THE TIME. PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS, THEOLOGICAL REFLECTION AND LITURGICAL EXPERIENCE PART ONE

Gherasim SOCA,
PhD Candidate, „Alexandru Ioan Cuza" University of Iași,

Abstract: This communicate signs up on the line of an interdisciplinary approach, which is to be taken as an demarche within the realm of theological liturgy and of philosophical thinking concerning the subject of time itself. The research seeks the critical approach of philosophical thinking concerning time as a class, which appertains existence itself, by also taking into consideration the reference of many authors, such as Martin Heidegger – alongside his notable work Sein und Zeit (Being and Time), in which it is originally approached the subject of phenomenology –, Henri Bergson, etc., capitalizing, all together, the recent researches regarding the idea of time and the experience of time.
We will later approach the idea of how time is seen by the orthodox theology, especially from Father Dumitru Stăniloae position in his theological studies focused on the liturgical time, also by the most important spiritual figures that belonged in the contemporary orthodoxy. For theology and for liturgical experience, time cannot be seen self-depended from eternity. Eternity itself allows the existence of time, by also giving it value and meaning. Only the eschatological perception offers value to the ordinary time. From the liturgical and philosophical points of view, the relationship between time and eternity, and the possible meeting between them, it is what we wish to put forward via this communicate. Inside of liturgical experience, God conveys the soul-destroying time into a linear one, which is an eschatological destination. Moreover, this destination is present, updated and foretasted in the relationship with God, through particular praying but also through liturgical prayer. This is the concrete quote from Saint Maximus the Confessor, which states that everything that is created is catechized after the Cross. Even time itself is traversed by the Cross because through it we ascend to "a new paradise and new land", but, simultaneously, that reality already exists within God Himself, like a crack from above and within the eternal life.

Keywords: death, eternity, liturgical time, philosophy, time.

Viaţa omului se desfăşoară în timp şi este într-o continuă schimbare, aşa cum este şi timpul. Care este sensul şi scopul acestei mişcări? Acest lucru a preocupat cugetarea umană dintru început. Căci ce este timpul? „Dacă nu-mi pune nimeni această întrebare, atunci ştiu ce este timpul. Dar dacă aş vrea să-l lămuresc pe cel care întreabă, nu mai ştiu"[1].

Pentru lucrarea de faţă ne vom limita la reflecţia filosofică şi teologică modernă şi la modul cum este trăit timpul în spaţiul liturgic. De ce ne interesează cugetarea filosofică asupra timpului? Pe de o parte pentru că ea se înscrie într-un şir lung care i-a îmbogăţit treptat conţinutul, dezvăluind strădania omului de a se raporta cât mai folositor la viaţă; pe de altă parte pentru că filosofia influenţează, într-un mod adiacent

[1] Sfântul Augustin, *Confesiuni* (Bucureşti: Humanitas, 2018), XI, 14.

teologiei, raportarea omului la viaţă[2]. Ceea ce urmărim prin acest demers este observarea unor posibile punţi de convergenţă între teologie, şi implicit experienţa liturgică, şi filozofie[3]. Cu alte cuvinte, poate omul trăi în două timpuri deodată, cel liturgic şi cel cotidian?

O incursiune în Grecia antică[4]

Pentru început, este indispensabil a face o scurtă incursiune în gândirea greacă antică, izvorul de inspiraţie pentru filosofia modernă occidentală, cel puţin. Pentru greci, timpul era de neînchipuit fără raportarea sa la eternitate, înţeleasă ca o durată continuă, fără sfârşit, activitatea veşnică a zeilor nemuritori[5]. Prezentul sau clipa erau gândite drept imagine a eternităţii. Pe de altă parte, timpul, ordonează cosmosul, este însăşi mişcarea sferei cereşti şi scurgere sau schimbare a vremii în care se revelează ştiinţa ascunsă a lucrurilor[6].

Platon este primul care sintetizează într-un sistem filosofic propriu gândirea celor dinaintea sa. Realitatea trebuie căutată numai în ceea ce este neschimbător şi veşnic. Timpul este „o copie veşnică" (Εἰκών αἰώνιος)[7] a eternităţii statornice, care trece astfel drept model. Departe de a fi un aspect negativ al lumii materiale sau un principiu al degradării, timpul ordonează lumea după modelul ei veşnic şi imaterial, materia şi timpul fiind o desfăşurare a eternului divin şi o expresie a bunătăţii acestuia. Marea diferenţă dintre cele două realităţi este mişcarea (timpul) şi nemişcarea (eternitatea). Eternitatea este „statornică în unitatea sa"[8]. Aşadar, pentru Platon, rolul esenţial al timpului este de a fi o imagine şi, deci, de a face universul o imitaţie a naturii desăvârşite care se găseşte în eternitate[9], şi a-l conduce către acea desăvârşire.

Pentru Aristotel, timpul este neîntrerupt, dar are o cauză primă în afara universului (Primul Motor) care îi conferă o mişcare circulară, adică veşnică[10]. El

[2] „Atitudinea față de timp reflectă atitudinea față de sensul vieți." - John A. Melloh, "Theology of Liturgical Time," în *The New dictionary of sacramental worship*, ed. Peter E. Fink (Minnesota: The Liturgical Press, 1990), 734.

[3] Pentru o aprofundare a temei, recomandăm câteva lucrări în acest sens: James Barr, *Biblical words for time*, 2nd ed., Studies in Biblical Theology (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1969); William Lane Craig, *Time and Eternity: Exploring God's Relationship to Time* (Crossway Books, 2001); Gregory E. Ganssle and Paul Helm, *God & time. Four views* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2001); Brian Leftow, *Time and eternity* (London: Cornell University Press, 1991); Alan G. Padgett, *God, eternity, and the nature of time* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000); Nelson Pike, *God and timelessness* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2002).

[4] Despre valoarea noțiunii de timp în filosofie, știință și în teologia patristică răsăriteană v. Gheorghe Anghelescu, *Timp și dincolo de timp. Considerații din antropologia patristică clasică răsăriteană* (București: Universității București, 1997), 162 sq., mai ales cap. 6.2, ca o sinteză.

[5] În Grecia antică presocratică, conceptul de eternitate are un conținut pe de o parte cosmologic, pe de alta ontologic. *Cfr*. Veronica Anton, *Timp și eternitate în filosofia greacă și în gândirea patristică* (Iași: Doxologia, 2018), 28–32.

[6] Ibid., 32–35.

[7] Platon, *Timaios*, Opere VII, trad.: Cătălin Partenie (București: Editura Științifică, 1993), 37d, p. 150; Grecii antici folosesc în special termenii αιών, άίδιος, αιεί pentru a se referi la eternitate, și χρόνος pentru a se referi la timp. Pentru întreaga discuție asupra naturii timpului și a eternității, precum și a relației dintre ele, v. Anton, *Timp și eternitate…*, 26–275.

[8] Platon, *Timaios*, 37d, p. 150.

[9] John F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy* (London: Harvard University Press, 1948), 25–26.

[10] „Este necesar ca ceea-ce-este să se schimbe. Or, schimbarea se face dintr-o stare într-altă stare… există ceva care mișcă tot timpul lucrurile mișcătoare, iar primul Mișcător este, el însuși, nemișcat" - Aristotel, *Metafizica*,

vorbeşte, aşadar, de un timp infinit[11]. Mişcarea permanentă a cerului de-a lungul acestui timp infinit este expresia materială a perfecţiunii cauzei prime. Dar în acelaşi timp, infinitul nu poate fi actualizat de lucrurile sensibile[12]. În experienţa cotidiană, timpul este interpretat ca o succesiune de clipe discontinue. Înaintea oricărei clipe şi după ea ameninţă nefiinţa. Însă conştiinţa, care trăieşte în mod propriu prezentul, nu se poate împăca unei atare situaţii, căci trecutul şi viitorul contribuie deopotrivă la constituirea prezentului. De aceea, numai prezenţa conştiinţei, a ego-ului face experienţa sa şi a lumii în timp şi asigură astfel continuitatea trăită a timpului. Conştiinţa angajează la un „act de prezenţă”[13], act prin care se organizează întreaga experienţă şi existenţă în orizontul timpului.

Neoplatonismul, reprezentat în special prin Plotin, regândeşte sensul şi natura timpului printr-o constructivă critică. Pentru a răspunde la întrebarea „Cum este posibil să ne apropiem de eternitate de vreme ce existăm în timp?”, trebuie mai întâi lămurit sensul şi fiinţa timpului. Fiind o imagine a eternităţii, timpul nu poate fi cunoscut plecând de la sine însuşi, ci de la cel care îl percepe. Iar acesta este sufletul. Timpul şi lumea sensibilă există doar datorită sufletului şi în suflet[14]. Dacă timpul este mişcare, aceasta este în realitate mişcarea sufletului. Plotin nu identifică timpul cu mişcarea, căci mişcarea poate înceta, nu şi timpul. „Locul timpului este sufletul”[15]. Numai oamenii, fiinţe trăitoare în timp, pot intra în contact cu eternitatea prin gândire, datorită prezenţei tainice a Unului în noi. Teoria neoplatonică a căderii sufletelor din unitatea divină a Unului[16] a dus şi la considerarea timpului ca o cădere din eternitate, ieşirea din unitatea şi liniştea gândirii către dinamismul mişcării. Sufletul şi timpul sunt rezultatul căderii din unitatea originară şi, astfel, o diminuare a fiinţei. Modul propriu de existenţă a timpului este viitorul, deşi el îmbrăţişează şi trecutul şi prezentul. Numai viitorul îi este autentic, pentru că fiinţa temporală vrea „să dobândească mereu ceva în plus în fiinţare”[17], spre deosebire de fiinţa eternă care este prezenţă pură, nemişcare, principiu al timpului[18]. Revenirea sufletului în unitatea originară se face prin întoarcerea spre

---

trad., pref. şi note: Andrei Cornea (Bucureşti: Humanitas, [2]2007), 1012b, p. 183. „Primul motor este unic şi ca specie, şi ca număr, fiind el imobil. Iar ceea ce este pus în mişcare /de el/ se mişcă veşnic şi continuu” (1074a, p. 455). În acest prim Mişcător se stinge contradicţia dintre mişcare şi repaus.

[11] „Dar Primul motor cauzează o mişcare veşnică şi o cauzează de-a lungul unui timp infinit” (But the first mover causes a motion that is eternal and causes it during an infinite time, *cfr*. trad. R. P. Hardie, R. K. Gaye, Aristotel, “Physics,” în *The Complete Works of Aristotle*, ed. J. Barnes (Princeton: Princeton University Press, 1991), 267b.24-25; rom: Aristotel, *Fizica*, trad.: N.I. Barbu (Bucureşti: Editura Ştiinţifică, 1996), 228; Primul este „veşnic mişcător” - Aristotel, *Metafizica*, 1050b, p. 348; „Mişcarea este continuă, aşa cum este şi timpul. Iar timpul este ori acelaşi lucru /cu mişcarea/, ori o proprietate a mişcării” (1071b, p. 442).

[12] „…tratăm infinitul ca pe ceva de nestrăbătut… Iar că infinitul nu poate exista în actualizare este limpede… nu există infinit /actualizat/ în lucrurile senzoriale”. - Aristotel, *Metafizica*, 1066b, pp. 419-420.

[13] Jean-Yves Lacoste, *Timpul. O fenomenologie teologică*, trad.: Maria-Cornelia Ică, jr. (Sibiu: Deisis, 2005), 13.

[14] Callahan, *Four Views of Time…*, 135.

[15] Anton, *Timp şi eternitate…*, 235.

[16] Din cauza dorinţei de a fi stăpâni pe sine: „existând însă o natură activă şi doritoare să domnească peste sine, să-şi aparţină, şi care a ales să caute ceea ce excedează prezentul, ea s-a urnit din loc, şi /atunci/ s-a urnit şi el” - Plotin, *Despre eternitate şi timp*, Opere III, trad.: Andrei Cornea (Bucureşti: Humanitas, 2009), 262.

[17] Ibid., 263. Timpul este definit ca „viaţa sufletului aflat în mişcare de trecere de la o viaţă /individuală/ la o alta”

[18] „Ceea ce *apropie* timpul de eternitate are la bază faptul că eternitatea este principiul timpului. Eternitatea este totalitate absolută. Ceea ce *diferenţiază* eternitatea şi timpul consistă în faptul că timpul, după ce a ieşit din

sine[19], prin traversarea lumii Ideilor către fundamentul său a-temporal. Acest act de reîntoarcere la Principiu reprezintă o de-temporalizare a sufletului, astfel încât timpul devine mediul care pune în mişcarea reflecţia filosofică. În acest mediu, sufletul se află la graniţa eternului, mediind prezenţa eternului în temporal şi transfigurarea temporalului în etern. Ca trăsături distinctive ale acestei experienţe, amintim: sentimentul atemporalităţii, experienţa unirii cu Unul, pierderea sinelui în acea unire. Datorită faptului că Unul este a-temporal, unirea cu el, prin intelect (νοῦς), reprezintă o eliberare de timp. Intelectul însuşi este a-temporal, ca o pecete rămasă în urma căderii, aşa încât o parte din suflet nu e trasă niciodată în jos, ci rămâne în lumea inteligibilă. Aceasta se actualizează prin lucrarea voinţei, căci numai urmând această perspectivă noi devenim *intelect*[20]. Plotin s-a confruntat cu cele două viziuni temporale – timpul ciclic şi cel mitic. Ambele i s-au părut insuficiente pentru că nu conduc către începutul absolut, ci anulează numai câte una dintre aspectele timpului: fie *ireversibilitatea* (timpul ciclic, în care totul reîncepe), fie *succesiunea* (timpul mitic, prin artificiul reîntoarcerii compensatoare). Prin mistica sa, Plotin a combinat timpul ciclic cu cel temporal, făurind conceptul *mişcării imobile*[21], timpul a-temporal care combină timpul cu eternitatea[22]. Dar în faţa acestei realităţi, şi ca urmare a teoriei căderii sufletelor şi a materiei din Fiinţa primă, depăşirea de sine în sens neoplatonic, care implică memoria, conştiinţa şi timpul, înseamnă depăşirea acestora, sufletul neavând în faţă decât aneantizarea. Cu cât mai mult avansează şi se ridică deasupra lumii, a timpului şi chiar a virtuţilor, cu atât el este mai sigur şi mai singur[23]. Ca o anticipare a ceea ce vom spune despre viziunea creştină asupra relaţiei temporalităţii cu eternitatea, precizăm că Fericitul Augustin, în acord cu întreaga gândire patristică, arată că Dumnezeu are şi este Viaţă, nu o perfecţiune statică.[24] Iar această Viaţă înseamnă relaţie personală. Acţiunile temporale, mai ales viaţa lăuntrică a omului precum cunoaşterea şi iubirea, sunt răsfrângeri ale activităţii veşnice a lui Dumnezeu.

Ca o primă concluzie, timpul ciclic imaginat de filosofia greacă, urmare a convingerii că timpul este o stare a căderii, o existenţă diminuată, lăsa impresia păstrării

principiu, poate imita unitatea şi totalitatea eternităţii doar în succesiune, din momentul generării sale fiind numai o imagine. Ambele însă sunt viaţă" - Anton, *Timp şi eternitate…*, 242.

[19] Transcendenţa la Plotin nu înseamnă extaz, exterioritate, depăşire de sine, ci revenire regeneratoare în sine, către punctul de plecare originar şi inepuizabil. Acestei reveniri în sine i s-ar potrivi mai bine termenul de „enstază," reflecţie integrală asupra sinelui, *cfr*. Jean Trouillard, "Raison et mystique chez Plotin," *Revue des Études Augustiniennes et Patristiques* 20, 1-2 (1974): 5.

[20] Plotin consideră că unirea cu Unul nu mai este nici măcar gândire. Vezi în acest sens: Pierre Hadot, *Exerciţii spirituale şi filosofie antică*, trad.: Constantin Jinga (Arad: Sfântul Nectarie, 2015), cap: „Apofatism şi teologie negativă," pp. 277-294.

[21] Pe când la Plotin această mişcare imobilă este impersonală, la Sfântul Maxim Mărturisitorul (şi pentru întreaga gândire şi experienţă creştină), în spatele ei stă o Fiinţă Personală care asigură noutatea şi progresul nesfârşit în cunoaştere.

[22] Jean Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Boivin, 1933), 109 sq. La Plotin, persoana se pierde sau se dispersează în timp. Ea nu asimilează timpul.

[23] „Trebuie să existe o contrapondere de cealaltă parte, către binele suprem, care diminuează lucrurile corporale şi le face rele, fiindcă s-a arătat clar că acest om este diferit de părţile sale exterioare" - Plotin, *Enneade I-II*, ediţie bilingvă, trad. şi comentarii: Vasile Rus, Liliana Peculea, Alexander Baumgarten, Gabriel Chindea (Bucureşti: IRI, 2003), I.IV (46), 14, p. 169.

[24] Pentru prezentarea viziunii augustiniene privind relaţia dintre eternitatea lui Dumnezeu şi timpul interiorităţii personale, a se vedea Anton, *Timp şi eternitate…*, 276–386.

identității într-o lume în continuă mișcare și schimbare. Nu există progres continuu, ci numai reîntoarcere la unitatea și stabilitatea inițială. Totul se supune implacabil unui destin care nu aduce nicio noutate vieții. Acest mod de a privi lucrurile se datorează absenței unui punct de referință care poate orienta atât trecutul, cât și viitorul. Abia gândirea iudeo-creștină aduce o schimbare, prin viziunea liniară a timpului, care are un început și curge către o împlinire viitoare. Lumea și timpul sunt deodată, dar nu eterne. Ele prefigurează modul de existență veșnic. Dar evenimentul care dă consistență acestei viziuni este Întruparea lui Dumnezeu, a Mântuitorului Iisus Hristos, Care devine astfel un centru de referință[25] în funcție de care se judecă întreaga istorie a omenirii. Timpul personal (relația personală cu centrul reprezentat de Hristos) și timpul istoric (care implică toate persoanele care au traversat și traversează istoria) devin nu doar compatibile în viața creștină, ci pline de semnificații. Fiecare om este responsabil de acțiunile sale, căci orice acțiune influențează într-un fel istoria. Astfel, societatea ideală a devenit Biserica, locul de împreună viețuire a lui Dumnezeu cu oamenii, imaginată ca un organism viu în care fiecare membru este responsabil de întreg trupul. Acest model este propus întregii umanități, pentru că în definitiv, la apogeul istoriei și al timpului, întreaga lume este destinată să devină Biserică[26].

A fost nevoie de această scurtă incursiune în gândirea greacă antică pentru că filosofia modernă nu se poate dispensa de ea, la fel cum nu se poate dispensa nici de viziunea creștină revelată care a influențat și traiectoria ideilor.

Henri Bergson – timpul ca o curgere continuă

Începem cu Henri Bergson (1859–1941) pentru că el a fost filosoful cel mai cunoscut și mai influent dintre reprezentanții gândirii moderne. El afirmă prioritatea vieții spirituale, deși în general viziunea sa pare a tinde spre naturalism și panteism[27]. Viața spirituală este văzută ca o curgere necontenită, și numai discontinuitatea atenției ne face să o vedem sub formă de stări sufletești bine definite[28]. Timpul este esența adevărată a acestei curgeri[29]. Ambele sunt durată. Nimic nu se pierde în această curgere, ci totul se conservă.

Ființa umană, singura capabilă de inteligență și intuiție la un loc, are capacitatea să caute viața în sine, „elanul vital" cum îl numește Bergson. Dar singură inteligența, prin ea însăși, nu o va găsi, iar intuiția nu o va căuta. Aici intervine rolul filosofiei care, spre deosebire de știință, trebuie să sesizeze oceanul de viață[30] către care aspirăm neîncetat

[25] *Cfr*. H.-C. Puech, "Gnosis and Time," în *Man and Time*. *Papers from the Eranos Yearbooks*. 3, ed. J. Campbell (London: Routledge & Kegan Paul, 1958), 46–49.
[26] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă* 2 (București: Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1997), 137.
[27] Mgr. Albert Farges, *La philosophie de M. Bergson, Professeur au Collège de France Exposé & Critique* (Paris, 1912), 450, 462, 482.
[28] N. Bagdasar, Virgil Bogdan and C. Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini* (Universal Dalsi, 1995), 602.
[29] Henri Bergson, *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1922), 67.
[30] „Datoria filosofiei ar fi să examineze viul fără gând ascuns de folosire practică, desfăcându-se de formele și deprinderile curat intelectuale. Obiectul ei este să speculeze, adică să vadă." - Henri Bergson, *Evoluția creatoare*, trad. și studiu introd.: Vasile Sporici (Iași: Institutul European, 1998), 188.

şi din care ne luăm puterea de a trăi şi a lucra[31]. Intuiţia, pe care mizează foarte mult Bergson, este puterea care ne conduce în interiorul vieţii printr-un act dezinteresat şi conştient de el însuşi[32]. Artistul este omul care mânuieşte cel mai abil acest instrument, el reuşind să transpună în opera sa ceea ce este dincolo de formă. Ştiinţa, dimpotrivă, cu cât pătrunde mai mult în adâncimile vieţii, cu atât cunoştinţa şi formele ei de exprimare devin mai simbolice[33]. Aici, filosofia vine şi suprapune adevărului ştiinţific o nouă cunoaştere, numită metafizică, prin care întreaga cunoaştere este înălţată la un alt nivel de înţelegere, în legătură indisolubilă şi indispensabilă cu absolutul[34].

Întrebându-se asupra sensului verbului „a exista", Bergson trage mai întâi concluziile cele mai evidente: noi trecem necontenit dintr-o stare în alta; se schimbă sentimente, senzaţii, reprezentări – toate acestea colorează existenţa rând pe rând. Dar schimbarea este mult mai radicală: „nu există efect, reprezentare sau act de voinţă care să nu se schimbe în orice moment; dacă o stare sufletească încetează de a varia, durata ei încetează de a mai curge"[35]. Pe măsură de înaintăm în timp, starea noastră de suflet „se umflă" necontenit, asemenea unui bulgăre de zăpadă ce aleargă la vale. Ideea este că suntem într-o necontenită schimbare şi că starea însăşi este deja schimbare. Tranziţia este continuă[36], iar timpul este „stofa" întregii vieţi psihologice[37]. Însă dacă am înţelege durata ca pe o simplă înlocuire a unui moment cu alt moment, atunci nu ar mai putea vorbi de prelungirea trecutului în prezent, ceea ce ar fi irealist. Trecutul se conservă şi creşte fără încetare în fiecare moment al timpului, influenţând conştient sau inconştient prezentul. Astfel, „durata este progresul continuu al trecutului care macină viitorul şi creşte înaintând"[38].

Trecutul nu rămâne numai trecut, ci noi suntem tot ceea ce am trăit, am simţit, am voit şi am moştenit de la înaintaşi. Însă în câmpul conştiinţei nu pătrunde decât ceea ce este necesar pentru momentul prezent[39]. De aceea putem spune că noi gândim numai

[31] Ibid., 184. Şi mai departe: „De la acest ocean al vieții, în care suntem cufundați, aspirăm neîncetat către ceva și simțim că ființa noastră sau măcar inteligența care o conduce, s-a format aici printr-un fel de solidificare locală. Filosofia nu poate fi decât un efort de a se topi iarăși în acest tot. Resorbindu-se în principiul său, inteligența își va retrăi în răspăr („à rebours") propria geneză." .

[32] Ibid., 168–69.

[33] Bergson, *Durée et simultanéité*…, 83.

[34] Ibid., 78; „Noi existăm, circulăm și trăim în absolut. Cunoașterea pe care o avem despre el este incompletă, fără îndoială, dar nu exterioară sau relativă. Ființa însăși, în profunzimile sale, o atingem prin dezvoltarea combinată și progresivă a științei și filosofiei" - Bergson, *Evoluția creatoare*…, 190. „Trebuie să ne deprindem a gândi ființa direct, fără ocoluri, fără a ne adresa întâi fantomei neantului care se interpune între ființă și noi. Trebuie încercat să vedem pentru a vedea și nu să vedem pentru a acționa. Atunci Absolutul ni se dezvăluie foarte aproape de noi, ba într-o anumită măsură, în noi. El este de esență psihologică și nu matematică sau logică. El trăiește cu noi. Ca și noi, Absolutul durează." (p. 273).

[35] Bergson, *Evoluția creatoare*…, 20.

[36] Bergson, *Evoluția creatoare*…, 20. Stările noastre „nu sunt elemente distincte. Ele se continuă unele pe altele, într-o scurgere fără sfârșit." (p. 21).

[37] Ibid., 22.

[38] Ibid.

[39] „Memoria nu este o însușire a clasării amintirilor într-un sertar, sau de înscriere a lor într-un registru. Nu există registru, nici sertar, … căci îngrămădirea trecutului peste trecut se succede fără încetare. Trecutul se conservă de la sine. Întreg, fără îndoială, el ne urmează în orice clipă; ceea ce am simțit, am gândit, ceea ce am vrut încă din copilărie se află aici, asupra prezentului cu care vrea să se întâlnească, împingând ușa conștiinței care ar vrea să-l țină afară. Mecanismul cerebral este făcut să nu admită în conștiință decât ceea ce este de natură să lumineze situația prezentă." - Ibid.

cu o mică parte din trecut. Dar întreg trecutul ne influenţează modul în care dorim, voim sau acţionăm. Durata vieţi noastre este ireversibilă şi, în consecinţă, nu putem trăi de două ori acelaşi moment[40]. Astfel, importanţa fiecărei clipe de viaţă este capitală. Ea este unică şi imprevizibilă şi totodată nouă, o nouă creaţie, „un moment original al unei istorii nu mai puţin originale”[41]. Trebuie să facem distincţie între timpul cantitativ, omogen[42] – pe care îl putem măsura cu unităţi de măsură şi pe care îl citim pe cadranul ceasului, care este ca un vas gol ce poate fi umplut cu orice conţinut – şi timpul concret, real, durata pură[43] – care e plin de toată viaţa ce pulsează în noi, care este umplut de noi cu un conţinut calitativ. Noi înşine suntem responsabili de cum ne făurim fiecare moment al vieţii noastre, căci fiecare moment este un fel de creaţie, aşa cum talentul pictorului se formează sau se deformează prin actul artistic. În acelaşi timp, „ceea ce facem depinde de ceea ce suntem”[44].

Situându-se pe poziţie de protest împotriva abuzului de raţionalitate[45], filosofia lui Bergson identifică bucuria cu entuziasmul mergerii înainte sau cu progresul. Dar progres nu în sens tehnologic, nici ca o căutare a plăcerii adusă de starea de bine (bien-être), ci în sensul unei libertăţi faţă de plăcere, de bogăţie, care se traduce prin voioşie şi uşurare[46]. Acest lucru este încercat de toţi sfinţii şi misticii. Devenirea noastră[47] implică această eliberare de comodităţile care ne dau aşa-zisa stare de bine, dar care în realitate sunt un bagaj supărător în călătorie. Umanitatea se sfărâmă prin căutarea individuală a stării de bine. Însă prin mersul înainte eliberator sfărâmăm hotărârea de a sfărâma, de a ne risipi unii de alţii[48], ceea ce naşte speranţa că cercul vicios va fi rupt. În orice caz, aşa ajungem la iubirea de aproapele, predicând-o prin propriul exemplu[49]. Acesta este un

[40] „Din această supraviețuire a trecutului rezultă imposibilitatea, pentru conștiință, de a trece de două ori prin aceeași stare. În zadar sunt circumstanțele aceleași, ele nu acționează asupra aceleiași persoane, căci o surprind într-un nou moment al istoriei sale. Personalitatea noastră se schimbă fără încetare… Tocmai de aceea durata noastră este ireversibilă. Nu am putea să-i retrăim vreo porțiune, căci ar trebui să începem prin a șterge amintirea a tot ce a urmat.” - Ibid., 23.

[41] Ibid., 24.

[42] „Timpul conceput ca mediu indefinit și omogen nu este decât fantoma spațiului ce bântuie conștiința reflexivă.” - Henri Bergson, *Eseu asupra datelor imediate ale conștiinței*, trad.: Diana Morărașu (Iași: Institutul European, 1998), 94.

[43] „Durata absolut pură este forma pe care o îmbracă succesiunea stărilor de conștiință când eul se lasă trăit, când se abține de la stabilirea unei distincții între starea prezentă și stările anterioare.” - Ibid., 95.

[44] Bergson, *Evoluția creatoare…*, 24. „Dar să adăugăm că suntem, într-o anume măsură, ceea ce facem, și că ne creăm continuu pe noi înșine. Această creație de sine prin sine este cu atât mai completă cu cât judecăm mai bine asupra a ceea ce facem… pentru o ființă conștientă, a exista înseamnă a se schimba, a se schimba înseamnă a se maturiza, a se maturiza înseamnă a se autocrea nelimitat.” (p. 24-25).

[45] Bagdasar, Bogdan and Narly, *Antologie filosofică. Filosofi străini…*, 604.

[46] Henri Bergson, *Cele două surse ale moralei și religiei*, trad. și studiu introd.: Diana Morărașu (Iași: Institutul European, [2]1998), 74.

[47] „Mersul înainte înseamnă a nu lua seama la obstacolele de pe cale, a le considera inexistente. Despre voința unui astfel de om nu se poate spune că ridică munții, pentru că ea nu vede deloc munții. Raționarea asupra obstacolelor le face să rămâne la locul lor, în calea noastră, trebuind să-l desfacem mereu în părți pentru a-l învinge. Și nimic nu ne dă garanția că îl vom epuiza. În schimb, putem să-l aruncăm în bloc, dacă îl ignorăm.” - Ibid., 75–76.

[48] Bergson, *Cele două surse…*, 75.

[49] „Trebuie să treci prin eroism pentru a ajunge la iubire. Eroismul, de altfel, nu se predică; el nu are decât să se arate și singura lui prezență va putea pune în mișcare alți oameni. Căci el însuși emană dintr-o emoție înrudită cu actul creator. Religia exprimă în felul său acest adevăr spunând că noi iubim pe ceilalți oameni în Dumnezeu.” - Ibid.

efort creator pe care îl manifestă viaţa care curge în noi. „Efortul acesta este de la Dumnezeu, dacă nu cumva este chiar Dumnezeu Însuşi. Misticul adevărat prelungeşte astfel acţiunea divină.”[50]

Martin Heidegger – faptul-de-a-fi-întru-moarte

Între filosofii moderni, Martin Heidegger (1889–1976) şi-a lăsat amprenta prin modul originar de a interpreta lucrurile cotidiene, dar şi prin limbajul său la fel de originar. Greoaie până la exasperare, intraductibilă în termenii săi esenţiali, filosofia sa a atras atenţia multor cercetători care şi l-au dorit mentor[51]. Interesul său s-a aplecat asupra fenomenologiei[52], adică asupra „fiinţei”, temă care a fost uitată în istoria filosofiei încă de la pre-socratici. Lipsa chestionării fiinţei ca atare (adică a sensului fiinţei) şi a fiinţei intenţionalului o consideră o vină capitală a istoriei filosofiei[53], care deschide poarta nihilismului şi ateismului. Deşi abordarea sa nu depăşeşte lumea fenomenelor, acest lucru împlinindu-l ceea ce s-a numit „turnanta teologică” a fenomenologiei[54], totuşi abordarea sa nu respinge teologia în genere, ci onto-teologia sau teologia raţională. El face distincţie între teologia biblică şi cea raţională, între cea primar-creştină şi cea occidentală. Condamnând onto-teologia, el a precizat că are în vedere teologia nu ca interpretare a revelaţiei biblice, ci ca interpretare raţională (naturală) a învăţăturii biblice despre Dumnezeu”[55].

Fiinţa nu poate fi gândită decât în termeni paradoxali: fiinţă-nefiinţă, ascundere-deschidere. Fiinţa este ascunderea (apofaticul) care se deschide, care devine prezenţă. Însă pentru om, prezenţa înseamnă timp[56]. La Heidegger, totul poate fi gândit şi exprimat numai în orizontul timpului, singurul punct de plecare onest şi realist. În esenţă, noi suntem fiinţe temporale[57]. Pentru că în orizontul existenţial al omului, timpul i se impune în primul rând. Eternitatea este o altă perspectivă care nu intră în cadrul

[50] Ibid., 238.
[51] Dintre românii care i-au frecventat cursurile amintim aici pe Alexandru Dragomir, Vintilă Horia, Constantin Noica, Constantin Oprişan, Ernest Bernea, Petre Ţuţea.
[52] «Filosofia „tematizează” (transformă, adică, în obiect expres de cercetare), „explicitează” şi „aduce la concept” Fenomenologul ajunge „să vadă” ceea ce îndeobşte noi nu vedem. „Privirea” lui nu este a clarvăzătorului, ci este privirea oricăruia dintre noi, cultivată fenomenologic şi bine focalizată. Ea se plimbă printre obiectele experienţei noastre deschizând ochii asupra acestor obiecte mai bine decât obişnuim să o facem. Ea îşi propune să se uite la ceea ce noi am uitat să ne mai uităm şi îşi propune să înţeleagă tot ceea ce noi subînţelegem fără să înţelegem. Deznodământul ei este o lume explicitată, adică adusă la concept. Iar „adusă la concept” înseamnă: înţeleasă în fiinţa ei.» - Gabriel Liiceanu, “Câteva repere,” în Martin Heidegger, *Ființă și timp*; trad.: Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă (București: Humanitas, 2003), XIII.
[53] Martin Heidegger, *Prolegomene la istoria conceptului de timp*, trad.: Cătălin Cioabă (București: Humanitas, 2005), 216.
[54] Pr. George Remete, *Martin Heidegger, între fenomenologie și teologie. O introducere* (Alba Iulia: Reîntregirea, 2010), 7.
[55] Ibid., 23–24.
[56] „Dasein, omul, este sediul timpului, el este suma orizonturilor („ec-stazelor”) sale temporale; omul este timp. Orice întrebare privitoare la ființă devine o întrebare privitoare la om, care devine o întrebare privitoare la timp. Timpul, ca problemă fundamentală a problemei fiinţei, aparţine omului. Cercul se închide: orice întrebare privitoare la ființă și timp devine una privitoare la om” - Gabriel Liiceanu, “Ființă, Ființare, Dasein”, în *Ființă și timp*, 590.
[57] Heidegger, *Ființă și timp*, 403, 496, 624.

fenomenologiei[58]. Omul este un „aruncat" în lume şi filosoful, prin metodele sale, nu poate pătrunde dincolo (*au-delà*) de ea[59]. Heidegger nici nu îşi propune aşa ceva.

De fapt, Heidegger nu foloseşte termenul „om" pentru a desemna fiinţa umană, ci un termen intraductibil: *Dasein*, care ar însemna „fapt-de-a-fi-în-lume". Experienţa *Dasein*-ului este cuprinsă între viaţă şi moarte, de aici şi concluzia pe care o argumentează insistent că sensul *Dasein*-ului este „faptul-de-a-fi-întru-moarte"[60]. Aceasta este posibilitatea cea mai proprie a fiinţei[61]. Dar *Dasein*-ul este chemat la existenţă. La naştere ne găsim pe o traiectorie pe care nu noi am ales-o, ci doar o constatăm. Încercăm să dăm un sens lumii, implicându-ne în diverse proiecte prin care ne proiectăm viitorul şi care ne consumă timp. Acestea ne definesc existenţa. Însă moartea este limita tuturor proiectelor noastre, orizontul extrem al fiinţei noastre, dincolo de care nu putem vedea, cel puţin din perspectiva fenomenologică. Astfel încât numai când nu uităm de moarte, indiferent de ceea ce facem, trăim autentic. A uita de moarte, fiind prinşi de proiectele noastre, reprezintă o viaţă neautentică. Moartea este o dimensiune fundamentală a existenţei noastre. Când devenim conştienţi de moarte ca ultimă limită a posibilităţilor noastre, dobândim o înţelegere mai profundă a ceea ce înseamnă să existi[62]. Astfel, găsim la Heidegger o răsturnare a înţelesului obişnuit al timpului. Timpul porneşte nu de la cele trecute, ci de la viitor, de la ceea ce nu este încă, dar face parte din noi, adică de la moarte. Pentru că are putinţa să premeargă mereu către propriul său sfârşit, *Dasein*-ul poate să revină la prezent şi să-l valorifice. El „este în chip esenţial orientat către viitor şi este viitor"[63]. Numai în felul acesta, pornind de la viitor, el nu se pierde în lucrurile care fac obiectul grijii imediate[64].

Spuneam că a exista este o chemare şi totodată o sarcină, a cărei responsabilitatea de a o împlini sau de a o rata îi revine *Dasein*-ului[65]. Acest lucru ar trebui să ne smulgă din uitarea de sine. Prima grijă pe care ar trebui să o avem, pentru a nu ne rata existenţa, este tocmai această conştiinţă a putinţei-de-a-fi[66].

Dasein-ul este conştient că această chemare „nu vine de la altcineva care este cu mine în lume. Chemarea vine din mine şi totuşi de dincolo de mine"[67]. Este o chemare la

[58] „Omul e timp, apare în timp şi moare în timp, iar moartea este pentru el pierderea perspectivei timpului ca fiinţare. Mai mult: teologia afirmă şi impune nu numai că fiecare om este o încercare a timpului, ci chiar lumea întreagă este o încercare a nefiinţei şi a timpului. Din punct de vedere teologic, omul şi lumea întreagă nici „nu există," pentru că nu există în sine. Omul şi lumea sunt timpul ca încercare a nefiinţei: Dumnezeu a vrut şi a putut să facă să apară ceva din nefiinţă. Originea şi perspectiva autentică a omului şi a lumii sunt nefiinţa şi timpul. A pretinde, deci, cercetătorului să plece din perspectiva eternităţii este o minciună grosolană, o eroare din punct de vedere ştiinţific şi o impostură din punct de vedere existenţial." - Remete, *Martin Heidegger, între fenomenologie…*, 33.

[59] Liiceanu, "Câteva repere…", XII.

[60] Heidegger, *Fiinţă şi timp*, 334.

[61] „Ca putinţă-de-a-fi, *Dasein*-ul nu poate să depăşească posibilitatea morţii. Moartea este posibilitatea purei imposibilităţi a *Dasein*-ului. Astfel, moartea se dezvăluie ca fiind posibilitatea cea mai proprie, desprinsă de orice relaţie şi de nedepăşit. Ca atare, ea este o iminenţă cu totul aparte." - Ibid., 333.

[62] *Filozofie. Idei fundamentale*, trad.: Crina Boitor (Bucureşti: Litera, 2016), 254–55.

[63] Gabriel Liiceanu, "Temporalitatea", în *Fiinţă şi timp*, 624.

[64] Walter Biemel, *Heidegger*, trad.: Thomas Kleininger (1996: Humanitas), 74.

[65] Ibid., 46.

[66] Ibid., 68.

[67] Heidegger, *Fiinţă şi timp*, 365.

depăşirea sferei impersonale, la o existenţă discretă[68], iar această chemare are loc în sfera conştiinţei. Faptul de a fi chemat la existenţă este desemnat de Heidegger ca grijă[69]. Iar dacă fiinţarea este drumul spre moarte, „structura grijii se concretizează în chipul cel mai originar în faptul-de-a-fi-întru-moarte”[70]. Aici se arată neputinţa lui Heidegger de a merge mai departe, pentru că îşi limitează intenţionat interogarea asupra sensului acestei chemări. Cum de există fiinţă mai degrabă decât nefiinţă, de ce şi de către cine este chemat *Dasein*-ul la existenţă, la actul revelării fiinţei? Filosoful german afirmă numai că acesta nu este fatalitate, mecanică sau hazard, ci e chemat la fiinţă şi dependent de ea, numind această dependenţă „aruncare” în fiinţă. Mergând pe linia pe care Heidegger a refuzat sau nu a putut să meargă, pr. George Remete are dreptate când interpretează *Dasein*-ul dependent de fiinţă ca fiind în acelaşi timp *imago* a Fiinţei, în înţeles teologic. Pentru om nu poate exista decât adevărul că omul există întrucât Fiinţa există. Această sălăşluire a Fiinţei în om sau omul ca deschidere a Fiinţei înseamnă că omul este „chipul şi asemănarea” Fiinţei, că este persoană[71]. Totuşi, orice interpretare i s-ar da, „*Dassein*-ul heideggerian se trădează ca neterminat”[72].

Emmanuel Levinas – timpul ca responsabilitate faţă de celălalt

Modul în care filosoful francez de origine lituaniană, Emmanuel Levinas (1906-1995), vede problema timpului este unul original, fiind influenţat atât de Heidegger, Husserl şi Descartes, dar mai ales de revelaţia biblică. Una dintre problemele căreia a încercat să-i dea un răspuns a fost cea legată de posibilitatea accederii filosofiei la *au-delà*, la realitatea care depăşeşte fiinţarea mundană. Adică raportul dintre filozofie şi teologie sau experienţa religioasă. Discursul filosofic trebuie să-L îmbrăţişeze pe Dumnezeu (cel al Bibliei), dacă El are un sens. Iar a avea sens înseamnă a se arăta, a se clarifica. Ceea ce se face prin revelaţia divină şi prin experienţa lui Dumnezeu. Dar în acest caz, El este fiinţarea prin excelenţă, care nu poate fi supus criteriilor şi categoriilor filosofice, acel dincolo al fiinţei, transcendenţa[73], pe care filosofia occidentală a aruncat-o la coşul de gunoi al istoriei. Filosofia se ocupă de imanent, iar discursul religios nu are menirea să zdruncine filosofia, mai ales că ideea de Dumnezeu este posibil să fi ajuns în filosofie tocmai prin discursul religios, care poartă un sens, adică o descoperire, o manifestare a unei prezenţe, chiar dacă dincolo de imanent[74]. Aici, Levinas reia o cugetare a lui Descartes[75], arătând că ideea de Dumnezeu face să iasă la iveală gândirea

[68] „Chemarea nu relatează nici un eveniment şi de asemenea ea cheamă fără ca vocea ei să se facă auzită. Chemarea vorbeşte în modul straniu al tăcerii. Chemarea nu îl cheamă pe cel interpelat către flecăreala publică a impersonalului „se,” ci îl cheamă înapoi din aceasta, către discreţia putinţei sale de a fi, pe care o presupune existenţa.” - Ibid., 367.

[69] „Chemarea conştiinţei îşi are posibilitatea ontologică în faptul că *Dasein*-ul, în străfundul fiinţei sale, este grijă.” - Ibid., 368.

[70] Heidegger, *Ființă și timp*, 334. „Grija este ființă întru moarte” (p. 436).

[71] Remete, *Martin Heidegger, între fenomenologie…*, 37.

[72] Lacoste, *Timpul…*, 44.

[73] Emmanuel Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, trad.: Nicolae Cojocea (Târgovişte: Pandora, 2001), 95.

[74] Ibid., 103.

[75] Interogându-se asupra „manierei în care am dobândit această idee“, asupra sensului acestei receptivități, Descartes spune în Meditația a III-a: „Căci nu am primit-o prin simțuri și niciodată ea nu mi s-a oferit împotriva așteptării mele, așa cum este cazul cu ideile despre lucrurile sensibile, atunci când aceste lucruri se prezintă sau

care, prin ea însăşi, are rolul de a re-prezenta, de a aduce la prezenţă ceea ce există. „Ideea de Dumnezeu este Dumnezeu în mine… afirmare a Infinitului în gândire”[76]. Infinitul trezeşte cu adevărat gândirea, invitând-o la interogaţie, înfiripând astfel o relaţie. Infinitul „sădit” în conştiinţă apasă cu întreaga-i greutate, „catastrofând locul”[77], devastându-l ca un foc devorator, aprinzând dorinţa care nu mai urmăreşte nicio satisfacţie, ci numai Binele dincolo de orice interes[78]. Pentru ca dezinteresul sau lipsa de egoism să fie posibilă şi autentică, trebuie ca Cel dorit, Dumnezeu, să fie separat de dorinţă[79]. El este apropiat prin faptul că e dorit, dar şi diferit prin sfinţenia Sa. Şi pentru ca această relaţie să nu devină abstractă, Cel dorit îmi ordonează viaţa în raport cu celălalt, cu semenul, trezindu-mi responsabilitatea faţă de el şi rămânând mereu a treia persoană în relaţia cu semenul meu[80].

Responsabilitatea faţă de aproapele este teza centrală în filosofia lui Levinas, care explică şi problema timpului şi relaţia cu moartea. Tradiţia filosofică şi religioasă a interpretat moartea fie ca o trecere spre neant, fie ca o prelungire într-o altă formă de existenţă. Alternativa fiinţă-nefiinţă (neant) nu îl interesează atât de mult pe Levinas, ci mai degrabă relaţia cu propria moarte pe care nu o doreşte, de care îi este teamă, sensul ei[81]. Moartea este imprevizibilă, ea ne cuprinde fără a avea şansa să luptăm cu ea. Este ca o crimă în noapte, o violenţă absolută[82], urmarea primului fratricid. Nimeni nu se poate împăca cu o crimă. Moartea nu este niciodată naturală, de aceea mentalitatea primitivă i-a dat explicaţii magice. Dar cu tot absurdul ei, cuprinde în sine o relaţie interpersonală şi o semnificaţie. Dacă „Cel Veşnic aduce moartea şi viaţa”, atunci moartea nu mai aduce angoasă, nici nu ne mai prăbuşim în faţa neantului, ci ea ne întâmpină ca un musafir

---

par să se prezinte organelor exterioare ale simțurilor noastre… Ea - ideea de infinit, nu este o simplă creație sau ficțiune a spiritului meu: căci nu îmi stă în putință nici să o diminuez în vreun fel, nici să îi adaug ceva. Și, în consecință, nu rămâne nimic de spus decât că, la fel ca ideea despre mine însumi, ea s-a născut și este produsă o dată cu mine încă de când am fost creat.” - René Descartes, *Meditații metafizice*, trad.: Ion Papuc (București: Crater, 1997), 67.

[76] Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, 105–6. Și continuă: „Afirmare ca pasivitate fără seamăn, deoarece este inasumabilă. Sau, dimpotrivă, ca și cum orice negație inclusă în *In-finit* în raport cu finitul ar însemna nu atât o negație oarecare, ci, mai precis, ideea de Infinit, adică Infinitul în mine. Sau ca și cum psihismul subiectivității ar fi echivalent cu negația finitului prin Infinit, ca și cum *in* din Infinit ar semnifica în același timp *non* și *in*… ceva nu gândit, ci suferit.”

[77] *Cfr*. sensului etimologic de act senzațional (*Oxford Latin Dictionary* (London: Oxford University Press, 1968), 285); sau supunere, învingere (A. Bailly, *Dictionnaire grec-français* (Paris: Librairie Hachette, 1963), 1055); ceea ce susține cedează sub greutatea a ceea ce este susținut, așa cum se arată în Miheia 1, 3-4: „Căci iată Domnul va ieși din locașul Lui, Se va pogorî și va păși peste înălțimile pământului; munții se vor topi sub El ca ceara în fața focului și văile vor curge, cum se pornesc la vale apele pe povârniș.”

[78] „Dorință fără scop, de dincolo de Ființă: dez-inter*es*(*se*), transcendență - dorință de Bine.” - Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, 111.

[79] Transcendența la Levinas este una autentică, nu o simplă absorbire în imanent așa cum o concepea Heidegger.

[80] „Intangibil, Dezirabilul se separă de relația Dorinței pe care o cheamă și, prin această separație sau sfințenie, rămâne a treia persoană: El pe fondul lui Tu. El este Bine într-un sens foarte precis: El nu mă umple de bunuri, însă mă constrânge la bunătate, mai bună decât bunurile de primit… A fi bun înseamnă deficit, slăbiciune și nepricepere în ființă; a fi bun este excelență și înălțime dincolo de ființă — etica nu este un moment al ființei - este altfel și mai bine decât a fi, posibilitate însăși a lui «dincolo de».” - Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, 114–15.

[81] La Levinas, moartea nu se reduce la dilema ființă-neant. „Va trebui să-mi mor moartea.” - Emmanuel Lévinas, *Moartea și timpul*, trad., cuvânt înainte și note: Anca Maniuțiu (Cluj: Biblioteca Apostrof, 1996), 26.

[82] Emmanuel Lévinas, *Totalitate și Infinit: eseu despre exterioritate*, trad., glosar și bibliografie: Marius Lazurca (Iași: Polirom, 1999), 206.

nepoftit. „Violența morții amenință ca o tiranie, ca și cum ar proveni dintr-o voință străină”[83]. Fără a lămuri dilema: „Cu ce mă amenință moartea? Cu neantul sau cu un nou început?”[84], Levinas opune conceptului heideggerian al „ființei-întru-moarte” (Sein zum Tode) pe cel de *în-pofida-morții*, sau *împotriva-morții*, care deschide spațiul de manifestare al bunătății eliberate de egoism. Timpul se micșorează pe măsură ce ne apropiem de moarte, de această amenințare misterioasă. Iminența morții este totodată amenințare, dar și amânare. Ea ne lasă timp, astfel încât a fi în timp înseamnă a fi împotriva moții[85]. Și dacă moartea este o crimă, a fi în timp înseamnă deci a sfida încă moartea, a umple cât mai mult timpul pentru ca moartea mea, omorârea mea să fie cât mai valoroasă. Nu e același lucru a muri un om de nimic cu a muri un om valoros sau un sfânt. Dacă moartea lasă o urmă, la fel cum se întâmplă la o crimă, atunci urma trebuie să fie cât mai vizibilă, mai consistentă. Timpul care se scurge până la moarte devine mediul în care îmi pot valorifica propria existență. Dumnezeu rămâne în relație cu mine și îmi permite să vreau cu o voință lipsită de egoism, al cărei centru de greutate este nevoia celuilalt.

Moartea revelează o lume crudă, însă numai la scara relațiilor umane. Voința care se expune morții are timpul de a fi pentru celălalt și de a regăsi astfel un sens în ciuda morții[86]. Dacă omul a cunoscut concret moartea printr-o crimă, printr-un act împotriva celuilalt, biruința morții și sensul ei se descoperă printr-un gest contrar celui dintâi: prin bunătate, prin ieșirea din sine spre celălalt, prin responsabilitatea față de semen. „Moartea nu poate fi despărțită de relația cu semenul”[87], a cărui moarte poartă un caracter dramatic[88]. Timpul ca timp pentru celălalt – această viziune redă sensul morții și, implicit, timpului[89]. Prin voința ieșirii din sine, din egoism, și prin responsabilitatea față de aproapele, timpul și moartea își recâștigă sensul înaintea lui Dumnezeu. Crima originară se repară.

Timpul măsurat de orologiu nu este timpul autentic. El nu-mi spune nimic despre viața mea, care este relație cu altcineva. Timpul poate fi gândit numai în această relație. Adâncind problema transcendentului, Levinas va ajunge la atitudinea etică, subminând

[83] Ibid.
[84] Ibid., 207.
[85] Ibid.
[86] Ibid., 208. Și continuă: „Această existență pentru celălalt, această dorință de altul, această bunătate eliberată de gravitația egoistă nu păstrează mai puțin un caracter personal. Ființa definită dispune de timpul său tocmai pentru că amână violența, adică pentru că, dincolo de moarte, subzistă o ordine cu sens. Dorința în care se dizolvă voința amenințată nu mai apără puterile unei voințe, ci își are centrul în afara ei înseși, ca și bunătatea, căreia moartea nu-i poate înlătura sensul.”
[87] Lévinas, *Moartea și timpul*, 26. El folosește termenul *autrui* care provine din lat. *alter* (= altul, celălalt), care arată în același timp alteritatea și apropierea, sau alteritate prin apropiere. De la acuzativul *altrui* (lat.) a dat *altruisme* (fr.).
[88] „Moartea este scandal, criză. Criza aceasta și scandalul acesta se reduc, oare, la aneantizarea la care este supus cineva?” - Ibid., 34.
[89] Teama de moarte apare firească la Heidegger, pentru că aceasta ne împinge să perseverăm în ființarea noastră, să fugim tot mai mult de moarte ca de cea mai certă amenințare. Heidegger insinua că rezolvarea emoțiilor în fața morții se reduce la confruntarea cu neantul prin angoasă. Însă Levinas vede un sens mai adânc în moarte, care dă sens și timpului. Timpul nu mai este un drum spre neant, nici moartea o experiență anticipată a neantului în timp. Sensul lor se descoperă în relația cu semenii, datorită urmărilor emoționale și intelectuale a contactului cu moartea celorlalți.

antiumanismul modern prin apelul la responsabilitate, prin trezirea către un „umanism al celuilalt" cu adevărat revoluționar. „Condiție a oricărei conștiințe a omului, timpul e condiția conștiinței morale"[90].

În fața morții semenului, emoția nu se reduce la o simplă compătimire sau la durere exagerată. Emoția ia forma unei întrebări care se raportează la infinit, iar această raportare se numește timp. După cum timpul cuprinde perspectiva morții și a infinitului, el poartă în sine paradoxal teama și curajul. Cel care supraviețuiește morții devine responsabil față de cel care a murit, care a plecat în necunoscut. Neliniștea întrebării fără răspuns adresată infinitului și necunoscutului solicită „responsabilitatea de supraviețuitor"[91]. Această simț al responsabilității este atât de accentuat la Levinas încât ea merge până la „obligația de a răspunde pentru libertatea altuia, de a fi responsabilitate pentru responsabilitatea lui"[92]. Nu înseamnă o suprapunere a celor două libertăți, ci o depășire a oricărui contract, depășire datorată unui timp imemorial comun. Timpul constituit din secvențe, discursiv, nu este reprezentativ în raportul cu semenii. Responsabilitatea pentru celălalt nu mai lasă timp de gândire egoistă la sine, pentru că nimeni nu i se poate substitui în unicitatea sa. Celălalt mă obligă până la „condiția de ostatic... ca ales, iată-mă promis altuia fără posibilitate de a demisiona"[93]. Timpul este depășit prin această responsabilitate, în care Infinitul îl copleșește, sau îi dă sens. Timpul nu mai este apăsător, ci se grăbește într-o alergare fără oprire, nesfârșită, către o dăruire niciodată epuizabilă. Dar numai Dumnezeu a făcut posibilă această chemare. Dăruirea către semeni este mărturie, simbol al prezenței lui Dumnezeu[94]. „Relația cu Infinitul este responsabilitatea unui muritor față de un alt muritor"[95].

Emanuel Levinas ne mai dă câteva chei de înțelegere a temporalității. Timpul ca timp al răbdării. Cu toată violența din jur, aceasta nu oprește dialogul, nici gesturile de bunătate. Timpul de până la moarte ne oferă posibilitatea de a muri prin cineva sau pentru cineva, ceea ce înseamnă a răbda orice violență. Suportând-o prin răbdare, violența nu mai are putere. Prin răbdare, „voința străpunge crusta egoismului său și, într-un fel, îi deplasează centrul de greutate în afara ei, pentru a voi ca dorință și

[90] Lacoste, *Timpul…*, 55.
[91] Lévinas, *Moartea și timpul*, 37–38. „Semenul care se exprimă îmi este încredințat. Semenul mă individuează în responsabilitatea pe care o am față de el. Moartea semenului care moare mă afectează chiar în identitatea mea de eu responsabil… Moartea semenului este deja o culpabilitate - o culpabilitate de supraviețuitor." (p. 32).
[92] Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, 117.
[93] Ibid., 118; Lévinas, *Moartea și timpul*, 43. În această teză se vede foarte clar amprenta pe care revelația scripturistică, mai ales vechi-testamentară, și-a pus-o asupra gândirii lui Levinas. Revelația lui Dumnezeu implică și acest aspect al responsabilității față de aproapele. Legea lui Dumnezeu se referă în cea mai mare parte la relația cu semenii. Revelația este un semn înlăuntrul omului care îl mișcă spre aproapele. Arderea de tot simboliza jertfirea de sine în fața lui Dumnezeu și a aproapelui, care dă sens vieții fiecărei persoane. „Eu sunt cenușă și praf", spune Avraam, mijlocind pentru Sodoma (Facere 18, 27). „Ce suntem noi?", se întreabă umil Moise (Ieșire 16, 7).
[94] „Infinitul nu este „în fața" mea; eu sunt cel care îl exprim, însă tocmai semnalând donația semnului, a acelui „pentru altul" - față de care eu manifest dez-interes(*se*): iată-mă. Iată-mă sub privirea voastră, obligat vouă, servitorul vostru. În numele lui Dumnezeu. Fără nici o tematizare! Fraza în care Dumnezeu vine să se amestece cu cuvintele nu este „Cred în Dumnezeu". Discursul religios prealabil oricărui discurs religios nu este dialogul. El este „iată-mă" spus aproapelui căruia îi sunt oferit și prin care eu anunț pacea, adică responsabilitatea mea pentru celălalt." - Lévinas, *Când Dumnezeu devine idee*, 123.
[95] Lévinas, *Moartea și timpul*, 166.

bunătate, pe care nimic nu le limitează”[96]. Privit prin prisma evenimentului morţii, dacă moartea capătă sens atunci când mor prin cineva şi pentru cineva, înseamnă că acesta este şi sensul timpului, şi modul cel mai fericit de a-l trăi: prin cineva şi pentru cineva.

Momentele trecute nu mai pot fi recuperate decât prin amintiri. Dar acestea nu înapoiază şi ocaziile pierdute. Există totuşi un mod de trăi care ne ajută să ne distanţăm de regretul faţă de trecut, prin situarea „în faţa infinitului nelimitat al viitorului”. Reluăm astfel „aventura existenţei pentru a fi la infinit”. Esenţa timpului nu mai constă în finitudinea fiinţei, ca la Heidegger, ci în infinitul ei[97]. Timpul devine o dramă în mai multe acte, angajament şi desprindere totodată, care rodeşte într-o existenţă mereu înnoită. Fără această desprindere de trecut, omul ar rămâne prins într-un destin fatalist. Prelungindu-se în altul, „timpul învinge prin discontinuitatea sa îmbătrânirea şi destinul”[98]. Insistenţa pe discontinuitatea timpului oferă mereu şansa ruperii de trecut, de ceea ce sunt la momentul actual pentru a deveni ceea ce vreau sau trebuie să fiu. Orientarea în afara eului pentru a exista pentru altul, angajarea în aventura unei relaţii care tocmai prin incertitudinea ei elimină nonsensul şi destinul implacabil, recuperează trecutul prin responsabilitatea faţă de el. În acest caz, intervalul sau discontinuitatea care eliberează fiinţa de limitarea destinului invocă necesitatea morţii. Nu însă ca un sfârşit, ci ca o necunoscută[99]. Numai „Învierea constituie evenimentul principal al timpului”[100]. Veşnicia asigură ziua judecăţii ca o condiţie a adevărului, în care tot binele care s-a făcut în timp este răscumpărat faţă de loviturile primite. Totodată, şi adevărul reclamă un timp infinit, sau mai degrabă un timp încheiat care se prelungeşte în infinit. „Încheierea timpului nu este moartea, ci timpul mesianic, în care perpetuul se converteşte în etern. Triumful mesianic este triumful pur. El este protejat împotriva revanşei răului, căruia timpul infinit nu-i interzice întoarcerea”[101].

O altă atitudine care salvează timpul este iertarea. Timpul se regenerează prin iertare. Fecunditatea timpului discontinuu face posibilă întinerirea lui, întoarcerea liberă spre trecut prin reînceperea unei relaţii cu un trecut reînceput, „într-o existenţă în

[96] Lévinas, *Totalitate și Infinit…*, 212.
[97] „Timpul ar urma să fie gândit ca însuși raportul cu Infinitul… *In*finit *în* finit.” - Lévinas, *Moartea și timpul*, 157. Infinitul pătrunde sau este prezent în timp, în finit, tocmai prin întrebarea despre el, prin posibilitatea și legitimitatea unei astfel de interogații.
[98] Lévinas, *Totalitate și Infinit…*, 254.
[99] „Moartea este lecuire și neputință totodată; ambiguitate ce indică o altă dimensiune de sens decât aceea în care moartea este gândită în alternativa a-fi/a-nu-fi. Ambiguitate: enigmă.” - Lévinas, *Moartea și timpul*, 34. Moartea este o taină care invită la descoperirea sensului timpului, a duratei timpului. Dacă este taină, ea ascunde ceva. În ea sau dincolo de ea nu poate fi neant. Ea conține o cheie, sau o soluție. Nu este hotarul dintre a fi sau a nu fi, ci pod sau ușă spre altă dimensiune a ființării. Și tocmai relația cu semenul, din cadrul timpului vieții, dă sens timpului și morții.
[100] Lévinas, *Totalitate și Infinit…*, 256. Și continuă: „Nu există continuitate în ființă. Timpul este discontinuu. O clipă nu iese dintr-o alta fără întrerupere, printr-un extaz. În continuarea sa, clipa își găsește moartea și învie. Moartea și învierea constituie timpul. Însă o astfel de structură formală presupune relația eului cu altul și, la baza sa, fecunditatea, prin discontinuitatea care constituie timpul.” În acest punct, Levinas se distanțează de Bergson care considera timpul ca o curgere nesfârșită. La Levinas, deosebirea dintre timp și infinit este mai clar exprimată și definită.
[101] Lévinas, *Totalitate și Infinit…*, 256. Și mai departe: „Această eternitate e oare o nouă structură a timpului sau o vigilență extremă a conștiinței mesianice? Problema depășește cadrul acestei cărți.”

întregime iertată. Acest reînceput al clipei[102], acest triumf al timpului fecundităţii asupra devenirii fiinţei muritoare şi îmbătrâninde este iertare, opera însăşi a timpului"[103]. Între iertare şi uitare, cea dintâi este superioară axiologic. Uitarea nu acţionează concret asupra trecutului, pe când iertarea repetă oarecum evenimentul, purificându-l. Trecutul iertat este păstrat într-un prezent purificat[104].

În concluzie, timpul este nelinişte în cadrul unei relaţii. El nu poate avea sens în afara unei relaţii personale. „Timpul nu este limitarea fiinţei, ci relaţia acesteia cu infinitul. Moartea nu este aneantizare, ci întrebare necesară pentru ca această relaţie cu infinitul ori cu timpul să se producă"[105]. Prin non-sensul ei, moartea se arată ca un mare semn de întrebare adresat lumii de dincolo. Întrebarea pe care o ridică mereu moartea ne invită la o relaţie, nu la ignoranţă şi pasivitate. Această întrebare, pusă în durata timpului, se defineşte ca o aşteptare responsabilă în raport cu eul meu şi cu semenii. Acest tip de relaţie este plasat de Levinas în cadrul unei relaţii mai largi, cu Transcendentul sau cu Divinul, pe care el Îl defineşte cu termenul „Diferitul, ceea-ce-este-fără-măsură-comună"[106].

[102] „Clipă grea de întregul trecut." - Ibid., 254.
[103] Ibid.
[104] „Uitarea anulează relațiile cu trecutul, în vreme ce iertarea păstrează trecutul iertat într-un prezent purificat. Ființa iertată nu este ființa inocentă. Diferența nu ne permite să plasăm inocența deasupra iertării, ci ne permite să distingem în iertare un surplus de fericire, fericirea stranie a reconcilierii." - Ibid., 255.
[105] Lévinas, *Moartea şi timpul*, 39.
[106] „Implicarea afectivității în relațiile cu moartea semenului și cu propria mea moarte plasează aceste relații în sânul relației cu Diferitul, cu ceea-ce-este-fără-măsură-comună, pe care nici o reminiscență și nici o anticipare n-ar putea să le adune în sincronie." - Ibid., 42.