

LUIGI PAREYSON. SCURT EXCURS ASUPRA ÎNTREBĂRII FUNDAMENTALE A METAFIZICII

CARMEN REPOLSCHI

Luigi Pareyson. A short digression concerning the fundamental question of metaphysics. In the following article we intend to present Pareyson's perspective concerning the fundamental question of metaphysics, starting by contextualizing it in the Italian philosophical realm. Subsequently, we try a critical approach to it by using Leibniz's thoughts on the subject matter. To this purpose we first analyze the alternative to existence offered by Pareyson's analysis, *aliud* and *nihil*, and the two laws, *the economic law* and *the equity law* through which is discussed the emergence of being out of nothing. By observing the relationship between *the existent* and *the possible*, we'll make some remarks concerning the modal categories of possibility and necessity, as they appear in the Italian philosopher's analysis, accompanied by an analysis through which we intend to emphasize the difficulties that could be encountered by using such an interpretational grid. Eventually, the option toward another space that could allow the associations made by Pareyson to function as they were intended seems to be the only viable choice that could reasonably be supported.

Key words: Pareyson, Leibniz, being, nothing, modality

În 1988, Giovanna Borradori a introdus în publicația *Recoding Metaphysics: The New Italian Philosophy* o colecție de lucrări ale filosofilor italieni care au scris în perioada 1970-1980 (Garin 2008, 1087). În lucrarea sa Borradori observă că în filosofia italiană din perioada menționată există două orientări «rivale», una dintre acestea regrupându-se în jurul propunerii de reinterpretare a ideilor heideggeriene prin intermediul hermeneuticii filosofice. Printre membrii acestei direcții de gândire filosofică autoarea număra pe Gianni Vattimo, Aldo Gargani, Mario Perniola, Pier Aldo Rovatti, Giorgio Agamben, Gianni Carchia, Carlo Sini, Alessandro dal Lago, Armando Rigobello, Gianfranco Dalmaso. Această grupare, susține Borradori, își asumă ca poziție filosofică teza conform căreia «funcția totalizatoare a gândirii metafizice nu mai este legitimată teoretic» și, de asemenea, «că se vor plasa într-o poziție de negociere cu limbajul metafizic»¹. Astfel, filosofii italieni care au îmbrățișat ideile de mai sus, ajung să conceapă cunoașterea ca pe un

¹ „Metaphysics's totalizing function of thought is no longer theoretically legitimate and that they would place themselves in a kind of negotiation with metaphysical language” (Garin, 1088).

«sistem» de referințe interpretative (Garin, 1088). Cealaltă grupare menționată de Borradori adoptă o poziție filosofică ce poate fi descrisă ca una ce «respinge» critica radicală a tradiției metafizice și intenționează o reconstrucție a gândirii capabilă să treacă dincolo de destinul nihilist ce a caracterizat concepția asupra ființei în întreaga filosofie occidentală, repunând problema ontologică a timpului în sensul unei preocupări pentru fundamentele gândirii și nu asupra modurilor de gândire². Cel care a propus această poziție filosofică a fost Emanuele Severino, iar continuatorul ei, în unele aspecte, este considerat a fi Massimo Cacciari (Garin, 1088).

Întrucât suntem preocupați mai cu seamă de prima grupare, trebuie menționat pentru schițarea contextului gândirii operelor lui Pareyson faptul că în anii 1980, după cum consideră Garin (1088), pentru tradiția italiană a direcției hermeneutice aceasta orientare nu reprezenta propriu-zis o alegere, ci mai curând un dat, o «moștenire ereditară» de pe vremea în care Vico se poziționa împotriva lui Descartes chiar la începutul modernității. Acolo unde gândirea franceză se simțea atrasă de raționalism, cea engleză de empirism, iar cea germană era predilect preocupată de metafizică, acolo, în adâncurile ființei sale gândirea italiană pare că este sedusă de istorism. Așa cum argumentează Borradori (Garin, 1089):

În timp ce în filosofia franceză Descartes a inaugurat cercetarea asupra noii subiectivități ca cercetare asupra miezului întunericului percepției, în filosofia italiană Vico a inaugurat-o sub auspiciile ineluctabilității relației dintre finitudinea umană și universalitatea timpului istoriei. Putem urmări acea diferență radicală dintre cele două figuri care au deschis ușile filosofiei secolului al XX-lea în Franța și Italia, Henri Bergson și Benedetto Croce, până la această divergență de secol al XVII-lea între două ordine ale discuției, cel al percepției și istoriei³.

După cum avea să remarce Borradori, «fantoma» lui Vico și cea a istorismului a bântuit gândirea filosofică italiană și în procesul modernizării sale. Cea de-a doua descoperire a lui Vico – după prima descoperire ce a avut loc cu ocazia Restaurației (1870) și a existențialismului de după război –, a dat naștere unui spiritualism ce devine o trăsătură specifică și distinctivă pentru gândirea italiană (Garin, 1089). Vico și ulterior Croce par a fi, susține Borradori, figuri emblematice ale unui convenționalism și conservatorism ce are loc în interiorul granițelor Italiei și ca reacție la o vecinătate a fascismului și filosofiei neo-idealiste. Această hegemonie a istorismului, ce se întinde între cele două războaie și chiar și

² „Rejects the radical critique of the metaphysical tradition and intends a reconstruction of a thought capable of reaching beyond the nihilistic technological destiny that characterized the conception of being in all western philosophy, posing an ontological question of time, which means a concern for the foundations of thought and not the ways of thinking” (Garin, 1088).

³ ‘Whereas in French philosophy Descartes inaugurated the research on the new subjectivity as research on the heart of darkness of perception, in Italian philosophy Vico inaugurated it under the aegis of the ineluctability of the relationship between human finitude and the universality of the time of history. We can trace that radical difference between the two figures that opened the doors to the philosophy of the twentieth century in France and Italy, Henri Bergson and Benedetto Croce, to this seventeenth century divergence between the two orders of discussion, those of perception and history.’ (Garin, 1089).

după ultimul dintre ele, este provocată de contactul, după anii 1950, cu gândirea marxistă, cu cea existențialistă și cea a gânditorilor din spectrul fenomenologiei (Garin, 1089). Fără a intra în detaliile istorice ale precursorilor lui Pareyson pe piața ideilor filosofice importante din Italia, rămâne o necesitate totuși să menționăm unele aspecte de prim interes. Astfel, linia deschisă de istorismul lui Vico dar mai ales Croce – conform lui Garin (Garin, 1090) Croce a fost printre primii din Europa anilor 1910 «ce au subliniat centralitatea gândirii lui Hegel cu referire la formarea conștiinței contemporane și a subiectivității» –, a fost supusă unui atac venit din variate părți: marxism, existențialism și grupul pentru «întoarcerea la rațiune». Centrul atacurilor filosofice viza conceptul de istorie, după opinia lui Garin (1090). Mai mult, susține tot aici Garin, anxietatea intelectualilor italieni de a răspândi propriile concepții a condus la mai multe simplificări (Garin, 1090):

- prima simplificare – sistemul lui Croce era considerat un bloc monolitic înzestrat cu o extraordinară transparență și coerență
- în realitate, acest sistem era supus unor tensiuni și presupuziții provenite din întâlnirile lui Croce cu cele mai importante curente ale gândirii continentale, ce se extindeau de la neo-kantianism la marxism și de la psihologie la gândirea lui Dilthey, Simmel și Bergson.
- abordarea hegelianismului operată de Croce era efectuată prin influența gândirii diltheyene.

Cu toate acestea, în 1957, Enzo Paci a scris în *La filosofia contemporanea* că a descoperit în Croce o nouă filosofie, oferind astfel o nouă interpretare pentru relațiile lui Croce cu Vico și Hegel (Garin, 1090). Vico și Hegel au fost considerați «filosofi ai vitalității» și pe aceste coordonate putem vorbi astfel de nașterea un existențialism italian de influență istorică în sensul lui unui noi reconsiderări a lui Croce și Vico. Trei existențialiști vor purta numele de «maestri ai genului» italian: Enzo Paci, Nicola Abbagnano și Luigi Pareyson. După afirmațiile lui Garin (Garin, 1091), nici unul dintre aceștia nu și-a negat vreodată genealogia filosofică. Paci a moștenit contradicțiile și concretețea istoriei de la Vico și Croce, influența ulterioară a fenomenologiei huserliene conducându-l spre o știință transcendentă într-un sens strict metodologic. Nu aceeași perspectivă va fi însă urmată de Pareyson. Preocupat de «finitudinea existențială», Pareyson își derivă inspirația filosofică din curentele europene de gândire, încercând să găsească un răspuns deopotrivă ontologic și religios la posibilitatea unui creștinism existențialist (Garin, 1091). Borradori afirmă (Garin, 1091):

Pareyson își însușește tradiția spiritualistă de origine platonice și augustiniană, care, laolaltă cu historicismul lui Vico, reprezintă al doilea suflet al antiraționalismului fundamental al gândirii italiene⁴.

⁴ “Pareyson takes up the spiritualist tradition of Platonic and Augustinian origin, which, side by side with Vico’s historicism, represents the second soul of the fundamental anti-rationalism of Italian thought.” (Garin, 1091).

Înțelegerea existențialismului ca «filosofie a persoanei» are un caracter pozitiv la Pareyson, spre deosebire de perspectivele negative profesate de gândirea franceză și germană (Garin, 1091). Pentru Pareyson, această perspectivă depinde de relația ontologică și de cea de tip «creator-creatură» dintre Dumnezeu și om. De asemenea, acceptarea lui Dumnezeu pentru gândirea lui Pareyson este considerată de Garin (Garin, 1092) ca sursă și stimul pentru căutarea adevărului, întotdeauna și doar pentru a fi găsit în interpretare. Corespondența dintre existențialism și dimensiunile ontologice a redeschis astfel dialogul cu filosofia continentală profesată de Heidegger în varianta sa târzie, cu Gadamer, Levinas, Paul Ricoeur și Jacques Derrida. Reflecția italiană asupra hermeneuticii, suferind și de răspunsurile aduse de Emilio Betti prin a sa *Teoria generale dell'interpretatione*, dar și de lucrări precum cea a lui Gadamer (*Wahrheit und Methode*) se diferențiază de răspunsurile germane și franceze ale problematicilor filosofice inerente metodei hermeneutice. Pareyson optează pentru o rezolvare a problemei ontologice în termenii unei «ontologii a libertății» sau a unei manifestări a Ființei pentru persoană în istorie, în mijlocul interferențelor dintre subiect și situarea sa istorică (Garin, 1093). Printre cei care îl urmează pe Luigi Pareyson în această direcție se numără și Gianni Vattimo, gândind în termenii unei ontologii slabe ce a înregistrat, după spusele lui Garin și Borradori (Garin, 1093), o intensitate mereu diminuată a conflictului dintre subiect și lume. Considerați de Garin ca nuclee semnificative ale filosofiei italiene, Vattimo și Pareyson se află în compania filosofică a lui Eco, Severino, Reale, Paci, și alții, chiar dacă în perioada anilor 1980-2004 vocea profesorului lui Vattimo a scăzut în intensitate. Cu toate acestea, atunci când vocea sa se mai face auzită, Pareyson vorbește «precum un rege al gândului» (Garin, 1094). Școala din Torino va produce în tot acest timp două personalități de statură internațională: Eco și Vattimo (Garin, 1095).

Și alți filosofi italieni – de altfel, cei mai mulți dintre discipolii lui Pareyson și Paci – au îmbrățișat temele postmoderne și cele ale crizei rațiunii. Printre aceștia, Pier Aldo Rovatti, Umberto Eco, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Franco Crespi, și alții. Vattimo însă este considerat de departe cel mai important exponent al curentului postmodern dintre toți studenții lui Pareyson. Deși nu asupra lui ne oprim acum, tot ceea ce am prezentat anterior a avut rolul de-a contextualiza maniera în care se face abordarea întrebării fundamentale a metafizicii de către Luigi Pareyson, respectiv de-a descrie cadrul în care acesta reia întrebarea, alături de cei care la rându-le o vor prelua și clarifica în genealogia ideatică mai sus amintită.

Luigi Pareyson. Întrebarea fundamentală a metafizicii în *Ontologia libertății*

Scrierile extrem de dense ale lui Pareyson sunt prin aceasta și foarte solicitante pentru oricine intenționează să înțeleagă ontologia propusă de el. O cultură filosofică impresionantă ca cea a filosofului torinez obligă foarte mult, așa că putem înțelege travaliul la care au fost supuși discipolii săi atunci când li s-a

cerut să-și argumenteze pozițiile, cei mai celebri dintre ei fiind, desigur, Umberto Eco și Gianni Vattimo, cărora Pareyson le-a dat nu numai ocazia de a-i fi asistenți, ci s-a și ocupat personal, prin numeroase observații, de ceea ce va constitui opera lor de mai târziu. Cu Pareyson orice prejudecată în ceea ce privește filosofia italiană este depășită: suntem în fața unei opere de anvergură, a unei abordări de filosofie speculativă remarcabile și provocatoare; în fața unui filosof care-și obținuse titlul de docent la 25 de ani, care devine profesor titular al Universității din Torino în 1952 (s-a născut în 1918), și care va rămâne toată viața în relații deosebit de amicale cu Hans-Georg Gadamer. Iar pentru a înțelege mai bine preocupările sale pentru Fichte și Schelling mai notăm că, din 1969, este membru în comitetul pentru realizarea ediției critice a operelor lui Fichte de pe lângă Bayerische Akademie der Wissenschaften din Munchen, respectiv din 1975 pentru realizarea ediției critice a operei lui Schelling.

În prefața lucrării lui Pareyson, *Ontologia libertății. Răul și suferința*, Giuseppe Riconda și Gianni Vattimo notează că această lucrare constituie *opus maius* a ultimilor ani de meditație filosofică a lui Pareyson, „încununarea întregii sale speculații obținute printr-o aprofundare ultimă” (Pareyson 2005, IX).

Ontologia libertății trebuia să conțină două părți: *Pe drum către libertate*, unde urmau să intre lecțiile ținute la Institutul Italian pentru Studii Filosofice din Napoli, în 1988, lecții pe care, deși el însuși le-a înregistrat, din pricina bolii n-a mai apucat să le dea o formă definitivă, și-a încredințat acest lucru discipolilor săi, Francesco Tomatis și Aldo Magris; cea de-a doua parte, *Libertatea originară*, pe care o publicase anterior în Anuarul filosofic, a fost intens lucrată de Pareyson și conține studiile care l-au readus nu numai în centrul dezbaterilor filosofice din ultimii săi ani de viață, ci s-au și impus prin maniera în care dezvoltă dinspre hermeneutica filosofică a experienței religioase, *ontologia libertății*, concept cheie al filosofiei sale.

Exceptând această primă carte, *Ontologia libertății. Raul și suferința*, Pareyson a mai planificat încă o carte ce era destinată studierii caracterului *abisal* al libertății. Această lucrare urma să poarte titlul *Libertatea și nimicul* și conținea trei studii: *Stupoare a rațiunii și neliniște în fața ființei*, *Nimicul și libertatea ca început*, respectiv *Filosofia libertății*, având ca premisă un al patrulea studiu ce a fost transcris de Francesco Tomatis după însemnările din manuscris, *Întrebarea fundamentală: De ce ființa mai curând decât nimicul*. E întrebarea de la care au pornit chiar Schelling și Heidegger, iar Pareyson o va urmări aici acordându-i o atenție sporită.

În cele ce urmează ne vom opri asupra întrebării, așa cum apare ea formulată de Leibniz, „De ce există ceva mai degrabă decât nimic?”, și reformulată de Heidegger, „De ce este de fapt ființare și nu, mai curând, nimic?”, în analiza făcută de Pareyson în partea a treia a *Ontologiei libertății*. Vom încerca să refacem parțial drumul parcurs de Pareyson în încercarea sa de a-și legitima răspunsul particular la întrebarea fundamentală a metafizicii, întrebare pe care o găsim în cel de-al șaptelea paragraf din lucrarea *Principes de la Nature et de la Grâce* (Leibniz 1714, 7):

Acum trebuie să ne ridicăm la un nivel metafizic, servindu-ne de un principiu Mare și totuși rareori folosit, care spune că nimic nu se face fără o rațiune suficientă, adică nimic nu apare fără a fi posibil celui care cunoaște în așa fel lucrurile încât să ofere o Rațiune suficientă pentru a determina pentru ce este cazul ca ele să fie astfel și nu altminteri. Dat fiind acest principiu, prima întrebare ce o putem pune cu îndreptățire va fi *De ce există ceva mai curând decât nimic?* Fiindcă nimicul este mai simplu și mai ușor decât ceva. Mai mult, presupunând că lucrurile trebuie să existe, trebuie să fim capabili să oferim o rațiune pentru care ele există așa și nu altminteri.⁵

După cum susține Pareyson (Pareyson 2005, 363), există două interpretări posibile ale principiului rațiunii suficiente al lui Leibniz:

- prima variantă de interpretare, mai slabă, în opinia lui Pareyson, înțelege alternativa la existență ca *aliud* – ca alt existent diferit de cel prezent;
- a doua variantă de interpretare, mai radicală, înțelege alternativa la existență prin raportare la ceea ce este opus existenței în general, adică nimicul – *nihil*.

Pareyson atrage atenția că întrebarea fundamentală a metafizicii conține deja raportarea existenței la nimic cu înțeles de ne-ființă. Ființa apare în existență din nimic, e opusă nimicului. În apariția ființei din nimic un rol important îl joacă două principii, pe care Pareyson le numește, pe urmele lui Leibniz, legi: legea de economie și legea de echitate. Îl cităm pe Pareyson (2005, 363): „Legea de economie stabilește întăietatea sistemului celui mai simplu” iar „Legea de echitate afirmă generala tendință a posibilului de a se realiza”. Cele două principii acționează simultan. Căci, dacă ar acționa doar legea economiei, consecința directă ar fi că nu ar exista decât nimicul și astfel existența lumii ar fi neexplicată. După cum spune Pareyson (2005, 364): „simplitatea mai mare a nimicului constă în stabilitatea și inerția sa... [nimicul] nu tinde la nimic altceva decât să dureze și să se conserve.” În schimb, dacă ar exista doar legea de echitate, aceasta ar conduce la o explicație a diversului lumii pornind de la categoria posibilului (Pareyson 2005, 364): „existența lumii e reclamată de cele posibile care grăbesc către propria-le realizare și o cer în proporție cu cantitatea de realitate și la gradul de perfecțiune pe care ele o conțin”. Cele două legi se opun una alteia: după legea economiei, nimicul ar trebui să triumfe, după legea echității, posibilul este chemat să se realizeze. Dar ceea ce face ca aceste legi să funcționeze

5 „Il faut s'élever à la Métaphysique, en nous servant du Grand principe, peu employé communément, qui port que rien ne se fait sans raison suffisane, c'est à dire que rien n'arrive, sans qu'il soit possible á celui qui connoîttrait assés les choses, de rendre une Raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement. Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire, sera, Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, suppose que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, pourquoi elles doivent exister ainsi et non autrement.” (Leibniz 1714, 7).

armonios este principiul rațiunii suficiente. Acesta, în descrierea lui Pareyson și conformă cu cea a lui Leibniz din *Disertație metafizică*, își susține preferința pentru existență în dauna nimicului (Leibniz 1996, 19):

Dumnezeu însă a ales lumea cea mai perfectă, adică pe cea care este în același timp cea mai simplă în ipoteze și cea mai bogată în fenomene...

Elementul tulburător pentru Pareyson în această explicație furnizată de Leibniz este substituția nimicului originar cu posibilul. Căci, după cum am văzut mai sus, întrebarea *Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?* are două interpretări, iar cea mai radicală se referă la un raport pe care existența îl are cu nimicul. Pentru Pareyson prima accepțiune este în continuarea gândirii leibniziene, care este preocupată de trecerea de la posibil la existent și „deci la contingența lumii prezente” (Pareyson 2005, 363). Această angajare a limbajului modalităților de către filosoful italian ne va prilejui în cele ce urmează o scurtă referire la modalitățile logice și raportul posibil pe care acestea le-ar putea avea cu înțelegerea tezelor pareysoniene. Înainte de a recurge la o astfel de lectură, suntem însă datori să semnalăm existența unui reproș pe care îl aduce Pareyson modului apolinic în care Leibniz își construiește propria argumentare, netulburat de abisul nimicului pe care inițial îl introdusese în întrebarea fundamentală (Pareyson, 363):

... cea de-a doua accepție ar avea un caracter cu mult mai dramatic și mai răscolitor, deoarece ar deschide larg abisuri altminteri cu mult mai profunde și mai insondabile decât cel deschis de heterocosmic, adică de posibila existență a altor lumi, fapt ce ar încurca probabil în dificultăți notabile însăși gândirea leibniziană, răscolindu-i aparentul ei aspect exterior blajin și tulburându-i limpezimea de suprafață. De fapt, e cu puțință, la rigoare, într-o perspectivă ca cea leibniziană, ipoteza ca atare a nimicului?

Poziția leibniziană susținută de pasajul citat din *Disertație metafizică* arată, în opinia lui Pareyson că, în esență, punctul de plecare al lui Leibniz în explicația existenței nu este nimicul și posibilul și că în existență nu se trece de la nimic (ne-ființă) la ființă, ci de la posibilitate la existență. Astfel, susține Pareyson, „opus și precedent ființei nu este nimicul, ci posibilitatea; nu ne-ființa, ci mintea lui Dumnezeu ca *regio possibilitatum*.” (Pareyson 2005, 365).

De aceea, afirmă filosoful italian, nimicul joacă un rol distructiv pentru construcția sistematică a lui Leibniz, aruncând îndoieli asupra principiilor existenței. Căci, dacă principiul rațiunii suficiente are vreun rol în această justificare a existenței, atunci acesta ar trebui, în opinia lui Pareyson, să arate cum se explică contingența existenței. Totuși, pentru o astfel de explicație, nu este necesară ipoteza mai tare a nimicului, ci doar cea a posibilului. Două puncte din gândirea lui Leibniz sunt vulnerabilizate de prezența ipotezei tari a nimicului:

- raportul dintre existent și posibil
- deosebirea voinței divine de mintea lui Dumnezeu

Pentru Pareyson, Leibniz face confuzia între posibil și nimic în primul caz, iar în al doilea caz separă voința divină de intelectul divin, ceea ce ar conferi acesteia un „caracter abisal și imprevizibil” (Pareyson 2005, 365). Dacă ipoteza posibilului e simbiotică cu cea a abundenței, ipoteza nimicului nu mai este vecină nici măcar cu cea a lipsei absolute. Caracterul dramatic al existenței, caracter ce nu poate fi surprins decât de o gândire tragică (pe urmele lui Nietzsche) oferă avantaj categoriei modale a posibilului în detrimentul realului. Reproșul adresat lui Leibniz pare astfel îndreptat înspre ratarea unui aspect profund al problemei existenței prin oferirea unei soluții facile, raționale și solare, care, prin *nihil est sine ratione*, nu face decât să scoată din inexistență un posibil care era deja acolo.

Revenind la întrebarea fundamentală pe care Pareyson o urmărește în desfășurarea ei în gândirea leibniziană, putem face următoarele observații. În primul rând, dacă Leibniz își pune întrebarea metafizică fundamentală *De ce există ceva mai curând decât nimic?*, el nu o face decât în spațiul preexistenței eterne a ființei care este Dumnezeu, încercând să explice cu ajutorul principiului rațiunii suficiente existența lumii ca *ceva*, prin raportare la *absența* acesteia. Voința divină nu i se pare îndeajuns un temei pentru creația *ex nihilo* pe care o realizează Dumnezeu, și de aceea Leibniz susține existența unui temei rațional pentru această creație, unind astfel voința și rațiunea divină. Această poziție este întărită de Leibniz în *Disertație metafizică* (Leibniz 1996, 11):

De aceea, spunând că lucrurile nu sunt bune în virtutea vreunei reguli de bunătate, ci numai datorită voinței singure a lui Dumnezeu, distrugem mi se pare, fără să luăm seama, întreaga iubire de Dumnezeu și toată gloria lui. [...] În ce ar sta dreptatea și înțelepciunea sa, dacă nu-i rămâne decât un fel de putere despotică, dacă voința ține loc de rațiune, și dacă, după definiția tiranilor, ceea ce place celui mai puternic este, chiar prin aceasta, drept?

De altfel, chiar în fragmentul citat de Pareyson, Leibniz nu își adresează întrebarea către un început înainte de orice început, căci un astfel de început în care ar funcționa un principiu ca cel al rațiunii suficiente, ar fi la fel de arbitrar întemeiat precum cel pe care îl propune Pareyson. Ne poate îndreptăți ceva să credem că putem folosi ca temei al existenței, înaintea existenței unui Creator rațional, un principiu rațional cum este cel al rațiunii suficiente?

Pe de altă parte, putem observa că cele două interpretări, cea prin alteritate sau posibil (*aliud*) și cea radicală, prin apel la nimic (*nihil*) nu se exclud, așa cum pare să susțină Pareyson. Astfel, raportul existenței cu posibilul este perfect justificat în interpretarea sa dacă acesta este așezat în momentul selecției alternativelor posibile, în timp ce raportul cu ne-ființa este justificat ca moment de început al creației, moment al apariției ființei create și nu a celei creatoare. Soluția unitară pe care o oferă Leibniz problemei existenței lumii actuale ca „cea mai bună dintre lumile posibile” este, după cum arăta și Jean Beaufret (Beaufret 1999, 236) o soluție de tip maximin, adică «maximum de efect cu minimum de cheltuială». Se observă aici conlucrarea legilor economiei și a legii de echitate menționate mai sus. Dar un

al treilea principiu utilizat de Leibniz, care nu este menționat de Pareyson, și adus în discuție de Beaufret, este cel de continuitate. Acest principiu susține că trecerea de la o stare a lumii la alta se face gradat. Acest principiu este menționat și în *Monadologia* (12, 13) și conform lui Beaufret este considerat de Leibniz că întemeiază toată fizica (Beaufret 1999, 237). Iată însă pasajul din Leibniz care ne arată permanenta sa grijă față de continuitate (Leibniz 1994, 57):

12. Pe lângă principiul schimbării însă, trebuie să mai existe în ele și o detaliere a ceea ce se schimbă, care să constituie, pentru a spune așa, specificarea și varietatea substanțelor simple.
13. Detalierea aceasta trebuie să îmbrățișeze o multiplicitate în unitate, adică în simplu. Căci orice schimbare naturală făcându-se treptat, ceva se schimbă și ceva rămâne, în consecință, trebuie să existe în substanța simplă o pluralitate de afecții și de raporturi, deși într-însa nu există părți.

Dacă acceptăm și acest principiu de continuitate, principiu de altfel utilizat și de Pareyson în transferul proprietăților libertății de la libertatea originară și auto-originată către libertatea derivată care este omul, putem spune că lumea creată din nimic a lui Leibniz și care este cea mai bună soluție conform cu principiul economiei și echității (minimum de efort cu maximum de abundență) va conține în sine raționalitatea conferită de creatorul ei. E o soluție rațională, solară și liniștitoare cea pe care o propune Leibniz la întrebarea fundamentală a metafizicii, dar una care este perfect justificată în cadrele prestabilite ale întrebării sale.

Mai departe, se poate observa că libertatea este contingentă, după cum afirmă Pareyson, care încearcă prin această asociere nu numai o descriere cât mai corectă a conceptului de libertate, cât mai ales o despărțire de tradiția filosofică ce lega libertatea în cel mai bun caz de posibilitate și în cel mai rău de necesitate. Dacă e să concepem, odată cu Pareyson, ființa în dubla ei semnificație ca libertate, nu se poate să nu fim de acord cu descrierea ei ca fiind „posibil p și posibil non- p ”, cum se definește contingenta în varianta clasică a categoriilor logicii modale (Enescu 1998, 151). Dar ne putem întreba dacă simpla descriere a libertății ca întâmplare, și a ființei tot ca întâmplare, pe urmele gândirii heideggeriene, poate separa, cel puțin din perspectiva categoriilor modale, contingentul de posibil și de necesar? La fel, cum poate contingenta să exprime nu doar momentul unic al începutului, acea clipă în care coexistau posibilitățile de a fi și de a nu fi, dar mai ales să susțină fără continuitate permanența, fie ea și expusă întâmplării, care este existența?

Din perspectiva modalităților răspunsul este unul cert negativ, căci nu este nevoie decât de un singur operator modal de bază pentru a le exprima pe toate celelalte. De fapt, chiar definiția utilizată mai sus exprimă *întâmplătorul* (*contingentul*) în funcție de posibil: „posibil p și posibil non- p ”. La fel, necesarul poate fi la rândul său exprimat prin intermediul posibilului ca fiind descris de combinația „nu este posibil non- p ”. Cu o oarecare atenție putem folosi ca operator modal de bază și operatorul contingenței, obținând propoziții echivalente logic conform cu cele patru

grupe de echipolențe. Dacă însă prin *contingent* se înțelege ceea ce logica simbolică definește – o propoziție care nu este nici tautologie și nici contradicție, atunci problema libertății nu mai este nici măcar definită în mod adecvat.

În acest punct al analizei, rămânem la părerea că perspectiva propusă de Pareyson asupra ființei ca libertate, definită în sensul contingentei ca modalitate, chiar și la o sumară analiză precum cea de mai sus, nu se poate susține. Dacă, în schimb, contingenta pe care dorește să o surprindă este legată de perspectiva deloc formală a gândirii pe care o regăsim la Nietzsche și Heidegger, atunci un alt tip de analiză este cel care ar putea judeca adecvarea acestei asocieri.

Referințe bibliografice

- Beaufret, Jean. (1999). *Lecții de filosofie. De la Platon la Heidegger*. Volumul I. Timișoara: Editura Amarcord.
- Enescu, Gheorghe. (1998). *Tratat de logică*. București: Editura Lider.
- Garin, Eugenio. (2008). *History of Italian Philosophy*. volumul I. tradusă din italiană și editată de Giorgio Pinton. Amsterdam, New York: Rodopi.
- Leibniz, G.W. (1714). *Principes de la nature et de la grâce fondé en raison*. Académie de Nice. url: <http://www.ac-nice.fr/philo/textes/Leibniz-Principes.htm>. accesat: 12 ianuarie 2010.
- Leibniz, G.W. (1994). *Monadologia*. Traducere de Constantin Floru. Studiu introductiv de Dan Bădărău. București: Humanitas.
- Leibniz, G.W. (1996). *Disertație metafizică*. Traducere de Constantin Floru. Note de Dan Bădărău. București: Humanitas & Central European University Press.
- Pareyson, Luigi. (2005). *Ontologia libertății*. Constanța: Editura Pontica.