

# FILOSOFIE UNIVERSALĂ

## O TEMĂ MAJORĂ A GÂNDIRII FILOSOFICE OCCIDENTALE: ELEMENTELE OPUSE ALE REALITĂȚII ȘI UNITATEA ACESTORA

CLAUDIU BACIU

Institutul de Filosofie și Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române

**A Mainstream Issue of Western Philosophical Thought: the Opposite Elements of Reality and Their Unity.** This article outlines the efforts of the Western philosophers to find the hidden unity lying behind the world of the opposites. It starts by discussing the Pre-Socratic concept of an original matter. Here such unity was only posited and not yet fully understood. Next, the article addresses the more specific views of Plato, Aristotle, and Plotinus, who endeavored to explain the persistence of the real forms within the decaying world. Finally, it presents the way in which Christianity elaborated a new concept of the divine Creator that marked both the Western medieval tradition and the European modernity radically.

**Keywords:** Opposites; Unity; Coincidentia Oppositorum; Western Metaphysics; Christianity.

Gândirea filosofică, dar nu numai ea (și cea morală sau religioasă), discerne de la bun început existența unei opoziții valorice, între ceva ce este pozitiv și ceva ce este negativ, în lume și în viață<sup>1</sup>. (Tematizarea acestei opoziții poate fi observată în epoca modernă începând cu Descartes – substanța cugetătoare care se opune celei întinse –, trecând prin antinomiile kantiene sau teza și antiteza hegeliană, până la contradicțiile lui Nietzsche.) În ciuda observării acestor opuși, gândirea a căutat mereu unitatea acestora, cu alte cuvinte o instanță superioară din care acești opuși să apară. Rareori s-a admis o concepție dualistă în care opușii să aibă același rol și aceeași valoare. Vedem în religia iudaică prezența divinității bune și a lui Lucifer, părintele minciunii, al răului. Religia lui Zoroastru sau gnosticismul sunt astfel de concepții în care opușii au aceeași putere<sup>2</sup>.

Heraclit este unul dintre primii filosofi care a încercat să ofere o înțelegere a multiplicității ca unitate, o unitate care este activă prin intermediul pluralității. Anterior, ceilalți filosofi hiloziști (materialiști, cum se spunea) concepuseră o existență originară, dar fără o clară concepere a raportului dintre această unitate originară și lumea pluralității. Thales concepuse apa, ca principiu, dar nu oferise

<sup>1</sup> Heinz Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, 3. Durchgesehene Auflage, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, p. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19.

încă o indicare a modului în care trebuia înțeles raportul dintre apă ca principiu și lume (de exemplu, în ce fel ar fi apa la originea mișcării). Altfel stau lucrurile cu Heraclit, care consideră că lumea este expresia manifestării principiului originar, focul, deci că diversitatea nu este ceva lipsit de sens, ci este o manifestare a focului.

Parmenide va concepe ființa statică, din punct de vedere logic complet opusă diversității sensibile, care rămâne incomprehensibilă și care tocmai de aceea este lipsită de ființă (ființa nu poate decât să fie, în timp ce lucrurile obișnuite astăzi sunt, mâine nu mai sunt). Datorită acestui mod de înțelegere a diversității, prin concepția parmenidiană își face loc în lume cuplul conceptual aparență-esență<sup>3</sup> (desigur, esența este ființa, iar aparența sunt lucrurile sensibile). La Platon, acest dualism se va impune complet: dualismul dintre lumea eternă a Ideilor și lumea materială, în care aceste Idei se arată, care copiază Ideile. De asemenea, aici apare ideea morală conform căreia Binele aparține lumii Ideilor, spre care sufletul trebuie să tindă și să se dezbrace de acoperământul material al corpului. Această idee morală se va menține până târziu în modernitate<sup>4</sup>.

Aristotel preia distincția platoniciană Formă-Materie, considerând forma un principiu inteligibil în timp ce materia este ininteligibilă. Acest cuplu, spre deosebire de viziunea lui Platon, este aici inseparabil, separația putând fi realizată numai prin gândire. Există însă *Nous*-ul divin, care este formă pură și care se gândește pe sine, fără a fi afectat de materie<sup>5</sup>. Ceea ce este important de reținut în legătură cu dualitatea formă-materie la Aristotel este faptul că forma nu este doar un principiu constitutiv al realului, ci în același timp este și scopul, finalitatea realului<sup>6</sup>. Dacă la Platon Ideile reprezentau modelele după care, prin activitatea Demiurgului, era modelată realitatea, acum această realitate tinde ea însăși spre formă. Acest lucru este vizibil în cazul animalelor sau, mai general, al organismelor vii, unde sămânța nu este încă nici pe departe organismul dezvoltat care vădește forma vitală respectivă (în cazul omului, forma matură a omului, înzestrat cu toate calitățile sale, care nu se manifestă încă în embrion). Această mișcare este determinată de Mișcătorul nemișcat care este *Nous*-ul divin, *Nous* care el însuși nu face nimic (de aceea și este considerat a fi „nemișcat”), însă el face cumva ca întreaga realitate să tindă spre perfecțiunea lui. Astfel, se poate admite că realitatea, întrucât tinde spre formă, și pentru că există o ierarhie de forme din ce în ce mai complexe, tinde în cele din urmă spre *Nous*-ul divin. Ne amintim că Aristotel vorbea despre patru tipuri de cauze prezente în cazul oricărui existent: cauza materială, cauza formală, cauza eficientă și cauza finală. În cazul viului, cauza formală se suprapune cu cauza finală, forma fiind și finalitatea dezvoltării organismului.

O continuare a acestei idei o găsim la Plotin în concepția privind emanația, potrivit căreia lumea a emanat din divinitate în diferite trepte succesiv, începând

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 22.

cu ideile, sufletele și ajungând până la materie. Desigur, materia este cea mai îndepărtată de divinitate, dar emană tot din aceasta.

Prin creștinism apare o nouă idee, care este complet opusă modului de gândire elin: creația din nimic, *ex nihilo*. Dacă anterior, prin Platon se încetățenise ideea unui demiurg care are la îndemână Ideile, pe de o parte, și materia, pe de altă parte, acum acest demiurg se transformă în Creator, iar potrivit concepției creației din nimic, Creatorul nu mai are nimic din care să creeze. Astfel, el este Creatorul Ideilor și al materiei<sup>7</sup>. De asemenea, procesul nu mai este un proces „natural”, mecanic (așa cum era cazul la realitatea care este mișcată de mișcătorul nemișcat aristotelic sau care emana spontan din *Nous*), ci acum realitatea este gândită ca fiind rezultatul unui act divin de iubire, care conduce la apariția unei lumi în esență bună (spre deosebire de lumea greacă, care era o lume rea, pentru că principiul Binelui, Forma, era asociată cu principiul corupției, materia). Acum opoziția unu-multiplu se dizolvă, pentru că Unul devine creator și absoarbe în sine multiplul (multiplu care în gândirea greacă păstrase mereu un anumit conținut ontic de sine stătător). Acum lumea, ca creație a lui Dumnezeu, este bună.

Însă această idee nu se impune imediat, paradigma dualistă nu s-a putut elimina cu ușurință. Regăsim în cazul gnosticismului efortul intelectual de a sintetiza ideea creației *ex nihilo* cu dualismul, gnosticismul admitând, pe de o parte, creația din nimic, însă în același timp și păstrând ideea valorii negative a lumii create, din care Mântuitorul, de fapt o divinitate separată de divinitatea care a creat această lume, încearcă să salveze omul.

Dacă ar fi să sintetizăm succesiunea logică a problematicii unu-multiplu până la creștinism, am putea spune că prima treaptă este aceea a presocraticilor, care ajung să gândească o unitate inițială din care provine diversitatea lumii. Însă presocraticii nu reușesc să articuleze foarte bine relația dintre unu și multiplu, e vorba oarecum mai degrabă de un fel de postulare, toate provin din apă, din aer, din *apeiron*, dar nu este clar cum apare diversitatea și cum principiul inițial susține această diversitate. Al doilea moment este Platon, care conceptualizează diversitatea, spune cum apare această diversitate și care este relația sa cu Unul inițial, Ideea supremă a Binelui. În plus, se explică cum apare această diversitate mundană, prin acțiunea Demiurgului, care modelează lucrurile materiale în acord cu Formele pure. Al treilea moment este acela al lui Aristotel, care impune dualitatea formă-materie, și îi dă un caracter imanent. Prin conceptul său de cauză finală, el introduce înțelegerea mișcării naturale. Dacă anterior, Platon concepea încă mitologic Demiurgul, acum la Stagirit *Nous*-ul este sursă a mișcării, fără însă ca el să se miște, să întreprindă ceva. Al patrulea moment este acela al conceptului de emanație la Plotin, concept potrivit căruia din Unul original emană întreaga lume. Prin aceasta, se elimină autonomia materiei (la Aristotel se păstrează materia ca un fel de contra-principiu în raport cu *Nous*-ul divin, o materie care există de sine

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 24–25.

stătător). Însă procesul emanației nu are încă o dimensiune spirituală, *Nous*-ul fiind un fel de centru care ignoră toate conținuturile emanate din el, așa cum soarele ignoră toate obiectele pe care razele sale de lumină le luminează. Rămânem la Plotin în domeniul unui proces natural, cvasimecanic. Abia prin ideea de creație din nimic în iudeo-creștinism apare dimensiunea spirituală, care înseamnă prezența intenției și a voinței Creatorului. Acum lumea nu mai este produsul unui proces natural, ci al unui act de voință al divinității. Gnosticismul, deși acceptă ideea creației din nimic, nu reușește să depășească paradigma dualistă, și încearcă să conceapă lumea ca fiind rezultatul creației unei divinități rele care ține captivă în lume, ca într-un labirint, sufletele umane, iar divinitatea bună își trimite mesagerul pentru a le salva.

O nouă problemă apare acum, legată de originea Răului în lume, într-o lume care este gândită de creștini ca fiind creată de o divinitate bună și iubitoare. Polemica Părinților Bisericii împotriva gnosticismului merge împotriva înțelegerii unui dualism la nivelul divinității, al principiului creator. Însă dacă accepți că lumea este creația unui Dumnezeu bun și iubitor, atunci apare imediat problema sursei Răului în lume. Augustin este cel care impune în Occident paradigma înțelegerii originii acestui Rău. Lumea așa cum a fost creată de Dumnezeu nu a fost rea, ci a fost o lume perfectă. Răul a intrat în lume prin păcatul omului, păcat care nu a modificat doar natura perfectă originală a omului, ci întreaga natură a lumii. Astfel, lumea este astăzi rea, deși ea a fost creată de o divinitate bună. Din această lume rea omul este chemat să se salveze, este chemat la mântuire.

Într-un anumit fel, dualismul se păstrează în gândirea creștină până în scolastică. Și anume acel dualism potrivit căruia creația este inferioară Creatorului, o idee de sorginte plotiniană<sup>8</sup>, în cele din urmă, tot ceea ce este emanat fiind la Plotin inferior principiului suprem. De această idee se desparte mai întâi Duns Scotus (1266–1308) (o făcuse și Scotus Erigena 815–877 la începutul Evului Mediu), care afirmă că predicatul ființei, faptul de a fi, revine într-o aceeași formă Creatorului ca și celor create<sup>9</sup>. Meister Eckhart (1260–1327) va dezvolta această idee, și va spune că Dumnezeu creează în interiorul său, sau, cu alte cuvinte, creația are loc *in deo*, dat fiind faptul că ființa este comună atât Creatorului, cât și creaturii, după modelul raportului a ceea ce este constituit față de principiul din care este constituit<sup>10</sup>.

Meister Eckhart are o concepție mistică, iar mistica înseamnă contopirea dintre om și divinitate. Eckhart consideră că ființa, faptul de a fi, cuprinde atât divinitatea, cât și creatura, astfel încât omul poate descoperi în el însuși divinitatea care este tocmai această ființă, acest fapt de a fi. Astfel, Eckhart redescoperă poziția lui Parmenide dintr-o perspectivă mistică, cu alte cuvinte, el vede ființa în

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 28.

sine ca fiind divinitatea, iar nu un principiu logic. În ființa divină, care cuprinde în sine totul, dispar toate contradicțiile (vedem aici sursa concepției privind *coincidentia oppositorum*, a coincidenței contrariilor, concepție impusă mai târziu de Nicolaus Cusanus), pentru că nu putem indica niciun fel de diferențe în interiorul acestui concept, care este identic pretutindeni. Putem spune că atât criminalul, cât și victima sa, atât Dumnezeu, cât și diavolul *sunt*, iar faptul de a fi care le cuprinde este dincolo de opoziția în care stau aceste existente.

Tot Meister Eckhart indică și modul în care apare diversul din această unitate originară a divinității. Speculația lui pornește de la ideea trinității, în care Fiul este creat de Dumnezeu înaintea creației lumii pentru a-și manifesta iubirea, astfel apărând o diversitate care este totuși o unitate, treimea fiind o unitate. Dumnezeu se cunoaște pe sine prin Fiul său. Desigur, aceasta nu este o cunoaștere în sensul nostru, în care obiectul este diferit de subiect, ci o cunoaștere care are loc în subiectul divin, ca să spunem așa, anterior oricărei creații. După același model, creația lumii reprezintă rezultatul preaplinului divin, a manifestării iubirii divine care este în același timp revelația adevăratei sale naturi. Astfel, apare ideea că creația este revelația naturii divine ca iubire, că evoluția lumii este progresul acestei revelații de sine a lui Dumnezeu<sup>11</sup>, o idee pe care o vom reîntâlni în concepția lui Hegel (de altfel, Hegel îl aprecia foarte mult pe Meister Eckhart). În contextul acestei revelări de sine a lui Dumnezeu prin creație orice element al creației, orice aspect sau orice ființă sunt necesare, pentru că ele contribuie la revelația lui Dumnezeu și la cunoașterea Sa de sine<sup>12</sup>.

Eckhart face parte dintr-o tendință de reorientare spre lume, de concepere a lumii ca o carte în care Dumnezeu se revelă cu aceeași putere ca și în Biblie. Lumea, ce-i drept, fusese de la începutul creștinismului (dacă facem abstracție de gnosticism) concepută ca operă a lui Dumnezeu și deci valorizată pozitiv, dar mai mult metaforic și ca simbol pentru puterea divinității și procesele morale și sufletești. Ea nu a devenit un obiect de cercetare de sine stătător. Franciscanii, îmboldiți de Sfântul Francisc, cel pentru care Pământul era mamă și soră sau vântul frate<sup>13</sup>, deci cel care privește natura cu ochii misticului, vor începe să vadă în natură un obiect de studiu.

Prin faptul că natura este valorizată ca domeniu de revelație a divinității, natura poate deveni obiect de studiu pentru o cunoaștere a divinității. (Să nu uităm că ne aflăm într-o epocă în care oamenii erau insuflați de credința în Dumnezeu și încercau să-l cunoască prin toate mijloacele. Astfel încât „cartea naturii” putea transmite indicii importante cu privire la natura însăși a lui Dumnezeu. Înțelegem astfel că adeseori în istorie privirea interogativă a gânditorilor este atrasă spre ceva printr-un context care este mult mai larg decât lasă să se întrevadă acea atenție

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 28–29.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 31.

inițială spre noul obiect.) Franciscanul englez Roger Bacon (1214–1294) va face din natură un obiect de studiu în sensul științei de mai târziu a naturii. Este unul dintre inițiatorii metodei experimentale a științei. Așadar, pasiunea pentru cunoașterea naturii nu începe în Renaștere, ci își are originea în transformările concepției religioase din sânul creștinismului medieval. Galileo Galilei (1564–1642) sau Leonardo da Vinci (1452–1519) fac parte dintr-un curent care se deschide cu mult înainte.

Nominalismul și școala de gândire din jurul franciscanului William Occam (1285–1349) contribuie în mod esențial la dezvoltarea științei, însă prin faptul că este ceea ce conduce la abandonarea doctrinei substanțialiste aristotelice, a căutării substanțelor în natură (după model aristotelic).

Cel care va duce cu adevărat mai departe concepția lui Eckhart și care va avea o influență decisivă asupra întregii speculații filosofice și ontologice moderne este Nicolaus Cusanus (1401–1464). El este autorul concepției coincidenței contrariilor și a celei privind lumea ca explicitare a lui Dumnezeu. Cusanus pornește de la o concepție metaforică a geometriei. El consideră că formele geometrice comune, atunci când sunt ridicate la o scară infinită, când dobândesc deci dimensiuni infinite, se contopesc într-o aceeași formă infinită. Astfel, cercul, atunci când este gândit ca având o rază infinită, nu se mai poate deosebi de linia infinită. El va avea periferia pretutindeni și centrul nicăieri. Pornind de la această concepție, Cusanus spune că orice lucru concret are o identitate doar câtă vreme este privit la o scară finită. Atunci când este ridicat la perspectiva întregului, el își pierde identitatea, iar toate opozițiile se unesc într-o aceeași identitate originară. Aceasta este concepția coincidenței contrariilor.

Această concepție va deveni foarte influentă în filosofia modernă, cel mai important exponent al ei fiind Hegel. La Hegel, contrariile reprezintă o trăsătură esențială a realității, însă ele nu există de sine stătător, ci reprezintă o punte de trecere spre cunoașterea divinității.

Cea de-a doua concepție fundamentală a lui Nicolaus Cusanus, strâns legată de *coincidentia oppositorum*, este lumea ca desfășurare sau explicitare a lui Dumnezeu (*explicitio Dei*). Dacă lumea este o totalitate a contrariilor, contrarii care privesc din perspectiva infinitului stau toate într-o identitate și unitate, atunci lumea este o desfășurare a contrariilor. Iar pentru că această desfășurare a contrariilor este identică cu Dumnezeu, Dumnezeu în el însuși este o contopire a contrariilor, o stare în care contrariile sunt implicite, lumea făcându-le explicite și desfășurându-le. Aceeași concepție o regăsim la Hegel, unde istoria este desfășurarea divinității. Astfel, Cusanus va spune că lumea este oarecum „o infinitate limitată sau un Dumnezeu creat”<sup>14</sup>: infinitate pentru că la originea ei este Dumnezeu, și limitată pentru că lumea, desfășurându-se în timp, nu va putea cuprinde niciodată decât parțial infinitatea lui Dumnezeu; iar Dumnezeu creat, pentru că lumea este identică cu divinitatea și pentru că este creată.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 40.

Este clar că privind lumea ca fiind identică cu divinitatea conduce la optimism, pentru că, dacă lumea este identică cu divinitatea, ea are o valoare supremă. Aceasta este originea ideii privind „cea mai bună dintre lumile posibile” a lui Leibniz. Dar și originea ideii hegeliene potrivit căreia lumea este rațională (la Hegel avem de-a face cu o aceeași identitate). Dar nu mai puțin adevărat este că aceeași idee se află la originea ideii nietzscheene de lume dionisiacă, ca maxim valoric. Tot aici se află originea concepției leibniziene despre rău ca lipsă a binelui, respectiv ca aspect parțial, aspect care, dacă este privit în completitudinea sa, apare ca fiind bun. Oarecum este prezentă aici, în ceea ce privește Răul la Leibniz, aceeași situație cu constrângerea educativă, care, deși este resimțită ca durere, are totuși o valoare pozitivă, lucru care se va vedea abia în viitor, când se vor vedea consecințele acestei educații.

Concepția creștină era firesc să aducă o transformare și a conceptului de materie. Dacă Antichitatea vedea în materie o absență a ființei, aceasta dobândește în creștinism o valoare pozitivă. Ea nu mai este doar o posibilitate pură de a recepta în sine Formele, ci devine, la Albert cel Mare, în Evul Mediu, sursă a formelor care stau în interiorul ei. Tot astfel franciscanii din jurul lui Robert Bacon (mort la 1248) vor elimina din conceptul de materie trăsăturile inerției și a pasivității<sup>15</sup>: formele se dezvoltă din materie, ele având doar nevoie de un impuls exterior pentru această dezvoltare. În Renaștere, această concepție se va explicita și mai mult, la Bernardino Telesio (1509–1588) unde materia este înzestrată cu tendința de auto-conservare. Datorită acestei tendințe propriu tuturor părților materiei, vedem pretutindeni acționând materia sub forma forțelor acesteia, care în esență sunt expresia tendinței de conservare a materiei.

Aceeași înțelegere a materiei ca provenind din divinitate și de aceea ca având un caracter pozitiv o întâlnim la Giordano Bruno, pentru care materie și formă stau în unitate, forma ivindu-se de fapt din materie.

Dacă fizica și știința antică, aristotelică, dominate de ideea formelor substanțiale, de fapt a ceea ce este general, urmăreau să cunoască generalul sau mai bine spus să identifice aceste general (să identifice clasele și trăsăturile acestor clase ca tipuri), în momentul în care concepția despre materie se schimbă, materia începe să fie cercetată cu privire la formele care sunt în interiorul ei și la condițiile în care aceste forme pot ieși la iveală. Astfel apare treptat noua știință a naturii ca cunoaștere a configurațiilor materiale ale naturii.

La Descartes se va impune complet această tendință de a concepe materia ca fiind un obiect de cunoaștere fundamental, cunoaștere care încearcă să cunoască proprietățile materiei înseși, materie concepută acum în mod mecanic. Mai târziu, Kant va concepe așa-numita teorie Kant-Laplace, în care va spune că este necesar să concepem întreaga natura ca evoluând pornind de la legile prezente în interiorul materiei, fără intervenția lui Dumnezeu. În perioada barocului apare ideea că

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 44.

Dumnezeu a creat lumea ca un ceasornic perfect, care funcționează perfect fără să fie nevoie de nicio intervenție din afară. Însă această concepție reflectă ideea unei materii înzestrate cu forme, forme care ies la suprafață prin diferitele acțiuni și reacții ale materiei. Vedem așadar că în istoria filosofiei, atunci când unele teme mari se accentuează, altele se estompează.

Abia la Newton legile cosmosului, sub formă de mecanică cerească, sunt gândite ca fiind pe deplin aceleași ca și legile care domină pe Pământ<sup>16</sup>. Leibniz va spune „Tout comme ici”<sup>17</sup>. Așadar, se concepe un univers în care nu mai există diferențe calitative. Însă important este faptul că acum lumea pământescă devine o lume dominată de legi, așa cum era cerul stelelor fixe în Antichitate.

Toate acestea nu s-ar fi putut concepe fără revoluția de gândire înfăptuită de Cusanus (1401–1464), prin care lumea nu mai era o lume sublunară, diferită de lumea celestă, divină, ci era o lume divină, era chiar divinitatea în cursul explicitării sale. Astfel că speculația filosofică conduce la ideea că spațiul cereșc nu este un spațiu diferit de cel terestru și că planetele cerești sunt planete de același tip precum Pământul<sup>18</sup>. Mai târziu, Giordano Bruno (1548–1600) va deduce de aici ideea spațiului și a timpului infinite și a lumilor diferite.

O aceeași transformare întâlnim cu privire la valoarea sensibilității. Dacă în Antichitate sensibilitatea și corpul erau ceva negativ, sensibilitatea tulburând spiritul, prin conceperea lumii ca explicitare a lui Dumnezeu corpul și sensibilitatea sunt privite pozitiv. Sensibilitatea, ca și spiritul, receptează reprezentări, numai că sensibilitatea o face într-o manieră neclară, reprezentările sensibile trebuind să fie ridicate la nivelul gândirii pentru a deveni clare. Această idee este specifică filosofiei lui Leibniz<sup>19</sup>.

La Kant, lumea fenomenală este o lume creată prin intuițiile *a priori* ale sensibilității, spațiul și timpul<sup>20</sup>, iar formele empirice sunt produsul imaginației productive, deci și aici sensibilitatea este valorizată pozitiv, spre deosebire de dualismul antic, care va conduce la ascetism, în care corpul este privit ca un dușman. De asemenea, Fichte va încerca să construiască o semnificație ideală a corpului<sup>21</sup>. Această semnificație ideală gravitează în jurul sensului moral al corpului ca instrument de realizare a Eului. Această idee va apărea și la Nietzsche, prin expresii de felul „corp creator” și „sens al Pământului”<sup>22</sup>.

De altfel, chiar sintagma „lumea se legitimează numai estetic” este o primă exprimare la Nietzsche a valorii pozitive acordate sensibilității (*aisthesis* – opus lui *noesis* – înseamnă percepție și procese ale sensibilității în general.) La Kant vorbim

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 51.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 53–54.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 54.



despre o estetică transcendențială, deci despre o știință a sensibilității. Pornind de la acest interes „estetic” al lui Nietzsche (care nu este legat numai de frumos, după cum se vede), apare apoi critica lui Nietzsche la adresa creștinismului și chiar a lui Schopenhauer (pentru care cultura era o formă de sustragere de la impulsul voinței universale) și a celor care propovăduiesc ascetismul. Nietzsche vrea să accepte lumea în mod necondiționat, cu toate contradicțiile sale, ca o totalitate care-și găsește sensul în ea însăși, și nu primește acest sens din afară. Transfigurarea valorică a lumii create își găsește astfel ultimul reprezentant la Nietzsche.

O altă temă nietzscheană care este conținută în tema metafizică a Unului și a diversului este problema contradicției: pentru Nietzsche, contradicția este omniprezentă, ea este chiar sursa ordinii realului, exprimată în conceptul de „voință de putere”. Pentru filosoful german, însă Unul nu este anterior contradicției, ci emerge din contradicție (iar filosofia a avut nevoie de două mii de ani pentru a reuși să conceptualizeze acest proces). Astăzi emergența, în general, ni se pare o idee banală, însă aceasta doar pentru că ne-am obișnuit cu ea. Gândirea filosofică a făcut eforturi foarte mari pentru a trece de la un resort transcendent care provoacă contradicțiile, la o unitate care rezultă din ele.