

CUM STĂM ÎN SPAȚIU ?

Lector arh. Florian STANCIU, UAUIM

Îndrumător științific: prof. dr. arh. Mircea OCHINCIUC



Cum-ul aferent întrebării noastre „Cum stăm în spațiu” este, în primă instanță, modalitatea unui fel de a fi în spațiu. S-ar părea, deci, că ea lasă, oarecum în spate, învăluită, întrebarea care, prin chiar felul modalității de a fi, se cerea pusă. *Cum*-ul precipită *ce*-ul. Altfel spus, a întreba cum stăm în spațiu presupune sau deschide întrebarea privitoare la esența a ceva: a pune la lucru „*ce*-ul” aceluia ceva este, în ultima instanță, a afla esența aceluia ceva, a-l transforma într-un dat față de care acel ceva, noi înșine, este într-un fel „în”, o modalitate de a fi, un „cum”.

Dar a te întreba „cum stăm în spațiu?” nu este o întrebare cotidiană; noi, probabil, nu ne întrebăm niciodată în acest fel despre situarea noastră mundană sau, radical spus, doar în situații de așa zisă decuplare de realitate, în tematizarea ei, care rămâne de descifrat, această interogație există. Ea rămâne inexistentă chiar și pentru cei care, în principiu, au ca pasiune a lor configurarea spațiului în fel și chip. Și sensul acestei aparente carențe rămâne, pentru moment, obscur.

Însă, trebuie remarcat în continuare, o abia vizibilă dispunere opozabilă în interiorul întrebării: a noastră (a mea) și a spațiului „în care stăm”, în care, cu un deja dobândit (dat apriori) fler a spațialității, suntem incluși. Spațiul devine incluzătorul sau, mai puțin barbar, conținătorul nostru. Empiric spus, noi putem avea o primă intuiție, mai înaltă, afirmând includerea noastră în ceva care este dat reprezentării, în faptul de a fi conținuți în altceva, respectiv în spațiu. Faptul că ființa lui se retrage de fiecare dată interogației noastre, rămânând nedezvăluită și punând, de fiecare dată, în fața înțelegerii, ceea ce ar constitui spațiul, dar fără să-i surprindă esența („esența” spațiului nu ține de spațiu) rămâne pentru moment să sugerăm improvizația unui răspuns, născut totuși din chiar poziția și pretenția unui raport și anume acela că noi nu putem defini ceea ce ne conține, ceea ce opozabil vorbind, incluzându-ne și sustrăgându-se în acest fel într-un nicăieri și în persistență, nu poate sta în fața noastră ca prezentă, ca fiind re-prezentată. Altfel spus, instrumentele definirii, în acest fel, par a fi mai degrabă cele posibile descrierii prudente a ceea ce, în spațiul credinței, a înaltului, este de nedescris.¹

Faptul că noi putem afirma includerea în ceva înseamnă, în același timp, și alteritatea noastră față de acel ceva, situația noastră de ființări simple prezente, „sedentare” (incluzând aici toate ființările altele decât noi) în spațiu, spațiu la rândul-i, la fel de simplu prezent. Din perspectiva nemișcării, imobilismului, se poate imagina ființa constitutivă a subiectului, ca acel subiect cunoscător *în fața* lumii de cunoscut.

Spuneam mai sus că „de ce-ul?” se naște în temeiul *transcenderii deja* (dacă nu este un pleonasm) a ceea ce tocmai se interoghează, a ființărilor ca ființări. Depășirea se face în temeiul uimirii ce survine în irumperea Nimicului propriei ființei angoasei ca existențial al *Dasein*-ului². Depășirea ca transcendere este metafizica însăși, considerată ca natură a omului.³

Deslușirea problematicii transcendenței și semnificației ei este importantă pentru studiul nostru și nu este un oarecare ocol: transcenderea *lunii* este o posibilitate a *Dasein*-ului, este constituția de ființă a lui. Pentru moment, trebuie spus, că transcenderea este posibilă numai în măsura în care și pentru care *Dasein*-ul este unitatea extatică a temporalității. Doar pentru că în acest fel *Dasein*-ul se află în lume ca o constituție fundamentală a sa (*faptul-de-a-fi-în-lume*, a sălășlui *în* lume) doar pentru că el, pe această cale, este *loc de deschidere*, *Dasein*-ul (de fiecare dată noi înșine) poate deschide spre *spațialitatea* lui.

Dar ce este transcendența? Ce înseamnă a transcende? A *transcende* înseamnă a trece *dincolo*, a depăși, iar *transcendența* înseamnă, în consecință, *depășire*. *Transcendentul* indică un *dincolo* „în direcția căruia se împlinesc depășirea și care o face, ca atare, necesară”⁴. Acest „dincolo” este, în măsura în care este opus unui aici ce se identifică ca *aici*, ca fiind de depășit. Un al treilea element al ecuației este cel ce ocupă rolul intermediarului și anume, agentul transcenderii ca element ce împlinesc depășirea.

Acel ceva care este de depășit și care se definește ca „ceea ce rămâne” este *imanentul*. *Transcendentul* se definește prin două situații de opozabil: transcendentul ca opus imanentului și transcendentul ca opus contingentului.

În prima situație, transcendentul depășește imanentul, adică ceea ce rămâne de fiecare dată în subiect, într-un înlăuntrul, în conștiință, ca dat imuabil. O condiție a transcenderii este claritatea și duritatea de identitate a ceea ce este de depășit. Transcendentul este în afara conștiinței și astfel conștiința este concepută „ca hotar și ca zid și ceea ce se află situat în afara acestui zid înseamnă că a pășit dincolo de el, că l-a depășit”. Fiind astfel gândit ca un radical în afara conștiinței, transcendentul identifică subiectul ca o „capsulă”, ca „încapsulat”, iar pereții acestui interior ca hotar între exterior și interior. Pereții, hotarul, trebuie depășiți prin transcendere „printr-o dez-mărginire” a ceea ce, până atunci, a fost „mărginit”⁵. Și mai departe, Heidegger numește acest concept al transcendenței construit pe imaginea conștiinței-capsulă concept „de ordinul teoriei cunoașterii” și precizează că, dacă acest sens al transcendenței se va dovedi nejustificat, odată cu el, va trebui să cadă întreaga teorie tradițională a cunoașterii⁶.

În a doua situație transcendentul se determină în opoziție cu contingentul ca ceea ce este depășit. Contingentul este definit ca ceea ce ne atinge în mod direct, în același plan cu noi, ca ceea ce, de cele mai multe ori, este condiționat și retras în ne semnificativ. Transcendentul fiind într-un dincolo de neatins califică ceea ce este depășit ca ființare condiționată și perisabilă și, pe sine, ca necondiționat și inaccesibil; fiind vorba de necondiționat, inaccesibil și absolut, și de o relație de tip creatură și creator, Heidegger numește acest al doilea tip de transcendență *conceptul teologic de transcendență*.⁷

Faptul că cele două tipuri de transcendențe apar împletite ține de felul de a fi al metafizicii occidentale, spune Heidegger: metafizica, în măsura în care este o depășire, este o onto-teologie tocmai pentru că, pe de o parte, gândește ființarea ca ființare, ca întregul ființării în general și, pe de altă parte, în sensul ființării supreme, divine. „Metafizica este în sine — și anume tocmai pentru că aduce ființarea ca ființare la nivelul reprezentării — în dubla ei direcție și totodată unitar, adevărul ființării în ipostaza ei generală și, deopotrivă, supremă. Ea este, potrivit esenței ei, ontologie în sens restrâns, dar și teologie.”⁸

Transcendența, în viziunea lui Heidegger, nu este o depășire a unui hotar ce ar aparține subiectului și care îl separă de sfera exterioară și nu este o „relație cognitivă” a unui subiect cu un obiect ca o calitate suplimentară a subiectivității sale.

Ea (transcendența) se poate desluși în patru moduri :

- Transcendența este o constituție de ființă a subiectivității unui subiect, a *Dasein*-ului. Ești subiect în măsura în care transcenzi, subiectul nu ar fi subiect dacă nu ar transcende. *Dasein*-ul, cum spuneam mai sus, se poate raporta la ființare doar pentru că *Dasein*-ul este de fiecare dată transcendență.
- Ceea ce se depășește este ființarea și nu marginea carcasei subiectului și, numai în măsura în care *Dasein*-ul este transcendență, ființarea devine *manifestă* pentru „subiect”. „Pentru că depășirea survine odată cu *Dasein*-ul și pentru că astfel ființarea care nu este *Dasein*-ul este depășită, ajunge ca ființarea să se manifeste în ea însăși.⁹ Astfel, ceea ce se depășește nu este o margine, o cezură a subiectului, ci ființarea însăși în care *Dasein*-ul se află în facticitatea sa. *Dasein*-ul este ontologic aruncat în lume și el, ca rest de împlinit și în grija ce-l pune de fiecare dată în fața lui însuși, transcende lumea.
- De aceea, acel ceva, către care se îndreaptă transcendența, nu este un obiect și nicio ființare anume, ci „acel ceva pe care îl numim *lume* “. (s.m. FS)
- Transcendența face parte din ființa *Dasein*-ului, este o constituție de ființă a lui. Fenomenul fundamental

al transcendenței propriu *Dasein*-ului este expresia: *faptul-de-a-fi-în-lume*.

Fenomenul transcendenței ca depășire a ființării, ca ființare, trebuie de fiecare dată nuanțat. Pericolul principal, și aproape de neocolit, este acela, că, neantrenați fiind, riscăm să descriem felul de a fi al *Dasein*-ului născut din perspectivă fenomenologică cu limbajul tradițional al metafizicii, ca instituiți de opazabile, ca reprezentare. Acest *fapt-de-a-fi-în-lume*, acest fapt de a fi în mijlocul a ...nu înseamnă a fi lângă, printre, și nici orientate către, ca raportare la. Aflarea în mijloc ține de transcendență. „Ceea-ce-trece-dincolo și, astfel, se înalță deschizându-se trebuie, ca atare, să se sîtueze în ființare. *Dasein*-ul, ca *Dasein* situat, este *cotropit* de ființare, astfel încât, aparținând ființării, el este într-o totală *pătruns afectiv* de către ea. (...) Ființarea cotropește *Dasein*-ul și prin această *cotropire* ce ține de transcendență, *Dasein*-ul a dobândit teren ferm în ființare, a obținut un „temei”.¹⁰

Faptul-de-a-fi-în-lume este constituția de ființă a *Dasein*-ului. „Esența” *Dasein*-ului este *existența sa*¹¹. Cu alte cuvinte, esența este pe măsură ce *Dasein*-ul există. „Esența” *Dasein*-ului survine în existența autentică ce se constituie ca stare de hotărâre anticipatoare, ca deținătoare a integralității originare a *Dasein*-ului și a persistenței originare a sinelui său¹². Starea de hotărâre anticipatoare este *ființa într-o* puțință-de-a-fi cea mai proprie, ca puțință-de-a-fi privilegiată. Astfel zicând, *Dasein*-ul are puțința de a veni către sine și în acest fapt-de-a-se-face-pe-sine-să-vină-către-sine poate suporta această posibilitate. „Faptul de-a-face-să-vină către sine prin această posibilitate privilegiată și de a o suporta ca o atare posibilitate, este fenomenul originar pe care îl numim *viitor*.” Și mai departe: „Numai în măsura în care *Dasein*-ul în genere este ca „eu-sunt- ceea-ce-am-fost” el poate veni din viitor către sine însuși în așa fel încât să revină în urmă. Orientat în chip autentic către viitor, *Dasein*-ul este în chip autentic *ceea ce el a fost în chip esențial*”¹³. Astfel spus, noi nu putem avea un trecut esențial, care să fie gândit ca esențial, decât în măsura în care noi nu suntem orientați către viitor: „Trecutul esențial provine, se poate spune, din viitor”¹⁴.

Dar fiindcă starea de hotărâre anticipatoare ce are în felul ei de a fi proiectul, ca stare de aruncare, deschide locul de deschidere și, acționând, prin privirea ambientală, se preocupă de ființările-la-îndemână aflate în lumea ambiantă, atunci faptul-de-a-face-să-fie-întâlnit prin acțiune *ceea ce este prezent* în lumea ambiantă se poate face doar printr-o *prezentizare* a acestei ființări. Starea de hotărâre este numai în măsura în care prezentul în care ea acționează este în sensul de prezentizare.

Mai transparent: „Trecutul esențial ia naștere din viitor în așa fel încât viitorul care a fost în chip esențial (sau, mai bine zis, care face ca ceva să fi fost în chip esențial) eliberează în sine prezentul. Acest fenomen unitar — viitorul care face să fi fost în chip esențial și care prezentează — îl numim *temporalitate*”¹⁵

Temporalitatea este posibilitatea *Dasein*-ului de a fi întreg. *Temporalitatea se dezvoltă ca fiind sensul griji autentice*.

Grija este ființa într-o moarte. Grija este actul sintetic de înțelegere a *Dasein*-ului. Grija se naște pe temeiul înfruntării angoasei. Integralitatea ființei *Dasein*-ului, ca grijă autentică tradusă în termeni compusi, înseamnă: faptul-de-a-fi-înaintea-lui-însuși-sălășluind-deja-în(tr-o lume) ca fapt-de-a-fi-în-preajma (ființării întâlnite intramundan).

Această unitate a structurii griji este străbătută dintr-un capăt în altul de temporalitate: „Faptul-de-a-fi-înain-

tea-lui-însuși se întemeiază în viitor. Faptul-de-a-sălășlui-deja-în...face cunoscut prin sine trecutul esențial. Faptul-de-a-fi-în-preajmă...devine posibil prin prezentizare”¹⁶. Timpul este de fiecare dată prezent în structura de ființă a *Dasein*-ului: grija, ființa întru-moarte, starea de hotărâre, angoasa și căderea, starea de deschidere, sunt străbătute de temporalitate. Timpul stă la pândă în pliul fiecărei staze a *Dasein*-ului determinându-l. „...pentru *Dasein*, «a fi» este totuna cu *a fi în timp și a fi timp și că sensul lui «a fi» nu poate fi căutat decât în orizontul temporalității”*.

Dat fiind că *Dasein*-ul este în angrenajul lui „înaintea-lui-însuși”, lui „deja-în” și lui „în-preajma” el este în afara lui, el nu este în el însuși ca fixat. *Dasein*-ul este orientat și de fiecare dată răpit de timp. El este cotropit de timp.

Angrenajul „către sine” (viitorul), „în urma-la” (ca fenomen al trecutului esențial), „în-preajma” (ca prezentizare, ca marcă fenomenală a prezentului), indică manifest marca temporalității ca *ekstatikon*. *Temporalitatea este „în afara sa” originar, în sine și pentru sine însuși*. Viitorul, trecutul esențial și prezentul se numesc *extaze* ale temporalității și esența temporalizării este temporalizarea în unitatea *extazelor*.¹⁷ El este timpul originar: ființa *Dasein*-ului este timpul originar. În acest timp originar, viitorul este de fiecare dată *direcția înspre*, către temporalitatea orientată către viitor și, ieșind din ceea ce a fost ea, poate trăi prezentul, poate avea prezent. *Fenomenul primordial al temporalității originare și autentice este viitorul*. Tocmai pentru că *Dasein*-ul, în autenticitatea sa, nu se eschivează în fața caracterului de nedepășit al morții și devine liber pentru propria moarte, el poate alege în mod autentic între posibilitățile factice „care se află dincoace de posibilitatea de nedepășit”. Viitorul făcut astfel accesibil prin pre-mergerea întru moarte ca act a integralității puținței de a fi a *Dasein*-ului este viitorul finit. „Viitorul autentic, cel care temporalizează primordial *acea* temporalitate care constituie sensul stării de hotărâre anticipatoare, se dezvăluie el însuși *ca finit*”¹⁸.

Descrierea grijii ca existențial în orizontul temporalității deschide astfel regândirea întregului teren fenomenal al *Dasein*-ului: faptul-de-a-fi-în-lume, sălășluirea-în, starea de deschidere, cotidianitatea etc. Ele își dezvăluie sursa intimă a ființei lor în temporalitate.

Temporalitatea spațialității *Dasein*-ului. Cum stăm în spațiu?

Dasein-ul se determină pe sine în măsura în care se des-coperă în deschisul său; el, în calitate de ființare privilegiată, este un *aici* (das Da) ce deschide ceva precum lumea, laolaltă cu ceilalți, împărțând lumea. Fap-ul-de-a-fi-în lume, ca termen compus, înseamnă în primă instanță și cel mai adesea *faptul-de-a-sălășlui-în*. Cum spunem *faptul-de-a-sălășlui-în*...lume nu este „*faptul-de-a-fi-conținut-în*”, această conținere „în” fiind felul de a fi a unei ființări simple prezente conținută în altă ființare simplu prezentă așa precum apa „în” pahar, haina „în” dulap; în acest caz noi vorbim de o determinare ontologică categorială.

Faptul-de-a-sălășlui-în este o constituție de ființă a omului (a *Dasein*-ului) și se definește ca un existențial în măsura în care „esența” *Dasein*-ului este existența sa. Faptul-de-a-sălășlui-în definit astfel privativ nu este inclus spațial și nici conținut în altceva.¹⁹

Faptul-de-a-fi-în-preajma lumii este contopirea *Dasein*-ului cu lumea și este un existențial fundat în faptul-de-a-sălășlui-în.

Temeiul spațialității noastre, a *Dasein*-ului, este chiar acest *fapt-de-a-sălășlui-în*. În acest "în" *Dasein*-ul, noi înșine, suntem prinși în îndeletnicirea dată de preocuparea noastră și aceasta, la rândul ei, într-un fel îndepărtat, de grijă. Spațialitatea sălășluirii se definește prin două determinări ale *Dasein*-ului : *dez-depărtarea* și *orientarea*.

Dez-depărtarea fiind un existențial al *Dasein*-ului înseamnă a aduce în apropiere; dez-depărtarea face să dispară departele, depărtarea de ceva: dez-depărtarea des-coperă depărtarea. „Numai în măsura în care ființarea în general i se des-coperă *Dasein*-ului în depărtarea ei, numai atunci devin accesibile, ...”departări” și distanțe în raport cu altceva. Două puncte nu sunt departe unul de altul, așa cum nu sunt două lucruri, deoarece nici-una dintre aceste două ființări nu poate, potrivit felului de a fi, să dez-depărteze.”²⁰

Dasein-ul este un dez-depărtător, el, prin ființa lui, aduce-în-apropiere tocmai fiind, în prima instanță și cel mai adesea, prins în preocuparea lui ca procurare a ceva, ținere a ceva, aflare a ceva la îndemână. *Dasein*-ul este un strângător, este *aducere-în-apropiere*.

Călătoriile, colonizările, viteza, viteza cea mai mare, radio-ul și televiziunea mai ieri, internetul etc., sunt forme ale abolirii depărtărilor. *Dasein*-ul dez-depărtează „lumea”²¹.

Dez-depărtarea nu măsoară distanțe iar când este vorba de a evalua distanțe, o știm cu toții, o facem în termeni *Dasein*-ului, și a dez-depărtării sale: „acolo”, „aici”, „doi pași”, „aruncătură de băț” etc. Mai mult, aceste „indicii” de proximitate indică felul nostru de fi prinși într-o preocupare înspre care ne îndreptăm. Noi măsurăm depărtările prin privirea-ambientală, drumurile curente zilnice au de fiecare dată lungimi diferite. „Aducerea-în-apropiere și dez-depărtarea aparțin de fiecare dată unei ființe preocupate de ceea-ce-a-fost-adus-în-apropiere și dez-depărtat.”²²

Tocmai când ne orientăm după depărtări înțelese ca distanțe măsurate spațialitatea originară a faptului-de-a-sălășlui-în ne rămâne ascunsă. Cel mai aproape măsurat nu înseamnă și cel mai aproape în sensul atingerii, aducerii aceluia ceva în raza privirii. (ex. cu ochelarii de pe nas și ființa iubită, proximitatea) . Apropiat înseamnă, din perspectiva *Dasein*-ului, a fi în orizontul ființării-la-îndemână accesibilă privirii ambientale, înseamnă aducerea în apropierea preocupării a faptului de a fi în lume. „Ca fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul se menține în chip esențial într-o dez-depărtare. Această dez-depărtare — depărtarea dintre ceea-ce-este-la-îndemână și *Dasein*-ul însuși — *Dasein*-ul nu poate niciodată s-o parcurgă”²³. Cu alte cuvinte, distanțele din lumea ambiantă nu sunt aceleași cu cele din lumea fizicii sau acelea relevante în spațiul tematizat. *Dasein*-ul este esențial în dez-depărtare, adică spațial. Privirea noastră este dez-depărtătoare, cotropim ființarea întâlnită în preocuparea noastră, noi des-coperim spațiul pe măsura privirii noastre ambientale.

În felul preocupării *Dasein*-ului el își rânduieste-un-spațiu. Din această rânduire face parte des-coperirea prin orientarea de sine către un lucru, *regiunea de ustensile*. Regiunea înseamnă un „unde” ca apartenență a unei ustensile la locul său propriu, aflat la îndemână. Căutarea, punerea la loc, întrebuițarea lui, schimbarea locului, renunțarea, înseamnă des-coperirea acelei regiuni. Regiunea la nivel faptic se determină ca menire funcțională și aceasta este înțeleasă la rândul ei prin orizontul unei lumi care a fost deschisă. Des-coperirea regiunii „se întemeiază într-o expectativă care păstrează în minte extatic (*viitor, trecutul esențial, prezentizare SF*) un posibil «acolo» și «aici»”²⁴. Felul în care *Dasein*-ul își rânduieste spațiul este o *aducere-în-apropiere* (dez-

departare) a ființării-la-îndemână și a ființării-simplu-prezente. Regiunea este locul memoriei. Aducerea-în-apropiere este întemeiată printr-o prezentizare care face parte din unitatea extatică a temporalității. Pentru că *Dasein*-ul, ca temporalitate, se mișcă în orizontul extazelor, (este răpit de ele) „el poate să ia cu sine factic și constant, un spațiu pe care și l-a rânduit”²⁵.

Numai pe temeiul temporalității alcătuite din orizonturi ale extazelor este posibilă irumperea Dasein-ului în spațiu. Lumea nu este prezentă în spațiu ci, dimpotrivă, spațiul nu poate fi des-coperit decât în interiorul lumii. Spațiul este în lume.

Note

1 Fără să rezistăm ispitei și, mai ales, fără să-l putem prea bine justifica, iată binecunoscutul cap. III, Cartea întâia -“Tu pe toate le umpli”- Sf. Augustin: “...Nu simți oare nevoia să fii conținut de ceva, Tu, Care le conții pe toate, fiindcă pe cele pe care le umpli, Tu le umpli conținându-le? Căci nu vasele care sunt pline de Tine Te fac neschimbător; deoarece ele, chiar dacă s-ar sfărâma, Tu tot nu Te-ai revărsa, iar când Tu vei revarsa peste noi, Tu nu vei rămâne la pământ, ci ne vei ridica și pe noi, și nici Tu nu Te vei împrăști, ci ne vei aduna. Dar Tu, Cel Care le umpli pe toate, le umpli cu totalitatea Ta? Ori poate că întregul nu Te poate cuprinde în întregime și atunci el cuprinde numai o parte din Tine? Și poate cuprinde în același timp aceeași parte din Tine, ori fiecare parte conține numai câte ceva din Tine, și anume, părțile mai mari pe cele mai mari, și părțile mai mici pe cele mai mici? Așadar, există vreo parte a Ta mai mare și alta mai mică, sau Tu ești totul în toate părțile și nici un lucru nu Te poate cuprinde în întregime?”. (Sf. Augustin, Confesiuni, Ed. Humanitas 2007, pag.87).

Ar trebui totuși remarcat că, pe lângă extraordinara sugestie de spațialitate pe care raportul de nestabilitate între cel ce include față de ceea ce include, între conținător și cel conținut o sugerează, timpul este cel ce spațializează, temporalizându-l, tot ceea ce ține de includere etc. se definește în termeni temporali.

2 Vezi cap. „Lucrurile din jurul nostru”

3 Analiza transendenței este aceea pe care o face Heidegger în studiul „Despre esența temeiului” 1928 (în *Repere pe drumul gândirii*, ed. Politică, 1988) dar și în *Ființă și timp* în cap. 4, prgf. 69, pag.464. De același autor vezi și *Ce este metafizica?* și *“Intr...”* dar și analiza metafizicii occidentale în *Metafizica lui Nietzsche*, cap. Supraomul, pag.67.

4 Vezi introducerea lui G. Liiceanu pag. 55 op.cit în *Repere pe drumul gândirii*, ed. Politică, 1988

5 Idem pag.56

6 Idem pag.56. Din acest perimetru se naște seria opozabilelor cu care suntem deja familiarizați și pe care le folosim oarecum automat: subiect-obiect, materie-forma, formă-fond, ...în sfârșit, funcțiune-formă,...

7 Idem pag.56

8 M. Heidegger-Introducere la “Ce este metafizica?” pag.361 in *Repere pe drumul gândirii*, ed. Politică, 1988

9 Op. cit. G. Liiceanu pag.57. Vezi și *Ce este metafizica?* și referatul nostru *Lucrurile din jurul nostru*.

10 M. Heidegger, Despre esența temeiului, pag.112., în *Repere pe...*

11 „Esenta Dasein-ului rezidă în existența sa”, vezi FsiT pag.42

12 Vezi M. Heidegger, *Ființă și timp*, pag.427

13 Vezi op.cit pag. 430

14 Idem pag. 431

15 Idem pag. 431

16 Idem pag. 433. Aici mai trebuie spus: tot ceea ce este definit în termenii temporalității ca „înainte”, „deja” nu pot fi concepuți pornind de la înțelegerea obișnuită a timpului. Dacă grija ar fi ceva care este în același timp „mai devreme” și „mai târziu”, care „încă nu” este și „nu mai” este, „în acest caz grija ar fi concepută ca ființare care pur și simplu survine și

- decurge „în timp”. Și atunci *ființa* unei ființări având caracterul *Dasein*-ului ar deveni o *simplică-prezență*.” Vezi pag. 433.
- 17 Vezi op. cit. pag.435
- 18 Dăm aici un paragraf, credem, lămuritor: „Analiza de până acum a temporalității originare o putem rezuma în următoarele teze: timpul este originar ca temporalitate a temporalității, a temporalității care face posibilă constituirea structurii grijii. Temporalitatea este prin esență ei extatică. Temporalitatea se temporalizează originar pornind de la viitor. Timpul originar este finit.” FsiT pag. 437
- 19 Vezi FsiT pag.73. în (in) provine de la *innan-* „a locui”, habitare a-și avea sălășul; *an* înseamnă: sunt obișnuit cu, im. Vezi și sensul lui In-Sein ca sălășluire-în cu sens de locuire în preajma a ceva familiar.
- 20 FsiT-pag.144
- 21 Desigur aici apar și maladiile dez-depărtărilor agresive: pierderea proximității lumii, adică, fiind vorba de o depărtare care se abolește instantaneu etc. ființările își pierd treptat departele și aproapele, fiind într-un nicăieri al uniformității. Aducerea aproape ca distanță minimă nu înseamnă proximitate. Despre acest subiect vezi M. Heidegger, *La chose* în *Essais et conferences*, pag.195, Gallimard, 1990
- 22 Op.cit. pag. 145
- 23 Op.cit. pag. 148
- 24 Op.cit.pag. 489
- 25 Op. cit. 489

Bibliografie

- ARENDR, Hannah, HEIDEGGER, Martin, *Scrisori 1925-1975*, Ed. Humanitas, 2007
- AUGUSTIN, *Confesiuni*, Ed. Humanitas, 2007
- BIEMEL, Walter, *Heidegger*, Ed. Humanitas, 1996
- HEIDEGGER, Martin, *Ființă și timp*, Ed. Humanitas, 2003
- HEIDEGGER, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, 1998
- HEIDEGGER, Martin, *Despre miza gândirii*, Ed. Humanitas, 2007
- HEIDEGGER, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Ed. Humanitas, 2007
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conferences*, Ed. Gallimard, 1991
- HEIDEGGER, Martin, BLOCHMANN, Elisabeth, *Corespondență 1918-1969*, Ed. Humanitas, 2006