściwą możliwość bycia-w-świecie jako bycie-ku „najbardziej własnej możliwości bycia” oraz indywidualizuje jestestwo poprzez ujawnienie

egzystencji właściwej, w jej „czystej formie”, takiej, jaka ona rzeczywiście jest, ze względu na najbardziej własną możliwość bycia. Jeśli zatem nicość jest formą, w jakiej udostępnione zostaje jestestwu jego własne bycie, to, jak zauważa K. Michalski, można powiedzieć, że w tym sensie jestestwo „jest, tym czym nie jest – w jego wypadku być znaczy odnosić się do samego siebie jako niebytu”^{xxxix}. Ujmowane z tej perspektywy jestestwo jest we właściwym sensie swą możliwością, „*Dasein* będąc zawsze już wyprzedził samego siebie”^{xxx}. Struktura ta ujmowana jest w tłumaczeniu K. Michalskiego jako bycie-przed-sobą-w-pewnym-świecie lub jako samoantycypacja-w-byciu-już-w-świecie w interpretacji B. Barana. Fenomen trwogi jest określeniem egzystencji takiej, jaka ona rzeczywiście jest, stanowi bowiem odniesienie do bycia jako posiadającego swój kres, a więc możliwość bycia całością jestestwa. Jak ujmuje to Heidegger, trwoga jest egzystencjalno-ontologicznym warunkiem bycia wolnym-ku najbardziej własnej możliwości. Pojęcie wolność oznacza tutaj fakt, że jestestwo może odnosić się do „najbardziej własnej możliwości” właściwie bądź niewłaściwie. Można zatem powiedzieć, że fenomen trwogi wyodrębnia sens ontologicznego ukonstytuowania jestestwa jako jedności, zawiera bowiem wszystkie przysługujące jestestwu charaktery, tj. faktyczność, egzystencjalność oraz upadanie. Należy jednak zaznaczyć, że z perspektywy trwogi oba konstytuujące egzystencję momenty, tj. faktyczność i projekt zyskują znaczenia odmienne od określających powszedniość jestestwa. Faktyczność egzystencji ujmowana jest nie tyle jako rzucenie w określone poprzez miejsce i czas możliwości, ale jako rzucenie w nicość, niebyt. Projekcja możliwości natomiast jest tutaj wprawdzie określona przez rzucenie, ale w inny sposób: z jednej strony oznacza, jak pisze Heidegger, „otwierające bycie” ku właściwej możliwości bycia, wolność-ku tej możliwości, z drugiej, określa jestestwo z perspektywy tej najbardziej własnej możliwości, odkrywa bowiem przysługującą jestestwu „stałą zaległość” bycia, jak ujmuje to Heidegger, „owo jeszcze-nie, którym ono będzie”. Fenomen trwogi jest zatem wyróżnionym momentem otwartości jestestwa, wyodrębnia bowiem podstawowe, najbardziej pierwotne i właściwe położenie oraz rozumienie bycia. Stanowi o tożsamości tego, co otwierane, i tego, co otwarte, na jego gruncie bowiem w jestestwie „otwarty jest świat, bycie-w jako zindywidualizowana, czysta, rzucona możliwość bycia”^{xxxi}, stanowi zatem o właściwym otwarciu jestestwa, byciu jestestwa „w prawdzie”, „prawdzie egzystencji”.

Wyjściowe twierdzenie Heideggera mówiące, że istota jestestwa tkwi w egzystencji, doprowadziło do wyodrębnienia bycia jako „ontologicznego nośnika” całości struktury jestestwa. Pytanie o podmiotowy charakter jestestwa, o zawartość „ja” musi więc być różne od pytania o bycie bytu tylko obecnego. Ontologicznego ukonstytuowania jestestwa nie można sprowadzić do podmiotu w jego tradycyjnym, substancjalistycznym ujęciu, którego bycie pojmowane jest jako stała obecność, tożsamość i ciągłość pewnej obecnej struktury. Jeżeli w ogóle można odnosić do jestestwa pojęcie podmiotu, to w znaczeniu odmiennym od tradycyjnego, jak pisze J. Tischner, „można powiedzieć, że człowiek jest podmiotem o tyle, o ile jest podległy byciu”^{xxxii}. Pytanie o „podmiotowy charakter” jestestwa sprowadza się zatem do pytania o bycie w jego „czystej”, najbardziej pierwotnej postaci, które z kolei staje się dostępne z perspektywy fenomenu

trwogi. Jak stwierdza Heidegger, trwoga „daje fenomenalną podstawę do wyraźnego ujęcia pierwotnego całokształtu bycia jestestwa. Jego bycie odsłania się jako troska”^{xxxiii}. Pojęcie troski, jak zauważa J. Tischner, zajmuje w koncepcji Heideggera pozycję analogiczną do pojęcia świadomości u Husserla. Zarówno troska, jak i świadomość stanowią o intencjonalności człowieka, jednakowo wykluczają również kategorię substancjalności w odniesieniu do człowieka, nie mogą ufundować obecności, chociaż dopuszczają możliwość pojmowania przez człowieka samego siebie jako pewnego substratu. Interpretacja jestestwa jako troski jest fundamentem ontologicznym określenia bytu, którym sami jesteśmy. Fenomen troski stanowi bowiem określenie egzystencji w jej całości, charakteryzuje zarówno odniesienie do świata, jak i do bycia jako posiadające swój kres, w ten sposób wyodrębnia też jego czasowy charakter.

Biorąc pod uwagę całość przedstawionych tu rozważań, należy stwierdzić, że jestestwo okazuje się bytem radykalnie różnym od wszystkiego, co realne i substancjalne. Jego istota nie ma ugruntowania w substancjalności danej substancji, ale w samej egzystencji. Jestestwo określone zostało przez Heideggera jako byt, któremu w jego byciu chodzi o samo to bycie, przy czym samo to bycie jest zawsze jego własnym byciem. Jestestwo określone jest poprzez „mojość”. Bycie to, do którego jestestwo zawsze jakoś się odnosi, określone zostało jako egzystencja. Do podstawowego ukonstytuowania jestestwa należy z istoty otwartość, jestestwo jest z istoty swą otwartością. Stwierdzenie to można sformułować, biorąc pod uwagę dwie pierwsze tezy, w następujący sposób: jestestwo jest z istoty w swej otwartości egzystencją, rozgrywającą się zawsze „tu oto” jako jego własna egzystencja. Z powyższego stwierdzenia wypływają, jak sądzę, dwa istotne dla tematu pracy wnioski.

Po pierwsze, wprowadzenie do istotowych określeń kategorii mojości pociąga za sobą niemożliwość ontologicznego ujęcia jestestwa jako pewnego przypadku, egzemplarza jakiegoś rodzaju bytu. Jestestwo nie posiada zatem istoty, substancji, która ujawniałaby się w istnieniu na wzór arystotelesowskiej formy urzeczywistniającej się w materii. Podmiotowego charakteru jestestwa nie można określić na podstawie z góry przyjętego pojęcia człowieka jako jego egzemplarza. Inaczej mówiąc, zasady indywidualizacji jestestwa nie stanowi substancjalność jakiejś substancji, ale samo bycie.

Drugi wniosek sprowadza się do stwierdzenia, że jestestwo jest bytem, którego istotę stanowi egzystencja. Istoty jestestwa nie można określić poprzez podanie jej materialnej, treściowej zawartości, jego istota tkwi bowiem w egzystencji, a więc w tym, że ma być swoim „tu oto”, swoim własnym byciem. Myśl ta wyrażona została przez Heideggera w naczelnej dla tej pracy tezie: *substancją człowieka jest egzystencja*. Sformułowanie to wymaga jednak wyjaśnień, dotyczących zarówno terminu „substancja”, jak i „egzystencja”, które nie są tutaj użyte w ich tradycyjnym rozumieniu. Termin „substancja” funkcjonuje tutaj w znaczeniu ontologicznym, jako „esencja”, „istota rzeczy”. Tradycyjna wykładnia tego terminu zawiera aspekt materialny oraz czasowy. Istota substancjalizuje, określa podmiot pod względem treści. Aspekt czasowości wyraża się w ponadhistorycznym stałym i niezmiennym charakterze istoty. W koncepcji Heideggera pojęcie

substancji ma znaczenie odmienne od tradycyjnego. Nie wyznacza materialnej treści, „co” bytu, ale raczej „jak”, oznacza proces, sposób ujawnia bycia. Istota pojęta jest zatem czasownikowo jako dzianie się, wydarzenie, „istoczenie” bycia.

Pojęcie egzystencji natomiast nie oznacza, tak jak w jego tradycyjnej wykładni, istnienia w sensie bycia obecnym. Egzystencja określona została przez Heideggera jako bycie-ku możliwościom bycia, w którym to przypadku bycie nie jest jestestwu tylko dane, ale raczej zadane, podobnie jak zadanie do wykonania. Charakteryzującą egzystencję struktura możliwości wskazuje na jej niepełny, niedokonany charakter, jako pewnego procesu. Jeśli zatem esencja jestestwa określana jest przez egzystencję, a więc pewien proces, to należy wykluczyć możliwość zastosowania kategorii obecności oraz substancjalności w odniesieniu do jestestwa. Jestestwo nie jest niezmienną substancją, trwałą podstawą przemian, pozwalającą mu zachować tożsamość pośród zmienności faktów, ale samo jest zmiennością, procesem.

Jeśli substancją jestestwa jest egzystencja, a egzystencja polega na odniesieniu do bycia, to samo to bycie okazuje się ontologicznym nośnikiem całości struktury jestestwa. Jestestwo ukonstytuowane jest poprzez strukturalne odniesienie do bycia, a więc pewną relację wewnętrzną. Konsekwencje takiego ujęcia jestestwa są dwojakie: po pierwsze, jestestwo nie może być pomyślane w oderwaniu od bycia, po drugie, o istocie jestestwa decyduje sposób, w jaki jestestwo ujawnia samo siebie. Egzystując, ujawniając samo siebie, jestestwo ujawnia jednocześnie różnicę między byciem a bytem, a więc „różnicę ontologiczną”. Można wobec tego powiedzieć, że funkcjonujące w tradycyjnej ontologii pojęcia podmiotu, substancji zastąpione zostały w strukturze jestestwa przez egzystencję, a więc pewien proces, „dzianie się”, „wydarzenie” bycia. Substancjalnym kategoriom, określającym treściową zawartość bytu, odpowiadają w strukturze jestestwa egzystencjały, a więc jego „możliwe sposoby bycia”. Substancja, esencja jestestwa powinna być zatem rozpatrywana z perspektywy pytania o sens bycia, esencjalny określnik należy interpretować egzystencjalnie. Jeśli można mówić o „podmiotowym” charakterze jestestwa, to wyznaczony on musi być na podstawie egzystencji.

Jak widać, podmiotowy charakter człowieka w filozofii M. Heideggera okazuje się odmienny od tradycyjnych koncepcji podmiotu. Podmiot w tradycyjnej ontologii pełnił funkcję podstawy nośnej, substratu, pewnej obecnej struktury będącej podstawą ciągłości i tożsamości. Jeśli egzystencja jest istotą jestestwa, to tak ujęta podmiotowość nie może już pełnić funkcji podłoża czy trwałej podstawy przemian. Egzystencja jestestwa wyklucza bowiem kategorie obecności, trwania, realności, jak zaznacza Heidegger, jestestwo jest ontologicznie w zasadniczy sposób różne od wszystkiego, co obecne i realne. Ontologiczna struktura jestestwa nie może być sprowadzona do jakiegokolwiek obecnej struktury, tj. substancji lub podmiotu, ma ona ugruntowanie jedynie w autentycznej egzystencji, w samodzielności egzystencji, a nie w substancjalności jakiejś substancji. Jeśli zatem ontologicznego ukonstytuowania jestestwa nie można sprowadzić ani do substancji, ani do podmiotu w ich tradycyjnym rozumieniu, to musi być ono określone egzystencjalnie na podstawie wyróżnionego sposobu bycia jestestwa, bycia Sobą. Zagadnienia ontologicznej podstawy musi więc zastąpić zagadnienie możliwości całościowego ujęcia bycia jestestwa. Zagadnienia to wyodrębnia czasowość jako podstawowy charakter

ontologiczny jestestwa.

Jak w perspektywie czasowości przedstawia się koncepcja podmiotowości jestestwa? Koncepcja czasu w ujęciu Heideggera jest odmienna zarówno od potocznego rozumienia czasu, jak i od występujących w tradycyjnej ontologii. Czasowość rozumiana jest przezeń jako jedność trzech modalności: przeszłości, współczesności i przyszłości, które w równy sposób konstytuują całość struktury jestestwa. Bycie jestestwa rozpatrywane w kontekście czasowości zakłada pewien ruch, dynamikę, musi więc być pojmowane jako pewien proces, działanie się, wydarzenie, który uniemożliwia ujęcia bycia jako czegoś tylko obecnego. Zdaniem J. Mizery, jestestwo nie jest „zatrzymane w terażniejszości jako uobecnione, jak w tradycyjnych koncepcjach czasu”^{xxxiv}. Bycie w jego tradycyjnej, sięgającej już starożytności wykładni nie wiązało się ani z przeszłością, ani z przyszłością, lecz, na co zwrócił uwagę O. Pöggeler, miało „temporalną strukturę czystej terażniejszości czegoś [...] tzn. pojmuje się je jako uobecnienie”^{xxxv}. Utożsamienie bycia ze stałą obecnością było podstawowym zarzutem Heideggera wobec tradycyjnej ontologii, w której bycie uzyskiwało swoją wykładnię poprzez odniesienie do samej współczesności, a więc do chwili obecnej. Bycie jestestwa nie jest natomiast konstytuowane tylko przez współczesność ani przez żadną z wyróżnionych modalności czasowych, lecz, jak zauważa K. Michalski, jest raczej jednością ich wszystkich, która stanowi o „dziejowości” jestestwa. Jedność czasowość wyznacza tym samym podstawowy charakter ontologiczny jestestwa, a więc egzystencjalność, staje się warunkiem możliwości bycia jestestwa. Jeśli jestestwo ukonstruowane jest przez odniesienie do bycia, bycie jest ontologicznym nośnikiem całości struktury jestestwa, to jestestwo musi być pojęte dziejowo jako „wydarzenie się” bycia. Tak ujęta w aspekcie czasowym egzystencjalność określa podmiotowy charakter jestestwa, można zatem powiedzieć, że kategoria czasu zastępuje funkcjonujące w tradycyjnej ontologii pojęcia podmiotu i substancji, pełni rolę podstawy. Trafnie określił to P. Marciszek, pisząc, że „jeśli podmiot przestaje być trwałą podstawą, podłożem przemian (w sensie ontologicznym) oraz poznawczym punktem odniesienia świata, który zastyga w przedstawieniu, staje się natomiast «wydarzeniem się» bycia, jego rozumieniem w sensie fundamentalno-ontologicznym (czyli sposobem bycia), to kategorię substancji musi zastąpić w sposób naturalny kategoria czasowości, odniesiona teraz do bycia samego, będąca jego sensem”^{xxxvi}. Jeśli zatem bycie jestestwa ma strukturę wydarzenia się, procesu dziejowości, jak pisze Heidegger, „jestestwo jest dziejowe”, to jego podstawy nie stanowi substancjalność jakiejś substancji, lecz czas. Jak zauważa P. Marciszek, czasowe ujęcie struktury jestestwa jest próbą przezwyciężenia tradycyjnych koncepcji podmiotu rozpatrywanego w kategoriach obecności oraz substancjalności, substancja należy bowiem do porządku obecności.

Podsumowując: czasowość okazuje się sensem bycia jestestwa, wyznacza jego podstawowy charakter ontologiczny, a więc egzystencjalność. W kontekście tezy, mówiącej, że *substancją jestestwa jest jego egzystencja*, można powiedzieć, że odniesiona do bycia kategoria czasu zastępuje w strukturze jestestwa funkcjonujące w tradycyjnej ontologii pojęcia: podmiotu oraz substancji. Jeżeli bycie jest ontologicznym nośnikiem całości struktury jestestwa, to

czasowość jako jego sens pełni rolę swoistej podstawy. Należy jednak zaznaczyć, że nie jest to podstawa w jej tradycyjnym ujęciu, nie oznacza trwałego fundamentu dla bycia, ale raczej brak takiego fundamentu, brak wszelkiego ugruntowania. Jestestwo poprzez egzystencję jest podstawą swej możliwości bycia, ale jest nią tylko egzystując na sposób projekcji możliwości, w które jest rzucone. Bycie jest wobec tego ograniczone w dwojaki sposób: poprzez rzucenie w określone możliwości, oraz czasowo, poprzez fakt, że zmierza do niebycia. Analiza czasowego charakteru bycia prowadzi do wniosku, że bycie określone jest poprzez Nic, możliwości jestestwa mają bowiem ugruntowanie w ostatecznej niemożliwości. Można powiedzieć, że w tym sensie jestestwo jest „podstawą swej nieważności”. Powstaje pytanie, na które *Bycie i czas* nie daje odpowiedzi, mianowicie, jaki sens niesie ze sobą to Nic, które przysługuje jestestwu?

ⁱ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. PIW, Warszawa 1994.

ⁱⁱ Tamże, s. 189.

ⁱⁱⁱ Tamże, s. 448.

^{iv} Tamże, s. 164.

^v Tamże, s. 167.

^{vi} Tamże, s. 167.

^{vii} M. Drwiega, *Ciało człowieka. Studium z antropologii filozoficznej*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2002, s. 116.

^{viii} H. Plessner, *Władza a natura ludzka. Esej o antropologii światopoglądu filozoficznego*, przeł. M. Siemek, PWN, Warszawa s. 22.

^{ix} O. Pöggeler, *Droga myślowa M. Heideggera*, przeł. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 197.

^x M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 311.

^{xi} Tamże, s. 18.

^{xii} B. Baran, *Saga Heideggera*, Inter Esse, Kraków 1990, s. 168.

^{xiii} O. Pöggeler, *Droga myślowa M. Heideggera*, *op. cit.*, s. 173.

^{xiv} Tamże, s. 168.

^{xv} M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 59.

^{xvi} J. Tischner, *Bycie Sobą w perspektywie ontologicznej*, cytat zamieszczony w: *Heidegger dzisiaj*, Aletheia, Warszawa 1991, s. 276.

^{xvii} K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 39.

^{xviii} Tamże, s. 40.

^{xix} M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 59.

^{xx} Tamże, s. 60.

^{xxi} K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, *op. cit.*, s. 41.

^{xxii} M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 59.

^{xxiii} Tamże, s. 59.

^{xxiv} Tamże, s. 329.

^{xxv} Tamże, s. 329.

^{xxvi} K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, *op. cit.*, s. 32.

^{xxvii} Tamże, s. 131.

^{xxviii} M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 266.

^{xxix} K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, *op. cit.*, s. 135.

^{xxx} Tamże, s. 134.

^{xxxi} M. Heidegger, *Bycie i czas*, *op. cit.*, s. 266.

^{xxxii} J. Tischner, *Bycie Sobą w perspektywie ontologicznej*, *op. cit.*, s. 182.

^{xxxiii} Tamże, s. 259.

^{xxxiv} J. Mizera *Tradycyjne a ontologiczne pojmowanie czasu*, w: *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 295.

^{xxxv} O. Pöggeler, *Droga myślowa M. Heideggera*, *op. cit.*, s. 56.

^{xxxvi} P. Marciszu, *M. Heidegger – czas i metafizyka*, w: *Heidegger dzisiaj*, *op. cit.*, s. 287.