

CONCEPTUL DE LIBERTATE LA MARTIN HEIDEGGER

Prof. Claudia BUDA

*Colegiul Național Mihai Eminescu, Baia Mare
muza_claudia@yahoo.com*

Abstract: Heidegger's Concept of Freedom

Heidegger contends that this emphasis on freedom enables us to understand philosophy as a going – after – the whole, that is at the same time a going-to-our-roots. In other words, we must search for the essence of human freedom in the constant presence of being-in-the – world that precedes and grounds philosophical thinking¹.

Keywords: *freedom, concept, words, philosophy, essence, human*

Esența omului constă în ec-sistența sa, iar ec-sistența este deschiderea luminatoare a ființei. Existența omului este de a depinde de Ființă, de a-i corespunde, de a-i aparține... Ființa omului nu mai este în fața noastră, ci înaintea noastră. Dacă esența omului constă numai în a aparține și a corespunde ființei, cum ar putea fi simetrice această apartenență în relația om-ființă, din moment ce ființa nu îi aparține cu adevărat omului în maniera în care omul este posedat de către ființă, din moment ce ființa nu poate să depindă de om.

La Martin Heidegger, conexiunea este gândită pornind de la Ereignis și este definit ca fiind conexiunea tuturor conexiunilor. Avem următoarele conexiuni:

1. Verb-baltnis-conexiune originară
2. Bezug-relație esențială (atât de despre om, cât și dinspre ființă)
3. Verbaltnis-relație comportamentală (proprie omului)
4. Beiziebung-raport neutru, abstract sau dialectic

¹ Heidegger, M. *The Essence of Human Freedom*, London, New York, 2005, p.55.

Orice doctrină filosofică, adică reflexivă, privitoare la esența omului este deja în ea însăși o doctrină a ființei ființării. Orice doctrină despre ființă este deja în ea însăși, doctrină privitoare la esența omului. Niciun drum al gândirii, nici chiar al metafizicii nu pleacă de la ființa umană pentru a se ridica de acolo sau invers. De aceea orice drum este condus în interiorul relației totale dintre ființă și ființa umană. În general, omul nu poate fi conceput ca ființare separată, însă în concepția lui Aristotel omul este *zoon-politikon*, un animal care face politică... o creatură realizată după chipul și asemănarea lui Dumnezeu,² subiectul purtător al propriei legi, legea morală.

M. Friedman a afirmat în *Capitalism si libertate* ideea că libertatea negativă – este acea formă de exprimare a libertății în care orice interferență cu libertățile semenilor – este de natură să restrângă libertatea unui individ. J. St. Mill spunea că „singura libertate ce merită acest nume este aceea de a urmări propriul nostru bine după cum credem de cuviință.”³ Tocmai aici stă problema. Este adevărat ca doar urmărindu-ți propriul interes poți să atingi maximum de eficiență, însă cum ar arăta o societate în care nu ar exista un minim de reguli prestabilite în interiorul cărora individul să se poată mișca? Acesta ar intra foarte repede în conflict cu o serie de alți indivizi al căror scop poate să interfereze, fie și întâmplător cu cel al individului în cauză. Ce se întâmplă atunci? Trebuie sau nu trebuie să se țină cont de acest lucru? Cine rezolvă conflictul dacă nu există nici un fel de regulă? De aici și până la instituirea unui arbitru nu mai este decât un pas. Sau ne putem baza pe moralitatea individului, mizând pe faptul că poate acesta își va da seama de nevoile celuilalt și va accepta să le dea prioritate?

Dacă încercăm să căutăm adevărul poate îl vom găsi, dar avem incertitudinea că faptele descoperite nu aparțin de lumea experienței senzoriale. Privim către lumea Ideilor, de fapt către cunoașterea absolută și ne transpunem într-o lume transcendențială. Fiecare din noi are libertatea să-și spună părerea⁴ și să transmită lumii un mesaj: tinerii reprezintă

2 Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 167-171.

3 Mill, J.St., *Despre libertate*, București, Editura Humanitas, 2005, p.17.

4 Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitare-Libertate. Adoptarea pentru prima dată pe pă-mânt românesc, în Principatul Transilvaniei, a Principiului Libertății Religioase și evoluția acestuia într-un timp relativ scurt de 25 de ani (1543-1568)*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019, pp. 203-205, 260.

schimbarea și ei se vor dezvolta spiritual, deoarece ei vor căuta adevărul dincolo de această lume.

Heidegger consideră că omul nu resimte în mod pasiv propriile dispoziții afective, iar durerea, bucuria, plictisul rămân purtate în ființa noastră. Există la M. Heidegger o libertate a sacrificiului, care implică o renunțare nu numai în ceea ce privește ființarea, dar și proiectele omului. Omul nu vrea nimic altceva și nu caută nimic în afară de „întâmpinarea darului, unica ascultare a vocii ființei, în pura renunțare la orice scop particular.”⁵ Suntem plini de idei sau fapte, dar de cele mai multe ori ne pierdem în neant...

Suntem sau nu oameni, suntem făcuți să discernem adevărul sau nu, depinde de situație.

Omul în sine nu este Dumnezeu, el doar accede către o lume mai bună și ne întrebăm cine suntem și de aceea trebuie să lăsăm lucrurile așa cum sunt...de fapt sa-i lăsăm pe oameni să decidă, pentru că ei se nasc cu liberul arbitru.

I. Kant ne vorbește despre deducție transcendențială, unde ea constituie o explicație, o descriere, o povestire. Conștiința noastră în privința obiectelor trebuie să aibă un caracter spațio temporal deoarece astfel este alcătuită facultatea noastră a sensibilității. Gândim obiectele conform categoriilor deoarece acest lucru este gândit de alcătuirea facultății noastre a intelectului. În deducția transcendențială este gândită povestirea, este dată explicația. Conceptele a priori cuprind gândirea pură, ceea ce oferă o justificabilitate a valabilității obiective.

Pentru Heidegger problema originii operei de artă este problemă privitoare la proveniența esenței sale. Potrivit reprezentării obișnuite, opera ia naștere din și prin activitatea artistului. Cum devine artistul ceea ce este? Artistul este originea operei. Opera este originea artistului. Nici unul din acești termeni nu există fără celălalt. Cu toate acestea, nu este mai puțin adevărat că nici unul dintre cei doi nu îl poartă cu sine pe celălalt. Artistul și opera sunt, fiecare în sine și în corelația lor, printr-un al treilea termen, care, este și primul, anume prin acel ceva de la care artistul și opera de artă își ia numele prin artă.

Problema originii operei de artă devine problema esenței artei. Deoarece trebuie să rămână o problemă deschisă, iar Heidegger a vorbit despre cum este de fapt arta, căutând în esența realitatea incontestabilă.

5 Haar, M., *Heidegger și esența omului*, Bucuresti, Editura Humanitas, 2003, p. 223.

Arta rezidă în Opera de artă. Însă ce este și cum anume este o operă a artei?

În opera ce aparține artei, adevărul ființării s-a pus în operă (*sich ins Werk setzen*). „A pune” înseamnă aici „a fixa” (*zum Stehen bringen*). „O ființare, o pereche de încălțări țărănești ajunge să se fixeze în operă în lumina ființei sale. Ființa ființării ajunge în statornicia strălucirii sale.”⁶

Esența artei ar fi așadar aceasta: punerea-de-sine-în-operă (*Setzen*) a adevărului ființării. Dar până acum arta nu a avut oare de a face doar cu frumosul și cu frumusețea, nicidecum cu adevărul? Artele care produc asemenea opere se numesc, spre deosebire de artele meșteșugărești care confecționează ustensile – arte⁷ frumoase. În artele frumoase, nu arta este frumoasă, ci ele se cheamă astfel, deoarece produc frumosul. Adevărul face parte din logică, în timp ce frumusețea este rezervată esteticii.

Nu cumva cu propoziția „arta înseamnă punerea de sine a adevărului în operă”⁸ este reînviată acea opinie, din fericire depășită, potrivit căreia arta ar fi o imitare și o fidelă evocare a realului? Redarea a ceea ce există reclamă, ce-i drept, concordanța cu ceea ce ființează, potrivirea cu acesta; *adequatio* spune Evul Mediu, spunea Aristotel.

Concordanța cu ființarea este considerată de multă vreme ca fiind esența adevărului. Dar vrem noi oare să spunem cu aceasta că pictura lui Van Gogh înfățișează întocmai o pereche de încălțări țărănești care există într-adevăr, și că ea este o operă pentru că reușește s-o facă? Vrem oare să spunem că pictura extrage din real o simplă copie?⁹ Opera de artă deschide într-un fel specific ființa ființării.

Pentru că de fapt în operă survine această deschidere, adică ieșirea din ascundere, adică adevărul ființării. În opera de artă, adevărul ființării s-a pus pe sine în operă. Arta este punerea-de-sine-în-operă a adevărului. Ce este însă atunci adevărul însuși ca el să se petreacă ca artă? Ce este această punere-de-sine-în-operă? Heidegger consideră că arta este reală în opera de artă. De aceea, noi căutăm mai întâi opera în realitatea ei. În ce constă această realitate?

6 Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Editura Humanitas, 2003, p.54.

7 *Ibidem*, p.89.

8 Heidegger, M., *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, 1995, p.193.

9 *Ibidem*, p.211.

Operele de artă înfățișează fără excepție, chiar dacă în modurile cele mai diferite, caracterul de lucru. Opera ca atare aparține în exclusivitate de acel domeniu pe care tocmai ea îl deschide. Deoarece natura de operă a operei se împlinește numai și numai într-o asemenea deschidere. În opera de artă căutăm adevărul. Prin urmare, Heidegger face trimitere la tabloul lui Van Gogh care a încercat să caute adevărul.

El se află în fața mea în carne și oase și de aceea, primul pas în constituirea lumii obiective (unice) îl reprezintă prezentarea celuilalt, a cărui experiență interioară îmi rămâne încă străină, inaccesibilă. Cuplul original ego-alter ego, va conduce apoi la formarea unei comunități unice și universale de monade.

În argumentare, putem spune că abia prezentarea de către mine însumi a unei alte sfere originale, aparținând celuilalt, conferă acestuia sensul de celălalt, de alter ego: Universalul a priori ce aparține unui ego transcendental ca atare este o formă esențială ce cuprinde în sine o infinitate de forme de tipuri apriorice de actualități și potențialități posibile ale vieții intenționale, împreună cu obiectele susceptibile de a fi constituite în aceasta ca realmente existente, însă nu toate tipurile individuale posibile sunt com-possibile într-un același ego posibil și unitar și nici într-o ordine oarecare sau într-un moment oarecare al propriei sale temporalități.

Pornind de la lumea experienței dată ca existentă, am efectuat reducția fenomenologică, adică am revenit la ego-ul transcendental care constituie în sine faptul de a fi dat. Dacă elaborez o teorie științifică oarecare, această activitate rațională complexă, ca și obiectul său, sunt de un tip esențial aparte, care nu este o posibilitate a oricărui ego imaginabil, ci doar o posibilitate a unui ego „rațional”, în sensul particular al unui ego devenit un obiect al lumii în forma esențială de om (animal „rațional”).¹⁰

Ego-ul transcendental a fost conceput ca un ego ce experimentează în sine lumea și o justifică prin desfășurarea concordantă a acestei experiențe. Analizând esența unei astfel de constituiri și nivelurile ei ecologice, s-a pus în evidență un a priori de tipul constituirii. Apoi s-a distins între autoconstituirea ego-ului pentru sine însuși și ființa sa primordială, precum și constituirea tuturor alterităților sale de diferite grade, pornind de la ființa sa proprie. A rezultat astfel unitatea universală a ansamblului constituirii în forma sa esențială ce are loc în propriul ego, corelativul ei

10 Husserl, E., *Idei privitoare la o fenomenologie pură*, București, Editura Humanitas, 2003, p.112.

fiind lumea care există permanent în el însuși, în mod obiectiv pentru mine și pentru orice ego în general care continuă să se constituie în noi straturi de sens.

Într-o lume a răspunsurilor, Heidegger a știut să aducă întrebările și chiar problema întrebării, prin care se deschide „Sein und Zeit”, cu acel: ce înseamnă a se întreba și a fi o ființă întrebătoare de ființă? Unora li se pare că filosoful a trimis prea departe asemenea probleme de rămânere pe loc sau de mers regresiv al gândului, o tendință care totuși, de la Kant încoace, cu transcendentalul lui și cu facerea cu puțință a experienței, ni se pare a fi caracteristică lumii noastre și salutară tocmai pentru progresele ei.

E adevărat că până și în știință, ba chiar în tehnică, s-a constatat că răspunsul la întrebare nu reprezintă totul și că există, în chip straniu, răspunsuri care se produc înaintea întrebării; întâi obții ceva și pe urmă îți dai seama care era cu adevărat întrebarea și problema. Dar acest aspect al gândirii științifice a rămas să fie comentat ca un subtil paradox al culturii de către istoricii ei, iar năzuința către „mers înainte” și cucerirea de situații ca și de cunoștințe noi, sau alteori de operativitate pură și simplă, au prevalat și prevalează încă.

Pentru a vedea care este înțelesul ființei, trebuie așadar, după Heidegger să plecăm de la existentul ce se întreabă despre ființă, de la cel căruia „îi pasă” de ființă, așadar de la Dasein ca om. Mai târziu, filosoful va încerca să arate că prin Dasein nu înțelege doar omul. Prin urmare oricum ar sta lucrurile, este un fapt că „analitica existențială” a omului reprezintă capitolul care a impresionat cel mai mult pe contemporani, ca o noutate în „Sein und Zeit”, și care, poate, a fost o noutate pentru gândirea lui Heidegger, ce risca altminteri să rămână la generalitățile analizei fenomenologice și la simpla „metodă”, cum se întâmplă prea des în lucrările profesorului său, Husserl. Am spune, atunci, că lui Heidegger îi trebuia un universal concret. El a găsit în om, și anume într-o situație privilegiată a omului, deci nicidecum printr-o analiză deplină, cum ar face antropologia. Pe de altă parte Heidegger întreprinde drept analiza existențială a omului, dar ca o treaptă în vederea înțelesului ființei, în timp ce Sartre face din ființă o treaptă în vederea analizei existențiale. Lucrurile s-ar prezenta astfel. La Heidegger căutarea este: ființă — om — ființă, pe când la Sartre ea este: om — ființă — om.

Pentru Heidegger, hermeneutica nu mai reprezintă o teorie lingvistică a interpretării (ca la Schleiermacher), nici una destinată să fondeze

științele „spiritului” (ca la Dilthey), ci devine ontologie. Aceasta este explicația pur metodologică a întoarcerii lui Heidegger către „întrebarea privitoare la ființă”, cel mai bine ilustrată, desigur, de *Ființă și Timp* din 1927, dar și de cursul din 1923, *Ontologie: hermeneutica facticității*.

Heidegger caută să explice „hermeneutica” pornind de la rădăcinile sale istorice, ca transmitere de mesaje, și devine ontologie. Aceasta are rolul de a interoga ființa, de a pune întrebarea „uitată” de tradiția filosofică occidentală.

Modul în care Heidegger gândește noțiunea de adevăr se plasează în centrul ideii sale despre „renașterea metafizicii”. Adevărul, spune Heidegger, a fost conceput drept corespondență a faptelor cu gândirea, ca *adequatio rei et intellectus*, însă această noțiune trebuie reconsiderată pe baza „istoricității” sale. Ceea ce numim adevăr ca *adequatio* a fost, la origine, *aletheia*, termenul grecesc pe care Heidegger îl traduce prin *stare-de-neascundere*, *descoperire*. Înțelegerea aceasta hermeneutică ontologică a adevărului ca *a-letheia/veritas* se întemeiază pe „uitarea” (*lethe*) ființei și a întrebării despre ființă. *Aletheia* este descoperirea a ceea ce a fost acoperit, uitat, adică readucerea în prim-plan a ființei, conștientizarea ei, dacă ne este permis un termen psihologizant. Astfel, pentru Heidegger, o ontologie ca hermeneutică a facticității va fi interpretarea stării de descoperire, va fi recuperarea ființei din uitare pentru a-i oferi omului o conștiință asupra propriei sale naturi. Proiectul din *Ființă și Timp* dezvoltă exact aceste coordonate.

Hermeneutica facticității, a lui *aletheia*¹¹, este gândirea a ceea ce profesorul german numește *Dasein*, explicându-ne și motivul pentru care nu preferă noțiunea de om: aceasta este, în concepția sa, o noțiune care a suferit diferite modificări de-a lungul timpului, fiind legată strict de noțiunea de subiect (al politicii, al societății, al gândirii, al religiei, al istoriei etc.). Mai târziu, Heidegger va explica de ce *Dasein*-ul său este incomparabil cu altă denumire, în special cu cea de *Übermensch*, aparținând lui Nietzsche. El încearcă să pună bazele unei alte forme de raționament: *Dasein* nu este omul ca subiect (Heidegger fiind foarte clar în această privință), el nu poate fi definit ca o conștiință sau un sine, ci cu o stare de aruncare (*Geworfenheit*) în lume, de a fi în lume. În mod esențial, pentru Heidegger, omul este în lume, dincolo de structurile dialectice

11 Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p.39.

subiect-obiect, dincolo de tradiție și de alte sisteme de gândire care nu fac altceva decât să ascundă, să acopere.

Facticitatea devine, în acest mod, acel a fi cotidian al omului, iar acesta ar putea fi un punct inițial în abordarea noțiunii de Dasein. Hermeneutica facticității se va referi, deci, la starea omului de a exista în prezent, în imediat, în ceea ce Heidegger numește Umwelt, lumea înconjurătoare imediată. Heidegger își reia expunerea cu privire la teoria adevărului pe care o formulase încă din Hermeneutica facticității, pentru a stabili cadrul în care va trata întrebarea privitoare la tehnologie. Inițial, tehnologia este acceptată ca instrumentalitate, în măsura în care Heidegger distinge între corectitudinea acestei definiții și un eventual adevăr care urmează a fi descoperit. Tehnica devine, apoi, un mod al adevărului (*aletheia*), mai mult decât un mijloc de producție. Deși aceasta pare să fi fost o consecință a dezvoltării științelor pozitive, la vremea la care Heidegger scria acest articol se cunoștea că tehnologia, la rândul său, fusese și era în mare măsură în continuare responsabilă de această dezvoltare fără precedent. Remarcă autorul: „fizica modernă, cu caracterul ei experimental, depinde de echipamentele tehnice și de progresul construirii aparatelor”.¹² Cu toate acestea, răspunsul care leagă în acest mod științele pozitive de tehnologie, printr-o reciprocitate de altfel indubitabilă, nu este satisfăcător; el nu constituie un răspuns la întrebarea despre natura tehnicii moderne.

Tehnica modernă ca adevăr, ca stare de ne-ascundere, este, după Heidegger, o cerere de energie adresată naturii. Tehnica nu este produce-re simplă, ci pretenție asupra energiei de care pământul (un cuvânt care apare des în scrierile târzii ale lui Heidegger) dispune. Această energie urmează a fi transportată și înmagazinată, ceea ce transformă noțiunile pe care le cunoaștem: prin tehnică, adevărul pământului este cel de a fi un bazin carbonifer, al câmpului, de a fi producător de alimente, al subsolului, de a ceda minereu etc.; cu alte cuvinte, este vorba despre o supunere a naturii care este făcută să ne livreze energia sa. De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic se întreabă Heidegger. Iată întrebarea. Pesemne că nu este o întrebare de rând. „De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?”¹³

12 Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Humanitas, 2003, p.98.

13 *Ibidem*, p.134.

Bibliografie selectivă

- ✦ Biemel, Walter, *Heidegger*, București, Editura Humanitas, 1996.
- ✦ Haar, M., *Heidegger și esența omului*, București, Editura Humanitas, 2003.
- ✦ Heidegger, M., *Ființă și timp*, București, Editura Humanitas, 2003.
- ✦ Heidegger, M., *Originea operei de artă*, București, Editura Humanitas, 1995.
- ✦ Husserl, E., *Idei privitoare la o fenomenologie pură*, București, Editura Humanitas, 1998.
- ✦ Husserl, E., *Meditații carteziene*, București, Editura Humanitas, 1994.
- ✦ Levinas, E., *Altfel decât a fi sau dincolo de esență*, București, Editura Humanitas, 2006.
- ✦ Mill, J.St., *Despre libertate*, București, Editura Humanitas, 2005.
- ✦ Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- ✦ Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- ✦ Rotaru, Ioan-Gheorghe, *Om-Demnitate-Libertate. Adoptarea pentru prima dată pe pământ românesc, în Principatul Transilvaniei, a Principiului Libertății Religioase și evoluția acestuia într-un timp relativ scurt de 25 de ani (1568-1543)*, Cluj-Napoca, Editura Risoprint, 2019.