

Nihilismul ca teologie a absenței în perspectiva lui Christos Yannaras

Nihilism as a theology of absence in the perspective of Christos Yannaras

Alexandru IOVU

„Babeș Bolyai” University, Cluj-Napoca

Abstract: *The text provided analyses nihilism in terms of the absence and ignorance of God, starting from the interpretations of Christos Yannaras and others. It discusses the transformation of European nihilism into a theology of absence, the denial of the metaphysics of God's divinity and philosophical influences such as those of Nietzsche and Heidegger. The nihilistic nature of the West is discussed, as well as the evolution of Western metaphysical concepts throughout history, including Augustine's interpretation and influences on later philosophy. It also addresses the concept of God in the philosophy of Descartes, Spinoza, Leibniz and others, discussing the transformations brought about in the interpretation of divinity and the relationship with rationalism and empiricism. Emphasis is placed on the contrast between Nietzsche and Descartes, as well as criticisms of atheistic theism and how natural theology has been transformed into rational science. The text explores the changes in philosophical thought brought about by philosophers such as Kant, Fichte, Hegel and others, highlighting their conceptual renovations. It discusses the theology of the cross and the meeting of religion and philosophy. At the same time, Husserl's phenomenology and Heidegger's existential-phenomenological ontology are considered, highlighting the differences between being and Being in the proposed philosophical context. Conclusions drawn include the affirmation of apophaticism in theology as an emphasis, highlighting how nihilism can influence faith and non-faith and how Western metaphysics has been transformed by the ideas proposed.*

Keywords: *Nihilism, Absence of God, Christos Yannaras, Theology of Absence, The nihilistic nature of the West, Augustin, Natural theology, Husserl's Phenomenology.*

1. Negarea metafizică a divinității lui Dumnezeu

„Dumnezeul metafizicii occidentale a murit”, aceasta este ideea de la care pleacă expunerea lui Christos Yannaras. După cum afirma Heidegger, profeția lui Nietzsche cu privire la „moartea lui Dumnezeu” a ajuns să se împlinească¹. Vorbim despre un nihilism european în care locul ocupat de Dumnezeu rămâne gol, vacant. Nihilismul a fost introdus în filosofie, îndeosebi de către Nietzsche, prin lucrarea *Voința de putere*². Proclamator al nimicului, nihilismul neagă orice valoare transcendentă și acordă supremație nimicirii și a morții. Din punct de vedere filosofic, această devalorizare a valorilor este rezultatul logic a peste douăzeci de secole de istorie occidentală decadentă³.

La originea acestei concepții occidentale, Yannaras îl identifică pe Fericitul Augustin sau, după cum îl numește simplu, – „Augustin”. Acesta este considerat ca fiind precursorul metafizicii

¹ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, traducere de Nicolae Șerban Tanașoca, Anastasia, București, 1996, p. 7.

² Friedrich Nietzsche, *Voința de putere*, traducere de Claudiu Baci, AION, Oradea, 1999.

³ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, traducere de Magdalena Mărculescu-Cojocă și Aurelian Cojocă, 2, ALL, Timișoara, 2000, p. 366.

individualiste și guvernate exclusiv de rațiune. Opera sa contribuie decisiv și la transformarea evenimentului eclezial. Inspirați fiind de „cetatea lumească”, mulți conducători au ajuns să considere credința ca instrumentul oportun pentru instituirea unui nou stat. Pentru barbari creștinarea însemna intrarea în civilizație, iar nu însușirea unui mod de viață viu și autentic. Carol cel Mare a sesizat cu inteligență faptul că un imperiu bine constituit avea nevoie să dețină o baza culturală pentru unitatea politică, diferită însă de *Oecumena Romană* de atunci⁴. Augustin este astfel „scos la suprafață” și devine baza noii ideologii a francilor. În termenii unei religii naturale, Biserica devine un act de individualism intelectualist, legalism moral și „interioritate” sacramentală. Augustin se face vinovat de „răstălmăciri grosolane”⁵ în opera sa. Mântuirea ajunge la rândul său să fie înțeleasă ca răspuns la dorința eului să existe veșnic. Prin individualismul său religios, Augustin afirmă nevoia înăscută a omului de certitudini metafizice raționale⁶. Totul se petrece în „interioritate”. Acesta este considerat ca fiind „primul început” al supraomului. Moartea lui Dumnezeu este echivalentă cu pierderea tuturor valorilor umane tradiționale, distrugerea bruscă a reperelor existențiale. Prin aceasta, Nietzsche a bulversat întreaga istorie a umanității. Pentru ca reacția omului să fie pe măsura evenimentului, el are nevoie să se autodepășească, să se redefinească și reinventeze⁷. Toate acestea au pornit de la Augustin, creatorul „civilizației ce a conferit o dinamică globală celei mai radical posibil transformări în religie a evenimentului eclezial, precum și respingerii agresive a metafizicii, identificate cu un Creștinism odios, chinuitor pentru om”⁸.

Nietzsche a constatat acest gol, absența pe care Yannaras o reproșă la Fericitul Augustin. Este vorba despre lipsa relației directe marcate de iubire (cu toate că teza participării erosului la cunoașterea lui Dumnezeu, susținută de către Yannaras, este considerată neortodoxă și condamnată de către mulți critici⁹). „Idolii mentali” identificați ca Dumnezeu au fost înlăturați¹⁰, însă lipsește alternativa. Soluția oferită de creștinism este de a-L trăi pe Dumnezeu așa cum este, după cum Însuși afirmă (Exod 3, 14). Se poate vorbi despre un apofatism nimicitor de idoli¹¹, dar printr-o apofază

⁴ Christos Yannaras, *Contra religiei*, traducere de Tudor Dinu, ediție de Sorin Dumitrescu, Anastasia, București, 2011, p. 205.

⁵ Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 206.

⁶ *Ibidem*, p. 207.

⁷ Élisabeth CLEMENT, *Filosofia de la A la Z*, p. 365.

⁸ Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 213.

⁹ Grigore Toma Someșan, *Christos Yannaras și criza teologiei*, în Alexandru Lazăr, Maxim (Iuliu Marius) Morariu, Grigore Toma Someșan, Ioan-Adrian Buta, Dumitru-Adrian Ciurea, *Teologia Scripturii - între Acrivia Științifică și Mărturisirea Logosului*, Napoca Star, Cluj-Napoca, 2023, pp. 15-35.

¹⁰ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 9.

¹¹ *Ibidem*.

privativă¹². Heidegger a văzut, la rândul său, în volumele cu referire la filosofia lui Nietzsche, această „criză de ordin intern” a metafizicii occidentale. Formulată altfel, este consecința firească a ceea ce pentru Yannaras înseamnă confuzia evenimentului eclezial cu religia naturală. În *Evanghelia după Matei* 15, 21-28 se poate vedea cum credința femeii canaanence biruiește paradoxul *Dumnezeului închipuirilor* și al religiei naturale.

Între Nietzsche și Descartes, Heidegger sesizează un antagonism acut. Descartes reprezintă tentativa occidentală de a confirma pe cale rațional-demonstrativă existența lui Dumnezeu¹³. Dacă Dumnezeu este conceput pe cale rațională ca o ființă desăvârșită, se cuprinde existența Lui în această idee în același fel în care este cuprins în ideea de triunghi adevărul că suma unghiurilor acestuia este egală cu două unghiuri drepte¹⁴. Prin inteliecție se ajunge la confirmarea existenței lui Dumnezeu prin conceperea însăși ideii de Dumnezeu. Acest raționament se aplică în cazul figurilor geometrice, dar în niciun caz în argumentarea existenței unui Dumnezeu desăvârșit. În caz contrar, adevărul că Dumnezeu este o ființă desăvârșită devine echivalent în valoare cu orice adevăr geometric. Dumnezeu se simte, mai corect afirmat – se trăiește, și doar astfel poate fi demonstrat. Relația vie, comuniunea și împărtășirea adevăresc existența. Este o diferență fundamentală între a te lăsa de cuprins de cunoaștere, prin dragoste, și a încerca să cuprinzi cunoașterea pe cale rațională. Exemplificarea Sfântului Simeon Noul Teolog este plină de lumină și speranță: omul nu poate gusta decât o picătură din ocean însă și aceasta îi dăruiește acestuia experiența oceanului. Prin ocean Sfântul Simeon face referire la slava lui Dumnezeu, lăsând să se înțeleagă că ființa divină este ceva mult mai complex și profund¹⁵, dincolo de rațiunea umană. A dovedi existența lui Dumnezeu prin inteliecția lui Descartes nu diferă de a fi de acord cu moralismul dezgustător al anumitor canoane¹⁶. În scrierile areopagite, cunoașterea coincide, adesea, cu necunoașterea, atunci când este vorba despre Dumnezeu¹⁷, ceea ce arată, încă din acel timp, imposibilitatea aplicării unei astfel de inteliecții.

Facultatea raționării individuale a fost considerată ca fiind suficientă pentru definirea și epuizarea adevărului, întrucât reprezintă o replică a rațiunii divine. Nietzsche identifică contradicția

¹² Aristotel, *Metafizica*, trad. Andrei Cornea, 2, Humanitas, București, 2007.

¹³ Descartes, *Discurs asupra metodei*, traducere de Cr. Totoescu, Editura Științifică, București, 1957, pp. 61–69.

¹⁴ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 11–12.

¹⁵ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, vol. 6, Filocalia, traducere de Dumitru Stăniloae, EIBMO, București, 1977, pp. 53–54.

¹⁶ Christos Yannaras, *Contra religiei*, p. 191.

¹⁷ Ioan Emanuel Cășvean, „Importanța Sfântului Dionisie Areopagitul și a teologiei lui astăzi”, în *Astra Sahvensis*, Vol. II, No. 4, 2014, p.133.

din raționamentul lui Descartes și demască această consecință a „monismului subiectului”¹⁸ prin conceptul de „supraom” – absolutizarea subiectului cunoscător ce reprezintă consecința logică.

La evoluția „teismului ateu” a contribuit și Spinoza prin confundarea Naturii și a lui Dumnezeu. Pentru acesta, Dumnezeu este necesitatea internă a Naturii¹⁹. Substanța ipostatică există în sine, în chip absolut, gândindu-se pe sine însăși, în același timp fiind atât scop, cât și cauză²⁰. În ceea ce privește gândirea și dimensionalitatea, cele două particularități ale substanței divine a lumii, Yannaras rezumă filosofia lui Spinoza astfel: „Gândirea umană este cunoașterea de sine a lui Dumnezeu și dimensionalitatea ființelor este eterna «dimensiune» a lui Dumnezeu”²¹.

Leibniz, făcând referire la *Prima Epistolă către Corinteni* a Sfântului Apostol Pavel, afirmă imposibilitatea contrazicerii adevărurilor. Astfel ajunge la concluzia că „lumina rațiunii nu-i un dar de la Dumnezeu în mai mică măsură decât acela al revelației”²². Prin Leibniz, se continuă șirul celor care identifică fizica cu metafizica. Supremația demonstrației raționale este afirmată și re-affirmată. Teologia naturală este susținută prin patru argumente logice în favoarea existenței lui Dumnezeu: ontologic, cosmologic, al adevărurilor eterne și cel teleologic. Pornind de la afirmația că „nu poate fi conceput un lucru mai mare decât Dumnezeu” s-ar ajunge la o contradicție logică prin ideea unui Dumnezeu inexistent, deoarece Acesta implică conceptul de perfecțiune deplină, iar existența este un atribut al acestei perfecțiuni²³. Argumentarea cosmogonică pornește de la premisa relației cauză-efect. Cauza primară sau „motorul prim” al mișcării este Dumnezeu care este identificat ca rațiunea suficientă a universului. Acest tip de gândire își are originea la Platon, care vedea cauza primordială ca fiind acea mișcare sau proces auto-generator. Universul nu se mai naște din automatism, ci din raționalitatea sufletului ce devine principiul anterior tuturor lucrurilor și ajunge să se identifice cu *physis*²⁴. Aristotel continuă dezvoltarea acestei relații de natură-proces și ajunge la necesitatea existenței ființei care constituie cauza primă a mișcării și existenței. Adevărurile eterne sau de la sine evidente conduc spre ideea organizării întregului univers pe baza unei „rațiuni pure”. Prin urmare, Dumnezeu este caracterizat ca fiind raționalitatea însăși. Argumentarea teleologică are ca fundament necesitatea rațională a finalității, a scopului, pe lângă cea a cauzei. Ipostazele devin predeterminate

¹⁸ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 13.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Benedict Spinoza, *Etica* (Biblioteca Filozofică), trad. Al. Posescu, Editura Științifică, București, 1957, pp. 50–60.

²¹ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 14.

²² Gottfried Wilhelm Leibniz, *Eseuri de Teodicee*, trad. Diana Morărașu și Ingrid Ilinca, Polirom, Iași, 1997, p. 61.

²³ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 15.

²⁴ Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, trad. George Bondor și Claudiu Tipuriță, Polirom, Iași, 1997, p. 39.

de către conținutul lor teleologic constituind armonia universală. Realizarea acestei armonii presupune existența unei rațiuni perfecte și infinite.

Teologia naturală, prezentată anterior, are ca și rezultat transformarea teologiei în știință organizată rațional. Odată cu următoarea etapă, ai cărei reprezentanți sunt Hobbes, Locke și Hume, are loc o repetare a istoriei, și anume trecerea sau retrecerea de la raționalism la empirism. Este vorba despre un empirism pozitivist ce susține că nimic nu poate ajunge la intelect înainte de a trece prin simțuri²⁵. Pentru Locke sufletul este o *tabula rasa*²⁶, o pagină albă ce urmează să fie scrisă în urma experienței.

Definirea existentului a fost transferată în seama simțurilor. Credința este, în opinia lui Locke, consecința unei dovezi raționale. Slujirea lui Iisus s-a bazat, de asemenea, pe un calcul atent al recompenselor și pedepselor. Acest lucru se datorează și faptului că Locke a trăit într-o epocă în care a fi bun era condiționat de a avea un avantaj²⁷. Știința ajunge să renunțe treptat la cercetarea supra-empiricului²⁸. Spre deosebire de „lumea de dincolo”, acest „mecanism al naturii” s-a dovedit a fi mai util pentru om. Sensibilul ajunge astfel să depășească inteligibilul, utilul – idealul, individualul – universalul, iar fragmentarul – întregul. Raționalismul a atacat superstiția, pentru ca apoi să fie atacat la rândul său de scepticism²⁹. Nu este de mirare că se va ajunge la un Hume îndoindu-se de propriile sale teorii.

Accentul se mută, în continuare, pe teologia apofatică. Aflată în opoziție cu teologia naturală, dar în același timp în corelație istorică, arată incapacitatea rațiunii umane de a pătrunde transcendentalul:

„Apofatismul scolasticilor nu opune conceptualizării pe cale rațională și confirmării pe cale demonstrativă a noțiunii de Dumnezeu o altă posibilitate de cunoaștere. El subliniază doar caracterul relativ al determinărilor raționale și al inducțiilor analogice de la cele create la cele increate. Astfel, chiar dacă nu el le generează, totuși apofatismul occidental înlesnește oricum apariția relativismului, a scepticismului sau chiar a agnosticismului în sânul societății europene occidentale. Apofatismul scolasticilor ignoră ori neglijează cu totul atitudinea față de cunoaștere și de adevăr ce caracterizează întreaga tradiție filosofică greacă, precreștină și creștină deopotrivă: el ignoră cunoașterea ca relație empirică nemijlocită, echivalarea adevărului cu comuniunea, adevărarea cunoașterii prin dinamica socială a relațiilor. El este un

²⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 18.

²⁶ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, p. 154.

²⁷ Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason: 1648 - 1789*, Penguin Books, 1960, pp. 75–77.

²⁸ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 20.

²⁹ Gerald R. Cragg, *The Church and the Age of Reason: 1648 - 1789*, p. 169.

„Nihilism as a theology of absence in the perspective of Christos Yannaras”. *Astra Salvensis*, XII (2024), No. 23, p. 21-35.

*apofatism al esenței lui Dumnezeu și stăruie asupra diversității de esență presupuse de orice corelație analogică între Dumnezeuul increat și ființele create*³⁰.

Diferența fundamentală dintre occidentali și răsăriteni este cea a tipului de apofatism aplicat de către gândire. Dacă în Occident este vorba despre un apofatism al esenței, în Răsărit se utilizează un apofatism al persoanei. Atribuțiile și negațiile sunt personale. Relația nemijlocită subordonează din punct de vedere al cunoașterii, din perspectiva lui Yannaras, determinarea intelectuală. Existența personală și cunoașterea realizată reprezintă fapte complexe de relație. Dacă Dumnezeu există, este cunoscut ca ipostază, prin relație nemijlocită, iar nu ca esență, prin determinare intelectuală³¹. Fiindcă hotarul esenței, dintre necreat și creat, rămâne de netrecut, singura posibilitate de cunoaștere a divinului rămâne cea personală, mult mai profundă de altfel. Cu siguranță, aceasta trebuie să fi fost și intenția lui Dumnezeu atunci când l-a creat pe om (Geneza 1, 26), de a se stabili și dezvolta o relație personală între Creator și făptură.

Ca răspuns la teologia naturală aplicată în Biserica Catolică pentru a întări puterea papală, Luther propune un Dumnezeu inaccesibil rațiunii. Este vorba despre un Dumnezeu ascuns³², ce Se revelează învăluindu-se în mister. „Sola fide” este suficientă pentru a ajunge la acest Dumnezeu ascuns propovăduit de Luther. Această participare psihologic-sentimentală la misterul crucii și al pătimirii nu aduce omul în fața *Dumnezeului celui viu*, ci în fața unui Dumnezeu conceptual, determinat în funcție de o anumită trăire afectivă.

Prin teologia crucii formulată de către Luther, are loc o extremă renunțare a lui Dumnezeu la dumnezeirea Sa și astfel se constituie „preludiul” occidental al „morții lui Dumnezeu”³³. Yannaras indică, în acest sens, o cântare luterană din Vinerea Mare în care se afirmă dramatic: „Vai ce amarnică nenorocire! Dumnezeu însuși zare mort”³⁴. Prin această atitudine din spațiul reformat are loc, în fapt, alungarea lui Dumnezeu din spațiul experienței obiective. Consecința o reprezintă curentul pietist ce susține revelarea lui Dumnezeu în practica religioasă. În lumea modernă, acesta se face vinovat de o dezvoltare excesivă a conceptului social de religie.

Immanuel Kant, provenind din acest mediu pietist protestant, a dorit să înlăture teologia naturală și metafizica raționalistă, întemeind existența lui Dumnezeu pe postulatele rațiunii empiric-

³⁰ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 21.

³¹ *Ibidem*, p. 22.

³² *Ibid*, p. 25.

³³ *Ibid*, p. 25.

³⁴ *Ibid*, p. 26.

practice³⁵. Pentru Kant, metafizica reprezintă filosofia pură ce are la bază principii *a priori*, limitată la obiectele determinate ale intelectului³⁶. Acesta vorbește despre judecățile sintetice, adevăruri *a priori*, care se raportează la experiență, dar nu provin din ea: totalitatea, prioritatea, spațiul, timpul, sufletul și Dumnezeu³⁷. Analizând dialogul Mântuitorului cu tânărul din *Matei* 19, 16-17, Kant deduce că la originea conceptului de Dumnezeu ca bine suprem este ideea pe care rațiunea o concepe *a priori* despre perfecțiunea morală și pe care o leagă inseparabil de conceptul unei voințe libere³⁸.

Prin exigența moralistă kantiană, Dumnezeu este o judecată sintetică ce constituie un adevăr, deoarece se raportează direct la experiența etică. Este vorba, așadar, despre realizarea metafizicii prin morală:

„Existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și libertatea nu sunt obiecte ale cunoașterii, ci sunt postulate necesare ale rațiunii practice. Dincolo de metafizică, principiile religiei sunt deci salvate, însă din alte considerente decât cele religioase: pentru că ele corespund exigenței raționale care stă la baza moralei kantiene”³⁹.

Acest mod de a vedea lucrurile a fost prelungit și desăvârșit de către reprezentanții idealismului german, ce a dus la formarea ateismului moralist antropocentric. Criticismul lui Kant este punctul de pornire al filosofiei lui Fichte. Pe parcursul întregii sale opere, subiectul uman reprezintă factorul determinant și axa centrală a oricărei filosofii. Fichte propune ca metodă a autoobservării schema dialectică: teză – antiteză – sinteză. Lumea devine materialul activității umane, iar datorica etică reiese din delimitarea Eului de non-Eu⁴⁰. Trebuie menționat, în acest sens, că filosofia eului are drept principiu intuiția pe care spiritul o are în privința unității sale atât în gândire, cât și în acțiune⁴¹. Divinul există doar în conștiința de sine a Eului și este interpretat astfel: „[...]realizare a datoriei morale în univers, realizare care se împlinește prin lanțul infinit al conștiințelor și într-însul. Ordinea morală conștientă, reală și activă este Dumnezeu”⁴².

Cu Hegel se încheie incursiunea istorică în procesul „morții lui Dumnezeu”. Pentru acesta doar experiența adevărată de gândire poate constitui cunoștință. Gândirea este o operație dialectică

³⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 28.

³⁶ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, trad. Filotheia Bogoiu, ediție de Valentin Mureșan, Humanitas, București, 2007, p. 22.

³⁷ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 29.

³⁸ Immanuel Kant, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 49.

³⁹ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, p. 277.

⁴⁰ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 32.

⁴¹ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, p. 188.

⁴² Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 32.

a sinelui, o conștientizare de sine derivată din antiteză. Esența ființelor fiind dialectică, natura ajunge să împlinească condiția spiritului deoarece este o „ființare ca altceva”⁴³. Gândirea umană devine manifestare a Spiritului Absolut. În consecință, fără această conștiință de sine a gândirii dialectice, Dumnezeu este mort. Hegel consideră religia identică cu filosofia. Acest lucru ar fi după Yannaras consecința identificării religiei naturale cu evenimentul eclezial. Prin filosofia lui Hegel gândirea umană se transformă și se identifică cu divinul.

2. Vestea „morții lui Dumnezeu” în istorie

„Criza internă” a metafizicii occidentale se transformă într-o problemă de conștiință odată cu strigătul lui Nietzsche care anunță „moartea lui Dumnezeu”. Nietzsche constată golul pe care l-a lăsat dispariția lui Dumnezeu. Este o constatare plină de amărăciune, tulburătoare și cu efecte devastatoare⁴⁴. Aceasta nu este o teză filosofică, ci este o mărturie istorică și interpretare a unui fapt împlinit⁴⁵, dispariția lui Dumnezeu din metafizica occidentală. Se poate afirma că aceasta este urmarea faptului că ambiția umană și-a depășit limitele încercând să „umple papuci” transcendentului cu o totală lipsă de smerenie. Spre deosebire de momentul istoric al procesului Mântuitorului, înflăcărarea este de această dată la nivelul intelectului. Din dorința oarbă de a-L cunoaște s-a ajuns, paradoxal, la uitarea și izgonirea adevăratului Dumnezeu. Cu siguranță, Cel ce Și-a acceptat răstignirea fizică o poate accepta și pe cea la nivel rațional. Nu este altceva decât o răstignire intelectuală a unui Dumnezeu nevinovat și majestos deopotrivă, permițând una ca aceasta. Așadar, Dumnezeul răstignit fizic pe cruce se lasă acum, din aceeași smerenie, răstignit de către ori în conștiința eului cunoscător uman. Ceea ce arată Nietzsche reprezintă punerea în mormânt. Filosofia creștină este astăzi datoră să-I arate Învierea.

Deși „moartea lui Dumnezeu” a fost vestită înainte de Nietzsche și de către alți autori, printre care și Dostoievski care oferă cea mai sistematică cercetare cu privire la modul în care se comportă omul în absența lui Dumnezeu, strigătul lui Nietzsche înseamnă cu totul altceva. Acesta reprezintă un apel conștient la conștiința istorică de sine europeană, o astfel de proclamare însemnând negarea temeiurilor principale ale acestei conștiințe, o invitație la acceptarea caracterului

⁴³ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 32–33.

⁴⁴ Nicolae Turcan, *Filosofia pe scurt*, vol. 2, Eikon, București, 2021, p. 61.

⁴⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 35.

irațional al existenței, o subminare a normelor uzuale ale vieții sociale⁴⁶. Aforismul 125 din *Știința veselă* duce la următoarele concluzii:

„Textul se prezintă ca o fabulă care pune în scenă confruntarea dintre un individ și o mulțime. Personajul nu anunță în mod direct moartea lui Dumnezeu, ci spune doar că este în căutarea Lui. Această căutare stârnește printre cei care nu cred o veselie generală: ei știu foarte bine și de mult timp că Dumnezeu nu există...În acest moment, provocând stupefacția generală, nebunul se întoarce și spune: dacă Dumnezeu nu mai există, este pentru că noi l-am ucis. Nietzsche vrea să spună prin aceasta că, în cadrul societăților noastre moderne, dispariția lui Dumnezeu, ca orizont al gândurilor și practicilor noastre, nu trebuie înțeleasă ca o simplă dispariție (care nu ne-ar afecta prea mult) a unui idol, ci ca un eveniment care angajează plener condiția noastră umană”⁴⁷.

Toate acestea duc la urmarea deja cunoscută: depășirea către supraom. Mai exact, aceasta este provocarea la care trebuie să răspundă:

„Moartea lui Dumnezeu înseamnă pierderea brutală a tuturor valorilor noastre tradiționale (dreptatea, adevărul, binele...), distrugerea bruscă a tuturor reperelor. De aceea nebunul are nevoie de o lanternă aprinsă pentru a avansa: prăbușirea lui Dumnezeu a aruncat lumea în obscuritate (ce să facem? ce să credem? încotro să mergem?)”⁴⁸.

Constatarea lui Nietzsche ar putea fi într-un tot adevărată însă lipsește din concluzie tocmai „Elementul” generator al premisei, ceea ce face ca rezultatul să fie eronat. Pentru a se genera un număr mai mare, se efectuează o înmulțire sau adunare cu un alt număr asupra celui inițial. Desigur că rezultatul este un alt număr diferit ca valoare de cel inițial, dar care nu este lipsit în totalitatea subdiviziunilor sale de numărul de la care s-a pornit. Nietzsche pornește de la constatarea că nu mai există „1”, ci acum este „4” ca premisă pentru obținerea lui „5”. Dar nihilismul omite logica matematică, și anume că „1” este inclus atât în „4” cât și în „5”. Chiar dacă „unul” se „smerește” având o infinitate de multipli, totuși rămâne principiul generator de identitate al ecuațiilor generate ulterior. Răspunzătoare de căderea metafizicii occidentale este, după cum susține Yannaras în argumentarea sa, însăși lumea creștină occidentală⁴⁹, ce stă și la baza indiferentismului religios de masă.

⁴⁶ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 36.

⁴⁷ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, pp. 364–365.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 365.

⁴⁹ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 39.

Această identificare a lumii conceptelor intelectuale cu Dumnezeu are drept cauză ispita Occidentală de a impune în lume dominația Bisericii ca autoritate ultimă. În lucrarea *Contra religiei*, Yannaras afirma: „Pasul decisiv trebuie așadar să îl fi reprezentat apariția parohiilor de masă, slăbirea sau dispariția conștiinței că Biserica se întrupează (și este trăită doar ca participare) la comunitatea euharistică”⁵⁰. Prin urmare, Biserica ajunge să se impună în calitatea unei instituții de utilitate publică. În această dinamică episcopul Romei se va intitula „pontifex maximus”, iar cele ale lui Dumnezeu vor deveni și cele ale Cezarului. Apariția statului Vatican reprezintă urmarea acestei dorințe. Pentru a se impune în planul mundan, Biserica Apuseană a încercat să-și valideze experiența prin mijloacele rațiunii. Din acest moment lumea suprasensibilă a primelor principii și cauze, a metafizicii filosofice, s-a identificat cu revelația istorică a Dumnezeului personal, a cărei experiență este administrată de Biserică⁵¹. Pentru filosofi metafizici acest lucru era de neconceput.

Metafizica creștină se confundă, în gândirea lui Nietzsche, și cu platonismul. Prin caracterul său platonice, metafizica occidentală devine inevitabil teologică. Deoarece modelul platonice al lumii este unul rațional teocentric, metafizica occidentală s-a conformat inițial acestui tipar. Dumnezeu a fost definit drept *Ființa care ființează cu adevărat*⁵² – Entitatea pe care gândirea o concepe prin reducerea la nesfârșit a caracteristicilor conceptibile ale naturii umane. Ontologia și teologia devin rațiunea ființării și a lui Dumnezeu, rațiunea discursului (*λόγος*).

Raționalismul este definit ca doctrina care constă în privilegierea rațiunii ca mijloc de cunoaștere sau de explicare a realității⁵³. Doctrinile filosofice catalogate drept raționaliste pot fi rezumate ca fiind cinci. Prima categorie este a celor care cred că rațiunea umană are capacitatea de a cunoaște adevărul și se opun scepticismului. Cea de a doua este a celor care văd rațiunea ca fiind un mijloc sigur de cunoaștere, independent de experiența senzorială, și care se opun celor care promovează empirismul (Platon, Descartes, Leibniz). În cea de a treia categorie se regăsește Kant, care recunoaște independența dintre rațiune și sensibilitate, atribuind rațiunii capacitatea de a fonda cunoașterea și morala. Spinoza acordă prioritate rațiunii ca principiu de explicație a universului în opoziție cu credința, misticismul și superstiția. În ultima categorie se regăsește Hegel, care susține caracterul rațional al realității și istoriei.

⁵⁰ Christos YANNARAS, *Contra religiei*, p. 199.

⁵¹ Christos YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 40.

⁵² *Ibidem*, p. 42.

⁵³ Élisabeth CLEMENT, *Filosofia de la A la Z*, p. 432.

Heidegger este de părere că și iraționalismul are la bază tot o dependență față de încrederea în rațiune. Iraționalul este, în fapt, ceea ce este contrar sau inaccesibil rațiunii, așadar aflat tot într-o relație dependentă cu rațiunea. Acesta este caracterizat prin ceea ce îl exclude *din* sau *ca* rațiune și poate fi definit astfel:

„[...] Dacă rațiunea umană nu poate elabora legi în raport cu tot ceea ce se întâmplă, ei îi revine în orice caz sarcina de a-și fixa propriile limite, deci de a circumscrie ea însăși ceea ce i se prezintă ca «celălalt»; iraționalul este astfel ceea ce nu are sens în raport cu criteriile de recunoaștere ale rațiunii [...] sau în raport cu mijloacele sale de investigare”⁵⁴.

Kant a contestat în mod consecvent supremația rațiunii în stabilirea existentului. Sfârșitul ontologiei clasice a fost marcat de către respingerea identificării ideii gândite cu ființa în sine⁵⁵. Următorul pas a fost făcut de Hegel, el fiind cel ce a definit alinierea esențială a rațiunii față de lucruri. În concepția sa despre rațiune era convins de faptul că toate întâmplările din lume au un sens și că unicul sens îl reprezintă permanentul progres al rațiunii:

„Chiar dacă oamenii nu acționează de o manieră rațională, un Spirit superior voințelor particulare ghidează cursul lucrurilor și sfârșește întotdeauna prin a determina acțiunile individuale să servească la realizarea unor scopuri pe care ele nu le urmăreau în mod special, însă care își dau concursul la triumful rațiunii: progresul libertății (recul dominației omului de către om), îndreptare către un stat mondial rațional, conform intereselor superioare ale umanității”⁵⁶.

Conform spuselor lui Heidegger, epoca modernă este una a supremației omului, rațiunea devenind subordonată experienței și existenței istorice. Importanța condițiilor istorice și sociale este regăsită în multe din operele sale⁵⁷. Ontologia este caracterizată ca fiind antropocentrică. Identificarea metafizicii cu antropologia, denumită și metafizica subiectivismului absolut⁵⁸, împlinește concomitent și identificarea metafizicii cu axiologia. În această ecuație Dumnezeu devine „supremul bine”, principiul ce stă în vârful scării valorilor etice. „Dumnezeul care este gândit prin inducție din valorile experienței etice umane este la fel de mort ca și Dumnezeul metafizicii clasice”⁵⁹. Toate acestea au fost posibile deoarece Biserica s-a îndepărtat de rolul său inițial. După

⁵⁴ Élisabeth CLEMENT, *Filosofia de la A la Z*, pp. 255–256.

⁵⁵ Christos YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 43.

⁵⁶ Élisabeth CLEMENT, *Filosofia de la A la Z*, p. 434.

⁵⁷ Martin HEIDEGGER, *Originea operei de artă*, trad. Thomas Kleininger și Gabriel Liiceanu, Humanitas, București, 1995, p. 200.

⁵⁸ Christos YANNARAS, *Heidegger și Areopagitul*, p. 44.

⁵⁹ *Ibidem*.

cum sesiza și Dostoievski în *Frații Karamazov*, spre deosebire de Hristos, Biserica, în înțelesul său lumesc, a cedat în fața celei de a treia ispitiri (cf. *Matei* 4, 8-9). Deși a rezistat foamei persecuțiilor și căderii ereziilor din timpul Sinoadelor Ecumenice, aceasta a cedat tentației preschimbării în „religie”, pierzând din perspectivă orientarea și originea sa transcendentă, a cărei finalitate ar fi fost adevărata slujire cuvenită (asemenea Capului său): cea îngerească (*Matei* 4, 11). Yannaras cuprinde în lucrarea sa consecința pe care Heidegger o descrie cu referire la căderea Bisericii în fața ispitei istoriei:

„În locul subminatei autorități a lui Dumnezeu și a învățăturii bisericesti este instaurată autoritatea conștiinței (individuale), este promovată autoritatea rațiunii. Împotriva ei se ridică instinctul social. Evadarea din lumea de aici în lumea suprasensibilă este înlocuită de progresul istoric. Țelul transcendent al fericirii eterne este înlocuit de acela al bunăstării maselor. Cultului religios al lui Dumnezeu îi ia locul cultul entuziast al creației și civilizației tehnice. Creativitatea, altădată atribut exclusiv al Dumnezeului biblic, devine particularitate caracteristică a activității omenești. Creația este, în cele din urmă, înlocuită de fabricație”⁶⁰.

Certitudinea raționalistă înlocuiește experiența ecleziastică, iar raționalismul, odată eliberat, purcede empirismul individualist ce deschide astfel „porțile” în fața nihilismului.

3. Nihilismul ca presupunere a absenței și necunoașterii lui Dumnezeu

Odată ce s-a transformat într-o religie instituționalizată, creștinismul de tradiție occidentală s-a îndepărtat de experiența și mărturia ecleziastică originară. Pentru Yannaras, constatarea făcută de Heidegger, ce diferențiază creștinismul de caracterul creștin al credinței neotestamentare⁶¹, este fundamentală în tratarea temei. Este vorba despre un creștinism „rânțezit”, ce s-a îndepărtat de forma inițială a primelor secole. Cu toate că omul contemporan consideră că a fost păcălit prin dogme, iar metafizica ține de domeniul fantasticului, există persoane precum G. Vattimo care consideră prăbușirea adevărilor spirituale ca fiind parte integrantă a procesului religios spre un nou progres⁶². Diferența dintre Dumnezeuul experienței ecleziastice originare, ce poate fi văzut și cunoscut, și cel al Bisericii transformate în religie, ce nu mai poate fi văzut, este că adepții celui din urmă au renunțat ei înșiși la capacitatea de a crede⁶³, așadar de a-L vedea. Dumnezeuul metafizicii

⁶⁰ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 47.

⁶¹ *Ibidem*, p. 48.

⁶² Chantal Delsol, *Sfârșitul creștinătății*, trad. Teodor Baconski, Spandugino, București, 2022, p. 99.

⁶³ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, pp. 49–50.

este lipsit de componenta directă a relației personale și reciproce dintre orant și primitor. Pentru Heidegger nihilismul european devine în acest sens un apărător al dumnezeirii lui Dumnezeu. Problematika unui creștinism fără creștinătate⁶⁴ este una nuanțată și de perspectivă. Dacă nu abordează această situație cu o perspectivă fatalistă ori extremistă, fie pro sau contra ideologiilor societății actuale, creștinismul are oportunitatea de a se întoarce la origini, la adevărata esență a trăirii sale.

Constatarea lui Heidegger este că Nietzsche nu a avut intenția de a-l pune pe om în locul lui Dumnezeu. Omul nu poate revendica locul vacant al divinului deoarece esenței umane îi este imposibil a se apropria de domeniul esenței lui Dumnezeu. Ceea ce propune de fapt Nietzsche este o nouă întemeiere a existențelor, în care omul devine epicentru al Ființei⁶⁵. Metafizica modernă trece, așadar, sub sfera subiectivității. Filosofia renunță la ontologie în studiul metafizicii și se (re)orientează spre gnoseologie.

Cheia înțelegerii acestei „filosofii moderne” trebuie căutată în miza fenomenologiei, ce este regăsită la Husserl:

„Întoarcerea la lucrurile însele»: acesta este cuvântul de ordine prin care Husserl exprimă exigența de a se respecta ceea ce se manifestă așa cum se manifestă, în opoziție cu demersul metafizicii tradiționale, care-i este suspect întrucât trădează fenomenele, devalorizându-le, reducându-le la statutul de simple aparențe înșelătoare, sub pretextul de a le surprinde esența. Prin urmare, această știință a fenomenelor, fenomenologia, este în mod esențial descriptivă [...] ea este o descriere a esențelor – căci fără esențe realul s-ar nărui – însă ființa, esența nu se află altundeva decât în fenomene: câtă aparență, atâta ființă»⁶⁶.

Pornind de la fenomenologia lui Husserl, Heidegger raportează nimicul la esența existențelor, mai exact la modul ființării. Nimicul este cu mult mai mult decât condiția care face posibilă aplecarea *Dasein*-ului asupra ființării, este ceea ce face cu puțință starea-de-revelare a ființării ca ființare pentru acesta⁶⁷. Întrebarea inițială de la care filosofia își începe drumul pentru Heidegger nu poate să fie dilema referitoare la conexiunea ființelor cu Ființa. Pentru el, interogația de la care filosofia pornește este cu referire la diferența dintre ființe și Ființă. „Iar diferența stă în aceea că ființele sunt pentru noi *fenomene*, ele se arată, în vreme ce Ființei «îi place să se ascundă»: cunoaștem ființele numai în măsura în care ele se *adeveresc*, adică ies din ascundere, apar din uitare în starea de

⁶⁴ Chantal Delsol, *Sfârșitul creștinătății*, p. 107.

⁶⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 52.

⁶⁶ Élisabeth Clement, *Filosofia de la A la Z*, p. 182.

⁶⁷ Mihail Turcan, *Heidegger și pariul Nimicului: întrebarea fundamentală a metafizicii în prelegerea „Ce este metafizica?”*, Eikon, București, 2023, pp. 46–47.

ne-uitare”⁶⁸. Așadar, doar modul în care ființează ceea ce ființează poate fi cunoscut. Să fie această *ascundere* cuprinsă și în afirmația lui Blaga: „Cenzura transcendentă interzice cunoașterii individuate dizolvarea ecuațională a unui «mister» în «non-mister»”⁶⁹? Răspunsul pare a fi unul negativ deoarece *Nimicul* lui Heidegger se dovedește a fi „mai puțin laș” decât *Marele Anonim* al lui Blaga. Demersul este unul invers, iar *uitarea* nu este totuna cu *cenzurarea*.

Filosofia lui Heidegger devine astfel o ontologie existențial-fenomenologică, axată pe modalitatea existării fenomenelor. Unica metodă de a contempla ființa este cea fenomenologică. Heidegger acuză metafizica occidentală de confundarea ființei cu ființarea. Pornind de la ființare, poate fi găsit răspunsul privitor la ființă. Însă „sensul ființei poate fi aflat pornind de la ființarea privilegiată care-și pune problema asupra ființei și care este omul (*Dasein*)”⁷⁰. Analitica acestuia este modalitatea de a răspunde întrebării despre ființă. Nimicul devine condiție pentru ca interogația cu privire la Ființă să rămână, în același timp, deschisă și nesubordonată raționalismului⁷¹. Ontologia este pentru Heidegger prioritară teologiei. Este vorba despre un „ateism metodologic” – devaluarea sau demitizarea lui Dumnezeu, concomitent cu afirmarea supremației ființei⁷². Greșeala metafizicii occidentale a fost, prin urmare, transformarea ontologiei în onto-teologie⁷³. Christos Yannaras concluzionează privitor la metafizica heideggeriană astfel:

„Pornind de la toate acestea, Heidegger ajunge să susțină că nihilismul poate să aibă drept consecințe atât necredința (cu înțelesul de renunțare la credința creștină), cât și credința însăși. Cu alte cuvinte, cele două consecințe posibile ale nihilismului sunt afirmarea absenței sau recunoașterea necunoașterii lui Dumnezeu. Heidegger vine astfel să recunoască, în felul său, apofatismul Teologiei, al celei neo-testamentare cel puțin”⁷⁴.

Negația este inversul afirmației, prin urmare tot o determinare intelectuală. Nimicul își are originea la rândul său, în intelect. Întrebarea ce rămâne deschisă este dacă ceea ce nu este obiect este sau nu este *Ceva*. Răspunsul dat de către metafizica raționalistă este prin silogismul disjunctiv⁷⁵: nimicul trebuie să fie Neantul absolut sau trebuie să fie o ființă. Ținând cont de faptul că nu poate

⁶⁸ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 53.

⁶⁹ Lucian Blaga, *Triologia cunoașterii*, Humanitas, București, 2012, p. 381.

⁷⁰ Nicolae Turcan, *Filosofia pe scurt*, vol. 2, p. 87.

⁷¹ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 55.

⁷² Nicolae Turcan, *Filosofia pe scurt*, vol. 2, p. 97.

⁷³ *Ibidem*, p. 96.

⁷⁴ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 56.

⁷⁵ Christos Yannaras, *Heidegger și Areopagitul*, p. 57.

să fie o ființă, singura soluție ar rămâne Neantul ce nu este demn de a fi studiat. Prin caracterul axiologic al metafizicii occidentale, teologia catafatică rezumă valoarea supremă a adevăratei Ființe. În schimb, teologia apofatică acordă un sens negativ aprecierii axiologice a ființei în scopul formulării unei aprecieri menite să poziționeze adevărata Ființă mai presus de orice apreciere axiologică.