

Pierderea timpului ca instrument de comprehensiune în eseurile lui Mircea Eliade

Abstract: This article analyses the concept of “the loss of time” in the essays of Mircea Eliade. This concept is shown to be an instrument of knowledge and a form of freedom that saves the human being from falling into historicity, and opens a point of access towards authenticity. The article critically discusses the temporal alternatives of the modern human being: capitalized time, free time, and personal time. The loss of time is subsequently shown to be both a technique for obtaining salvation, and a domination technique described in scientific works. Finally, the invitation of losing time is seen as a re-activation of an a priori structure that makes possible the “humanitarian engagement” of Eliade in order to re-actualize the sacred at the conscious level of the modern human being, as well as an attempt at revalorization of parusia for the religious Christian.

Eliade este polul multor etichetări, adesea facile; de aceea, descrierea academică contemporană de „filozof al ireductibilității și irecognoscibilității sacrului” poate satisface până la a ne bloca accesul la temporalitatea care se pliază pe dialectica sacrului. Deși se consideră că timpul reprezintă intersecția maximă dintre literatura eliadiană și sistematizările din tratatele științifice, deschiderea spre un timp alternativ e deja inaugurată în eseistica din perioada imediat următoare revenirii din India. În special scrierile reunite în volumul *Oceanografie* exersează tehnica mistagogului, obligându-ne să decriptăm idei și intuiții, care vor constitui premisele temporalității eliadene, în îndemnuri valabile de un manual de *Savoir vivre* adresate omului căzut din dimensiunea simbolică.

Substratul de fond al eseurilor este *pierderea timpului* înțeleasă ca instrument de cunoaștere și formă

Elvira Groza

Ph.D. candidate at the
Faculty of History and
Philosophy, Babes-Bolyai
University, Cluj, Romania.
E-mail:
elvira_groza@hotmail.com

Key words:

Mircea Eliade, the loss of time, the sacred, comprehension, parusia, salvation

de libertate care salvează de la căderea în istoricitate și deschide accesul spre autenticitate. Trăirea autentică presupune coincidența dintre existență și creație, dar și vederea miracolului prin deschiderea limitelor experienței. Această coincidență ca marcă a autenticității e semnul că eseurile lui Eliade glisează nostalgic pe concepția, fundamentată ulterior științific, potrivit căreia religiozitatea e o structură originală care dezvăluie omul ca existență deschisă pentru că se auto-constituie prin re-generare echivalentă cu creația. Ex-periența religioasă ca situare pe frontiera dintre etern și temporal are ca revers *ieșirea din timp* prin participare, repetare, imitare care inserează în real și în Clipa trecerii paradoxale. *Homo religiosus* caută neîntrerupt tehnici ale întoarcerii în urmă, metode de regenerare sau soluții la teroarea istoriei pentru a se instala în contemporaneitate cu Creația. „Revolta împotriva ireversibilității timpului îl ajută pe om să *construiască realitatea* și, pe de altă parte, îl eliberează de povara timpului mort, îi dă asigurarea că e în stare să suprimă trecutul, să-și reînceapă viața și să-și creeze din nou lumea”¹. Nu e de mirare că Eliade creditează, uneori explicit, comportamentul arhaic ce decurge dintr-o Weltanschauung devenită ontologie pragmatică potrivit căreia existența este re-generare sau creație.

Condiționarea autenticității de vederea miracolului, mai ales în eseul *Despre miracol și întâmplare*, vine pe fondul revoluției introdusă de creștinism în „dialectica evaziunii din timp” și în contextul unei economii a sacrului în care credința e puterea de a interveni în constituția ontologică a universului. Mântuirea, ca formă de regenerare, depinde de credința că totul e posibil în istorie, iar deschiderea timpului depinde de participarea la fenomenologia miracolului prin *vedere*, pentru că miracolul survine ca fapt ordinar. Se poate spune că descrierea vederii miracolului irecognoscibil constituie o pledoarie camuflată pentru deblocarea temporalizării

dinspre *parusia*, nu numai pe temeiul analogiei *vederii* cu prezentarea parusiei ca *stare de veghe*, ci și pentru că eseurile exploatează recenta, pe atunci, experiență din India în trăirea timpului văzut ca *instrument de cunoaștere și eliberare*. Aceeași ontologizare a timpului ca și *ksana* sau *kairos*, care survine prin vederea miracolului în eseuri, este expusă mai târziu în *Imagini și simboluri*. Capitolul *Simbolisme indiene ale timpului și eternității* tratează imageria și simbolistica indiană a timpului valorizând poziția intermediară a celui care trăiește timpul istoric ca irealitate pentru a rămâne deschis Marelui Timp. Timpul devine *instrument de cunoaștere* nu numai în sensul că ciclurile tot mai vaste capătă funcție soteriologică, ci și prin asumarea ritmurilor minore doar ca pe o condiție care face posibilă deschiderea ritmurilor majore, situație simbolizată prin *oul spart*, *Soarele la zenit* sau *spargerea acoperișului*. Această cale a asumării istoriei pentru a o deschide eternității face transparentă corespondența pe *fond neolitic* cu spiritualitatea indiană, e calea de mijloc descrisă în Baghavad Gita considerată de Eliade „sinteza spiritului indian și a tuturor căilor sale, a tuturor filozofiilor sale și a tuturor tehnicilor sale de mântuire”².

Mizăm pe aceste „divagații eseistice” pentru a recupera *pierderea timpului* ca fiind una dintre *tehnicele de dominare* a timpului inventariate ulterior în lucrări științifice sau tematizate simbolic în literatură. Vedem invitația de a pierde timpul ca o reactivare a unei structuri a priori care face posibil „angajamentul umanitar”, asumat de Eliade, de a reactualiza sacrul la nivelul conștient al omului modern areligios de după „a doua cădere”, dar, mai ales, ca pe o încercare de valorificare a parusiei pentru creștinul religios. *Pierderea timpului* apare ca o necesitate invers proporțională cu iluzia omului modern că se află în posesia timpului și se dezvăluie ca *instrument de cunoaștere* prin care avem acces la *timpul original* al re-generării, creației,

mântuirii, dacă „subiectul” eseurilor se detașează de prezentul vulgar și refuză evadarea inconsistentă în timpul personal.

Eliade e conștient că se adresează unui decompozit, format nu numai în matricea iluzorie a libertății și creativității cu care a confundat istoricitatea și rezultat al neputinței raportării la creștinism din perspectiva parusiei, încât se poate spune despre el că „...nu e antiteza omului religios, ci o manifestare aberantă a acestuia”³, de aceea risipește în eseuri, fragmente sau exerciții spirituale, aparent doar o provocare la un joc în care i se arată *ce are și ce pierde*.

A avea timpul: timp capitalizat, timp liber, timp personal

Posesia timpului pare să fie ultima mare cucerire dobândită prin transformarea muncii și științei în instrumente de a domina Natura și Timpul, dar în realitate nu este decât dovada intensității nostalgiei de a ieși din timp. Punerea în posesie prin pervertirea conștiinței originare structurate pe refuzul timpului e consecința atitudinii raționalist-empirice în fața lumii golate de sacralitate.

În lumea neutră, naturală, în care locuiește omul modern, munca nu mai are valoare simbolică, ci e doar o tehnică de exploatare, nu un gest responsabil după modelul mitic prin care e posibilă ruperea de nivel care deschide timpul. „Adevărata cădere în timp începe cu desacralizarea muncii; numai în societățile moderne omul se simte prizonierul meseriei sale, căci el nu mai poate scăpa Timpului”⁴. Munca-instrument confiscă omul pentru o „durată cenușie și uniformă” tocmai pentru că nu-și asumă meseria din perspectiva participării la absolut, ca o formă de creație. Modernii

uită că munca trebuie „să izbucnească din însăși voința de manifestare a vieții”⁵ ca să dea „setea de a pierde timpul” prin inserarea altui ritm. Fără să fie ocupați la modul real, „modernii prestează un serviciu sau se narcotizează urmărind o idee”⁶. Această disponibilitate de a-și oferi serviciile, și implicit timpul, oricăror eventualități efemere, blochează timpul la dimensiunea prezentului. Timpul are un statut exterior de instrument sau unitate de calcul care nu mai afectează ființa integrală, iar ieșirea din timp e limitată la dorința de umplere, consumare, petrecere.

Mai mult de atât, revoluția tehnologică va dăruia *timpul capital* prin care omul devine stăpânul unei măsuri, alta decât ritmul vieții, pe care o poate deforma prin accelerație în numele progresului neîntrerupt. Regenerarea pe cale sintetică și viteza ca formă de extaz compensează paradoxul de a avea timpul fără să-l ai, căci omul modern chiar are iluzia unui calcul al timpului, măsură ce se subdivizează în milionimi de secundă, „această socoteală a timpului prin număr este semnul sigur că timpul scapă omului modern, care trăiește în neliniștea de a nu mai avea timp...”⁷. Capitalizarea unei iluzii e posibilă prin raportarea la timp ca la un bun care poate fi luat în posesie, depozitat și economisit pentru ca surplusul sau restul să fie gestionat pentru a-și regla ieșirea din timp.

Exteriorizarea desăvârșită a timpului prin „transformarea unui sentiment într-un indicator automat”⁸, vizibilă în „aderența la ceasornic”, aduce așteptarea, întârzierea și amânarea ca dispoziții statice, dependente de evenimente precise. Sunt dovada raportării omului la sine ca subiect constituit din evenimente exterioare într-un timp cumulativ al istoriei considerată ca orizont cu valoare autonomă. Departe de „simpatia organică” a ritmurilor originare, omul rațional e obsedat de lucrurile cu rost și se lasă atras de claritate, ordine, regulă, transparență, dar cu cât devine mai

abstract, din „exces de claritate și lumină”, cu atât e mai mare riscul să devină opac față de adevărurile simple. Pe măsură ce timpul dedicat muncii nu mai oferă deschiderea simbolică care întrerupe circuitul unei durate goale de sens, drama ieșirii din timp urmează să se consume în *timpul liber*. Creditarea distracțiilor ca timp semnificativ al regăsirii are ca revers economisirea timpului, de care se folosește la fel ca de orice capital, pentru a rămâne din el acest rest care nu mai e „furat de societate”.

Timpul liber devine un *capital personal* care trebuie umplut, consumat, măsurat și calculat. Din teama de a nu rata și acest interval de care dispune și pentru a-l trăi cât mai semnificativ, omul modern s-a specializat în distracții, a inventat atât de multe și atât de tipizate, încât și ele omoară timpul pentru că fac din om prizonierul unei regii sau îl sustrag realității prin refugii inconsistente. Activități care ar trebui să fie spontane sunt automatizate, obținându-se o uniformizare diferită de „armonia și ritmizarea care constituie țelul valid al oricărei existențe omeneste”⁹. În tendința spre uniformitate, societățile pierd „mecanismul de răsturnare”¹⁰ care reușește „concedierea timpului uzat, a anului revolut, și totodată, eliminarea deșeurilor produse de funcționarea oricărei economii...”¹¹.

În „mediului profan al conservării și economiei”¹² despre care vorbește R. Caillois „singura evaziune posibilă la scară colectivă rămâne distracția”¹³, dar paroxismul și cheltuirea din sărbătoarea arhaică sînt înlocuite cu vacanța ca „fază de destindere”, ca „vid sau cel puțin încetinire a activităților sociale”¹⁴, este o evaziune percepută ca o simplă fugă de griji și o împușinare a existenței colective. Nostalgia de a sparge omogenitatea timpului mai e vizibilă în dorința de distracții ca ieșiri din timp, dar este o pseudoieșire dintr-un timp exteriorizat care trădează o nostalgie ratată,

încât e firesc să trimită tot spre o iluzie, cea a evadării într-un *timp personal*.

Timpul personal apare ca un refugiu inconsistent, dublet facil al unui alt timp fără statut ontologic, atestă urma unei rupturi în experiența timpului și inserarea într-un timp al evadării în reverii și nostalgii care risipesc. E constituit din intervale ca *treceri* de la o clipă semnificativă la alta. În *Exerciții spirituale*, timpul personal e definit ca „legătură sentimentală pe care o creează individul între diverse evenimente care se succed”¹⁵. În alte eseuri este descris ca un timp psihologic al memoriei și imaginației, mărturie a scindării facultăților omului în inteligența care calculează și economisește timpul și imaginația care organizează evadarea. Sustragerea continuă prezentului din dorința de „a crea un prezent paralel prezentului concret”¹⁶ ne face să evadăm din actualitate, ne dă o altă actualitate a unui prezent modificat de personalitatea noastră și o percepere a lumii printr-o sinteză personală care se suprapune universului concret ca un film mental. Dar evadările din timp nu înseamnă decât a evita timpul, „Este un lucru eroic...să rămâi în prezent, să nu ai o continuitate cu trecutul nici o legătură abstractă, proiectată în timp, cu viitorul. Este un lucru foarte greu să *consumi* timpul.”¹⁷, este vorba de consum ca ardere prin asumarea timpului ca întâmplare, clipă semnificativă, nu trecerile lipsite de substanță care constituie timpul personal.

Toate aceste „depoziții impersonale” demonstrează că „...suntem blestemați să ne consumăm inutil timpul, dacă nu ne *pierdem* niciodată timpul nu înseamnă că îl *avem*, că îl stăpânim, că îl fecundăm”¹⁸. Omul modern are *timp liber* care trebuie umplut și consumat sau *timp personal* în care evadează, dar timpul contractat prin capitalizare, economisire și personalizare nu dă Timpul.

Pierderea timpului — condiție a mântuirii

Pierderea timpului e prezentată ca o urgență care vine din „incomprehensibilitatea epocii noastre față de anumite adevăruri simple”¹⁹, consecință a raportării la timp prin *calcul* și *exteriorizare*. Eliade ne avertizează că nu este vorba de „lene intelectuală” sau „etern vagabondaj”: setea de a pierde timpul implică un preaplin care face posibilă asumarea întrupării ca identificare a sacralului cu profanul, devine condiția instalării în perspectiva *vederii* miracolului în cotidian.

Pierderea timpului e *fericire* și *instrument de cunoaștere* care echivalează, în eseul intitulat la fel, cu „abandonarea provizorie a certitudinilor ... pentru a te deschide către miracol”²⁰. Face parte dintre instrumentele de cunoaștere în stare să dea *omului nou* acea experiență descrisă ca o cunoaștere plenară a ființei integrale pe care o definește prin „coincidența existență = creație” ca semn al autenticității („mai nimerit ar fi *Erleibnis* german”) în sensul de deplină deschidere spre miracole și revelații care oferă o certitudine cu totul altfel decât cea obținută prin „înțelegere stereotipă și moartă” pentru că ne livrează convențiilor și dogmelor. Trăirea autentică prin actualizare liberă a întregii vieți, diferită de însumare și fără treceri, într-o simultaneitate care e „coincidență cu orice”, întâmplare sau stare de suflet, trebuie depășită spre o experiență definită ca „...nuditate desăvârșită și instantanee a întregii ființe”²¹ care te face să ieși din istorie ca „devenire formală a vieții care creează forme și trece prin ele”²².

Definirea autenticității în termenii unei destrucții a subiectului degajează orizontul pentru dezvăluirea miracolului. Vederea miracolului impune depersonalizarea printr-o imaginație care oferă o perspectivă a vieții dincolo de limitări și o memorie

impersonală care „prinde viața în totalitate” până la a ajunge receptacul al vieții, „simple instrumente în voia vieții și a destinului”²³, o arhi-memorie care descoperă întâmplarea în devenire, trecere, moarte. Deplina deschidere prin instantaneizare este abandonare tensionată, constructivă în care ne amplificăm atenția și ne păstrăm luciditatea, în care ascultarea devine simpatetică expectativă, nu raportare exterioară la oameni, dar, mai ales, așteptarea este „exaltare, anxietate, creșterea până la paroxism a unor stări sufletești nutrite de o viață asociată”²⁴. Sunt descrieri care trimit spre analogia cu experiența credinței ca plonjare în posibil și spre temporalizarea dinspre parusia.

Eseul *Despre miracol și întâmplare* ne instalează declarativ într-o „fenomenologie a miracolului” definit prin sinonimie cu întâmplarea: „Miracolul – adică *întâmplarea*, venirea împreună a unor lucruri care ar fi putut rămâne izolate pe vecie”.²⁵ Întâmplarea ca fapt pur și simplu, nu predestinare sau excepție, va căpăta maximă importanță prin venirea laolaltă, „Întâmplarea poate ajunge atunci călăuza existenței noastre”²⁶. Fenomenologia miracolului cotidian, implicit irecognoscibil, solicită omul autentic să-și deschidă limitele experienței pentru asumarea timpului întrupat, deci paradoxal, pentru că intervenția lui Hristos a transformat miracolul în fapt ordinar și a schimbat radical fenomenologia miracolului dându-i o orientare cotidiană, „...de la Hristos înapoi substanța întregii istorii s-a schimbat”²⁷. Exersarea *vederii* pe fondul suspendării certitudinilor ne deschide spre comprehensiunea miracolului cotidian irecognoscibil printr-o cunoaștere „vie și fără voie” a divinității, o recunoaștere ca participare care se dă în funcție de puterea noastră de a ne abandona miracolului-întâmplare. Viața trăită sub semnul întâmplării ne descoperă mântuirea prin adevăruri tragice, „găsite la întâmplare”, simpla lor prezență reușind să devină onto-

logie, fiind deasupra timpului și a oricărei experiențe. Iar moartea ne poate fi revelată ca inaugurare ireversibilă, „trecere totală și vie în neant” care aduce o răsturnare totală de valori, numai prin „întâmplări banale”.

Eseul menționat e important în economia operei lui Eliade din perspectiva elaborării incipiente atât a creștinismului ca religie paradoxală prin ontologizarea istoriei, cât și a teoriei miracolului irecognoscibil. În acest orizont, fenomenologia miracolului reclamă o experiență a abandonării și o asceză a vederii care permite interpretarea ei ca parusia. E semnificativ faptul că pe parcursul lucrărilor științifice ulterioare, nu e reluată nicăieri explicit parusia creștină ca soluție la teroarea istoriei, ci soluția creditată este salvarea prin cosmicizare. De altfel, în *Aspecte ale mitului*, creștinismul cosmic ca „teologie populară” e forma de rezistență pasivă la teroarea istoriei. O posibilă explicație ar fi aceea că venirea în contact cu creștinismului occidental, trăit ca gnoză consolatoare, l-a împiedicat să exploateze parusia implicată în eseurile timpurii. *Vederea* de care depinde recunoașterea miracolului este *starea de veghe* pe care o presupune parusia ca așteptare tensionată, simpatetica expectativă e expectativa „fiilor zilei” de care vorbesc epistolele paulinice. Parusia este „construirea” timpului sub posibilitatea permanentă a re-Venirii, încât fiecare clipă e posibilă revelație a miracolului, în oricare clipă ordinară poate surveni clipa kairotică, simultan clipă a Întrupării și epectazei escatologice. De aceea, pierderea timpului exteriorizat trebuie recuperată ca o tehnică de deblocare a vederii care face să apară în raza privirii ceea ce era deja, dintotdeauna, acolo, dar în modalitatea survenirii. Motivul este acela că din miracolul cotidian nu se pot face provizii prin economisire, „...trebuie să primim fiecare zi fără să facem din ea provizii, fără acumularea care ne dezvăță să o primim ca un dar. Mana timpului devine, de asemenea, cotidiană”²⁸. Suntem destinați

intervalului, dar ne putem sustrage dacă învățăm să ne abandonăm unei eternități care se dezvăluie ca întâmplare, altfel decât a timpului și a istoriei care e o permanență, una în care numai *întâmplarea* contează. Timpul autentic e întâmplare sau miracol, nu putem depozita continua părăsire „...timpul se părăsește, aceasta e definiția sa... Nu putem spune trecerea, scurgerea, fluxul, durata. Încă mai puțin sincopa. Durata timpului, care constituie timpul, nu are nici o altă consistență decât neîncetata sa dispariție.”²⁹. Să nu ne mire actualitatea sfaturilor lui Eliade de a trăi viața „sub semnul *întâmplării* (evenimentul filozofiei...)”, fără trecerile în care risipește timpul, pentru a re-constitui omul integral. Pentru acest *om viu* în stare să experimenteze eternitatea pe calea ordinarului anunță profetic: „...de conceptul de eternitate care se acordă întâmplării și experienței depinde tot destinul viitoarei metafizici europene. Degajarea experienței de timp, valoarea ei de stare pură – cu alte cuvinte eternitatea oricărui fapt personal, real, le vom vedea abordate de metafizica europeană.”³⁰

Supralicităm pe acest temei și ne permitem afirmația că, dincolo de recuperarea pierderii timpului și valorificarea parusiei, în eseuri este vorba, totodată, despre expunerea anticipatoare a unor intuiții profetice clarificate ulterior la modul științific sau chiar adevărate în parte în teorii filozofice contemporane, depășind limitele *umanismului profetic* sesizat la Eliade de către Culianu. În teoriile contemporane ale evenimentului³¹ rămâne urma unei stări de veghe ca *pasibilitate*, care deschide cotidianul evenimentului constitutiv. În descrierea ei întâlnim aceeași suspendarea a certitudinilor existenței, atenția maximă și tensiunea conștiinței care expun pe limita dintre fapt intramundan și eveniment, similară cu indistincția dintre miracol și fapt ordinar. Invitația la ordinar și banal ca orizont al survenirii miracolului într-o experiență a abandonării

anticipează deconstrucția subiectului și „eliberarea” lui ca advenant sau adonat pentru că „...subiectul ca atare nu dă și nu primește niciodată un dar. El se constituie, dimpotrivă, în vederea dominării prin calcul și prin schimb...”³². Eliade ne avertizează, mai mult poetic, că în orizontul advenirii recunoașterea miracolului irecognoscibil înseamnă distrugerea lui, dar neapărat trebuie să ne angajăm și să dăm o șansă acestei „economii” care se află între noi și nimic.

Mai ales pentru că, dintr-o simetrie deja destinală, revine spre sfârșitul vieții, în eseu *Homo faber și homo religiosus*³³, cu o reinterpretare a relației dintre om, muncă și timp. Pe fondul iminenței escatonului anunțat simultan de pesimismul din artă și de optimismul datorat dezvoltării științei și tehnologiei aflăm că alchimistul recent prepară Viața sintetic, fabrică sănătate, tinerețe și nemurire pentru că progresul științific poate satisface inclusiv nostalgii originare, de structură religioasă. Omul pragmatic a sucombat prin eficiență, deține secretul nemuririi sintetice, dispune de o regenerare indefinită și e condamnat la o mântuire secularizată, iar mistagogul Eliade nu-l mai poate opri de la întâlnirea cu nimicul.

Iată și continuarea, așa cum ne-o descrie Baudrillard: am depășit punctul mort, punctul dincolo de care lucrurile au încetat să fie reale și a început dispersia timpului și a istoriei, „ne situăm dincolo de sfârșit” într-un timp al hiperteliei în care formele proliferază neîncetat. Trăim într-o realitate transformată în suprafață immanentă prin supraexpunere, hipersemnificare și suntem ostatici unei socialități hiperreale în proximitate absolută cu lucrurile. Timpul nu mai e evident în curgerea sa normală, iar accelerația a devenit condiția noastră banală, sigur că timpul liber nu mai e decât o „dimensiune de acum inutilă în derularea sa, de vreme ce instantaneitatea comunicării a miniaturizat schimburile noastre într-o succesiune de momente”³⁴.

Dacă povestea mai are șanse să ne salveze, atunci să ne întrebăm împreună cu scriitorul: ritmul nostru mai poate avea lentoarea care ne lasă să vedem ferestrele Domnului?

Note:

¹ Mircea Eliade, *Aspecte ale mitului*, Editura Univers, București, 1978, p. 132

² Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p.144

³ Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade*, Editura Universității de Stat, New York, Albany, 1996, p.83

⁴ Mircea Eliade, *Mituri, vise și mistere în Eseuri*, Editura Științifică, București, 1991, p.138

⁵ Mircea Eliade, *Oceanografie*, Humanitas, București, 1991, p.38

⁶ Idem.

⁷ Jean-Louis Vieillard-Baron, *Problema timpului*, Paideia, 2000, p.192-193

⁸ *Oceanografie*, p.38

⁹ Ibidem, p.39

¹⁰ Roger Caillois, *Omul și sacru*, Editura Nemira, 1997, p.135

¹¹ Idem.

¹² Ibidem, p. 148

¹³ *Mituri, vise, mistere*, p.138

¹⁴ R. Caillois, *op. cit.* p.138

¹⁵ *Oceanografie*, p.136

¹⁶ Ibidem, p.42

¹⁷ Ibidem, p.44

¹⁸ Ibidem, *Prefața*, p. 9

¹⁹ Ibidem, p.37

²⁰ Ibidem, p.37

²¹ Ibidem, p. 49

- ²² Ibidem, p.50
²³ Ibidem, p.62
²⁴ Ibidem, p.38
²⁵ Ibidem, p. 69
²⁶ Ibidem, p.71
²⁷ Ibidem, p.70
²⁸ Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'etre*, Quadrige, PUF, 1991, p. 247
²⁹ Jean-Luc Nancy, *Timpul părăsirii în Timp și melancolie*, coord. C-tin Grecu și Corneliu Mircea, Editura Hestia, Timișoara, 1996 p. 213-214

- ³⁰ *Oceanografie*, p. 186
³¹ Claude Romano, *L'événement et le monde*, PUF, Paris, 1998 și *L'événement et le temps*, PUF, Paris, 1999
³² Jacques. Derrida, *Donner le temps*, Editions Galilée, 1991, p. 39
³³ Mircea Eliade, *Briser le toit de la maison* cuprinde și eseul *Homo faber și homo religiosus*, Editions Gallimard, 1986
³⁴ Jean Baudrillard, *Celălalt prin sine însuși*, Casa Cărții de Știință, Cluj-Napoca, 1997, p.73