

A GONDOLKODÓ KÖVETKEZETESSÉGE, AVAGY D. D. ROȘCA FILOZÓFIÁJÁNAK EGYSÉGE*

D. D. Roșca filozófiai felfogásában ötven év alatt egyetlen belső hangsúlyeltolódást figyelhetünk meg: ez egybeesik a marxizmussal való mélyebb kapcsolatával. A hangsúlyeltolódás Roșca Hegel-tanulmányaiban, a Hegel-interpretációkban valósul meg. Nem más ez, mint amit Lenin így jellemez: „Az objektív (és még inkább az abszolút) idealizmus cikcakkban (és bukfencezve) egészen közel jutott a materializmushoz, sőt részben *át is alakult azzá*” (Lenin Művei, 38. köt., Filozófiai füzetek, Budapest 1961, 262.). Roșca Hegel idealizmusát a materializmusba átcsapó spekuláció formájában tárgyalja. Ám ez csak hangsúlyeltolódás, mert bármennyire is nagyra becsülte Hegel teljesítményét, Roșca sohasem volt hegelianus, sőt a hegeli rendszer korlátait az empirizmus érveivel bírálta.

Hangsúlyeltolódás ez, de nem radikális szakítás saját filozófiai múltjával. D. D. Roșca elmélyülése Marx gazdasági tanaiban már csak azért sem jelentett radikális szakítást saját addigi filozófiai felfogásával, mert ő elsősorban egy kozmikus-ontológiai megalapozottságú etikai szintézisre törekszik, amelyben a társadalmi ontológia az egyetemnek alárendelt szerepet játszik. Saját vallomása szerint már korán megismerkedett a *marxizmus filozófiájával*. Egy interjúban (Amfiteatru, 1970, 5. sz.), Tudor Cățineanu egyik kérdést tar-

* D. D. Roșca, született 1895-ben, a filozófia és a filozófiatörténet professzora a kolozsvári egyetemen, az RSZK Akadémiájának levelező tagja, egy erkölcsközpontú filozófiai szintézis kidolgozója, Hegel alapvető műveinek román fordítója. Jelenleg *Emlékezéseim* dolgozik.

talmazó megállapítására („1945 januárjában, a szebani Luceafărul című folyóiratban *Lenin* címmel Ön esszéét közölt... Az esszé olvasásakor arra a következtetésre jutottam, hogy akkor már igen rendszeresen és adekvát módon asszimilálta Ön a marxizmust”), D. D. Roșca így válaszol: „Valóban. Akkor már átolvastam a marxizmus alapmunkáit. Különben a marxista gondolkodás több szemináriumom tárgya volt 1934-től kezdődően.”

Gondolkodásának egységét Athanase Joja D. D. Roșca racionalizmusával magyarázza (Ath. Joja: *Logos și ethos*. Editura Politică, București 1967, 261—264.). A racionalizmus valójában magyarázó mozzanat, de csak külső, mert az irracionális filozófiákkal való szembenállás elve ugyan, ám semmit sem mond Roșca filozófiai felfogásának sajátosságáról. A sajátost ebben a gondolkodásban az a mozzanat jelenti, amely lehetővé tette, hogy Roșca két kor küszöbén mindenféle radikális szakítás nélkül léphessen át. Másképp: e gondolkodás marxista igénnyel fordulhat Hegel felé, és egyetlen hangsúlyeltolódás mutatkozik Roșca egységes felfogásában, éppen gondolkodásának sajátossága révén. Az idézett interjúban D. D. Roșca is hangsúlyozza felfogásának egységét: „Kétségtelen, hogy a *Jegyzetek Hegelről (Însemnări despre Hegel*. Editura Științifică, București 1967) Hegel-interpretációja *A tragikus létben (Existența tragică*. Első kiadás, 1934; végleges kiadás: Editura Științifică, București 1969) kifejtett álláspontok egyikében-másikában gyökerezik, de általános filozófiai felfogásom, amelyet ebben a könyvben kifejtettem, alapjában szemben áll a nagy dialektikus episztemológiai optimizmusával és metafizikai dogmatizmusával.” A szöveget még egyértelműbbé teszi D. D. Roșca válasza, amit arra a kérdésre ad, hogy ez a Hegel-interpretáció különbözik-e a 40 évvel

ezelőtt kidolgozott állásponttól: „Rövid válaszom: ez ugyanaz az interpretáció.”

Saját gondolkodásának egységét hangsúlyozva D. D. Roşca nem tér ki arra a hangsúlyeltolódásra, amely az egységes felfogáson belül végbement. Mégis, ha összehasonlítjuk a *Hegel befolyása Taine-re* (1928), *A tragikus lét* (1934) és a *Jegyzetek Hegelről* (1967) szövegeit, akkor kiderül, hogy új szempont kerül előtérbe: egy újfajta történelmi elemzés igénye. Noha Roşca sohasem volt valamiféle történelmenkízüliség híve, a történelmi elemzés régebbi munkáiban a logikaival szemben háttérben marad. Álljon itt példaként két szöveg. Az első a *Hegel befolyása Taine-re* című munkából: „E tanulmány első részében... először a *Klasszikus filozófusok* szerzőjének álláspontjára helyezkedem — minden nagy problémában, vagyis minden fejezetben —, hogy érzékelhető legyen *A logika tudománya* szerzőjének befolyása Hyppolite Taine gondolkodására. Más szavakkal *ideiglenesen* elfogadom Taine Hegel-interpretációját.. és megkísérlem kimutatni azt, hogy gondolkodása miben adósa az így interpretált hegeli műnek...” Majd „megkísérlem áthelyezni arra a szempontra, amely szerintem Hegelé, az igazi Hegelé (aki szerintem nem azonos a Taine-féle Hegellel)...” (Idézet a román kiadásból: *Influenţa lui Hegel asupra lui Taine*. Editura Academiei R.S.R., 1968, 37—38. A francia nyelvű eredeti 1928-ban jelent meg.)

A másik szöveget a *Jegyzetektől* idézzük: „Az itt következő vázlatban — abból kiindulva, hogy bármelyik nagy filozófia, valamennyi lényeges vonásában, a maga módján és kidolgozójának osztályálláspontjáról azokat a konkrét történelmi körülményeket tükrözi, amelyek közt napvilágot látott — már most hangsúlyozzuk, hogy talán egyetlen filozófiai doktrína sem kapcsolódott megjele-

nésének történelmi pillanatához oly szorosan, mint éppen Hegel filozófiája" (i.m. 18.).

A két szöveg összehasonlítása bizonyítja, hogy D. D. Roşca filozófiai felfogásában valóban végbement egy bizonyos hangsúlyeltolódás, de ezzel kapcsolatban rögtön felvetődik néhány újabb kérdés: 1. vajon a jelzett mozgás látszólagos-e csupán, hiszen a Taine-monográfiából a komparatista filozófiatörténész, a *Jegyzetekből* pedig a marxista filozófia elméleti forrását kutató filozófus szól; 2. ha a mozgás valóságos, akkor miben keresendő ennek belső és külső oka; 3. végül, hogy e mozgást kielégítően lehet-e jellemezni a hangsúlyeltolódás kifejezéssel, vagy többről, minőségileg új szakaszcsontról van-e szó? Ha az említett kérdések a már jelzett módon oldódnak meg, még mindig hátra van az a probléma, hogy miben keresendő D.D. Roşca gondolkodásának, filozófus mivoltának specifikuma, amely felfogásának egységét egyáltalán lehetővé teszi.

I. A *Taine*-ben Roşca az összehasonlító módszert alkalmazza, személyisége háttérben marad, saját felfogásáról csak annyit tudunk meg, amennyit az általa igaznak tekintett Hegel-álláspontjáról mond. Ha ebben az elemzésben Roşca csupán Hegel-szövegekkel érvelne, akkor a komparáció tökéletes volna filológiailag, ám mit sem mondana Taine Hegel-interpretációjának sajátosságáról, vagyis az exkluzívan alkalmazott komparatista elv *kizárná* a komparációt. Ha viszont úgy, ahogy ezt Roşca is jelzi, az *általá igaznak tekintett Hegelt* állítja szembe Taine interpretációjával, akkor ezt az értelmezést ismét értelmezni lehet, vagyis az általá igaznak tekintett Hegel — Roşca Hegelje. Az értelmezésből Roşca saját álláspontja is kide-

rül; abból is kiderül ez az álláspont, hogy a filozófia *milyen* problémái foglalkoztatják a Taine—Hegel komparáció kapcsán.

D. D. Roşca abból az előzetes megállapításból indul ki, hogy a megismerés „problémája” rendkívül fontos szerepet játszik Taine-nél, akárcsak Hume és Kant óta a Nyugat filozófiájában általában: „Hume és Kant óta a megismerés problémája Nyugaton valahogy a filozófiai spekuláció alapvető problémájává változott. E probléma tanulmányozásának sokkal jelentősebb szerepet biztosítanak, mint a filozófia többi kérdésének. Különben ismert dolog, hogy semmi sem jellemzi jobban egy filozófiai felfogás lényegét, mint éppen a megismerés kérdésének megoldására vonatkozó javaslat. És valóban, ez a megoldás... az egész felfogásra rányomja bélyegét.” (Lásd: *Hegel befolyása Taine-re*. 46.)

A kérdés *feltevéséből* kitetszik, hogy Roşca e könyvének létrejöttékor (1928) szintén a megismerés problémáját tekinti a filozófiai spekuláció legaktuálisabb problémájának. Az ontológiai probléma mindössze annyiban játszik itt szerepet, amennyiben a megismerés lehetőségét, így vagy úgy, értékelni csak a tudat és a lét azonosságának és különbségének függvényében lehet. Így az ismeretelmélet átmegy ontológiába, de csak azért, hogy az ontológiát megszüntetve magát a létet is ismeretelméleti problémaként kezelje. Az ontológiai spekuláció háttérbe szorulása a tudományok, különösen a természettudományok előretörésének következménye. Úgy tűnik, hogy a filozófiai gondolkodásban ma is különös szerepet játszik az a probléma, amit Engels még a filozófia alapvető kérdése második (mellékes) oldalának nevezett.

A kérdés megoldásából kitűnik, hogy Roşca Taine-nel szemben azt a Hegelt tekinti „igazinak”,

aki a lét és tudat logikai egységéből indul ki, posztulálja a Világ teljes és totális racionalitását és e gondolat belső logikájának megfelelően fő elvnek és a legfőbb célnak a Szellemet tekinti. Taine nem értette meg Hegelt, mert hegelianus volt és Hegel alapgondolatát kívánta újra kifejleszteni, Hegeltől eltérő eszközökkel. „Az a logikai egység, amelyet a megismerés valamennyi területén és, ezzel, a lét minden lényeges formája között a német filozófus megvalósítottnak gondolt — ez a nagyszerű és szép egység különösen mérész ismeretelméleti eszményt sugall az ifjú Tainenek...” (I.m. 48.) Ez az eszmény, amelyet Taine szerint Hegel jelölt meg, és „amely felé, végső fokon, az objektív valóság megismerésébe befektetett óriási emberi erőfeszítésnek is tartania kell, nem más, mint egyetlen deduktív lánc felállítása, egy abszolút folyamatos, vagyis minden megszakítottaságtól mentes láncé, amely maga a tapasztalatban adott valóság fő vonala és lényege; ez az eszmény a valóság valamennyi sajátos tényének és részleges törvényének egyetlen legfőbb törvényre való visszavezetésében van, egy olyan legfőbb törvényre való visszavezetés ez, amely azután lehetővé teszi, hogy a lét valamennyi formáját, vagy legalábbis valamennyi fő formáját, logikai szükségszerűségként lehessen levezetni belőle” (i.m. 54—55.).

Ebben a szövegrészben világosan megkülönböztethető az a bizonyos három réteg, amelyről szó volt: a hegeli, a taine-i és a D. D. Roşca által keresett „igazi” Hegel. Elemzésünk szempontjából a legfigyelemreméltóbb az, hogy az ismeretelméleti szempontot magáévá tevő Roşca természetesen látszó megjegyzésben, szemben Hegellel és Taine-nel, a megismerésre irányuló erőfeszítést az *objektív valóság megismerésére* irányuló erőfeszí-

tésnek tekinti. Míg tehát Hegelnél a Szellemben adva van a lét és tudat egysége, addig Roşca nyilván a pozitivizmus termékenyítő hatására a lét és tudat egységét *csak* a megismert világ szempontjából tartja elfogadható elméleti megoldásnak, és ezt az egységet belehelyezi egy ontológiai mezőbe, amely adva van, de amelyről csak a megismerés, illetve az emberi lét perspektívájában lehet beszélni, amely elsődleges, objektív, de ez az objektivitás mindig a tapasztalatban tárulkozik fel, különben nem tudunk róla.

Igy alakul ki Roşca felfogásának sajátos szerkezete: tapasztalat — megismerés, megismerés — magatartás, magatartás — Világ. Ez a filozófiai struktúra egy *erkölcsi* posztulátumra épül: a magában való Világnak csak akkor van értelme, ha nekünk valóvá, értünk valóvá tesszük; ez a feladat végrehajtható, ha létezik egy tudatos (emberi) lény a feladat végrehajtásához; szükség van azonban az objektív körülményeknek egy olyan rendeződésére is, amely megteremti a kivételességnek, a világban való (viszonylagos) privilégizált-ságnak a civilizáció létrehozásához nélkülözhetetlen feltételeit. Miután e feltételek *kivételesek* és fennmaradásunk semmilyen egyetemes törvényből sem következik szükségszerűen, magatartásunk egy konstruktív, de illúziómentes erkölcsi álláspontra kell hogy épüljön. Ez a gondolat lesz *A tragikus lét* vezéreszméje.

A Hegel—Taine komparációban Roşca más helyeken is „árulkodik” önmagáról, de különösen fontosnak tűnik a módszer kérdésével kapcsolatos elemzése és az ebből fakadó egyéni állásfoglalás. Roşca kimutatja, hogy az egységes törvény értelmezésében Taine nem tudja végigkövetni Hegel dialektikáját, következetessége pedig csak eltávolítja a megismerésnek attól az eszményétől, ame-

lyet példaképével együtt a magáénak vall. Egyrészt a hegeli álláspont jelentkezik Taine-nél: „Az egyetlen törvény elsősorban, pontosan úgy, ahogy Hegel eszméje, a lét lényegi formáinak egy bizonyos meghatározott rendjén alapulna. Azok a konceptusok, amelyek ezeket a formákat tükrözik, kölcsönösen implikálnák egymást, anélkül hogy egyik tartalmazná a másikat. Hegel eszméjéhez hasonlóan, Taine egyetlen törvénye egy kölcsönös implikációs viszonyt fejezne ki egy sor egymásra nem redukálható terminus között (vagy egy sor egymásra nem redukálható lényeges létforma között), és akárcsak a hegeli eszme, a legfőbb törvény is egy szerves egészben egyesítené ezeket a formákat, anélkül, hogy magába olvasztaná őket, vagy, hogy Hegel egyik kedvenc kifejezését használjuk, anélkül, hogy »absztrakt azonosságban« oldaná fel ezeket.” Majd hozzáteszi: „Ebben az esetben Taine egyetlen törvénye egy szerves egésznek felfogott univerzum racionális kifejezése, »egyetemes képlete« volna, egy univerzumé, amelyben az egész határozza meg a rész milyenségét és a részek létezésének abszolút reális voltát; univerzum ez, amelyben a legkevésbé differenciált formákat sem lehet a legdifferenciáltabb formákkal való kölcsönviszonyain kívül felfogni, mint ahogy kizárt az ellenkező eset is.” (I.m. 61.)

Ez tehát az „igazi” Hegel, akit Taine megértett; mielőtt a félreértett Hegellel kapcsolatos megállapításokat idéznénk, ismét utalunk arra, hogy Roşca a lét és tudat konkrét egységét bizonyító Hegelt tekintí autentikusnak, azt a Hegelt, aki a dialektikus Egész filozófiáját dolgozta ki, s nem foglalkozik a saját dialektikáját gúzsba kötő Hegellel, aki saját univerzumát zárt rendszerre kény-

szeríti. Itt válik világossá, hogy Roşca opciója a dialektikus mozzanat melletti állásfoglalás, vagyis a forradalmi oldal kiemelése és továbbgondolása. Ezzel kapcsolatban nem szorulunk pusztán találgatásokra, mert Engels nyomán Roşca maga is megfogalmazza a *Jegyzetekben* ezt a kettősséget, illetve saját opcióját *expressis verbis* is indokolja: „Hegel saját szellemi egyensúlyát megvalósítva kidolgozza: 1. a dialektikát, amely révén maga a »racionalitás« konceptusa szükségszerű mozzanatként integrálja az ellentmondást; 2. a véges-végtelen viszonyának elméletét, amely ezeket az »abszolút« konceptusában egyesíti, és a fogalom szükségszerű meghatározottságaként tartalmazza a *pozitív* funkciót betöltő negatív mozzanatot (az élet konkrét síkján: a rosszat); 3. a világnak egy átfogó képét, amely szerint a totalitásában tételezett lét a maga örök fejlődésében egy immanens finalitás egyetemes törvényére hallgat, miközben megvalósítja legfőbb célját, az emberi kultúra nagy szellemi értékeit... Vagyis, más szavakkal, Hegel »a világot gondolva« és a világgal való »megbékélés« vágyától vezetve egy olyan filozófiát dolgoz ki, amely »igent« mond a világnak azzal, hogy racionálisnak fogadja el minden ellentmondásával együtt, és ezeket mint megértett ellentmondásokat már megoldottnak tekinti; egy filozófiát, amit mélyen átjár szerzője szilárd meggyőződésének varázsa, azé a meggyőződésé, hogy az így felfogott világ megismerése végre teljes, és hogy egy ilyen világban — ahol a végtelen (az abszolút) nem transzcendencia, hanem a véges tulajdonsága, ahol »a föld és az ég« kibékült egymással (Hegel kifejezése) — az ember »otthon érzi magát« (bei sich)!” (*Hegel befolyása Taine-re*. 29—30.)

Taine félreérti Hegelt, mert nem érti a hegeli dialektikát. Roşca szerint az „igazi“ Hegel a dia-

lektikus Hegel. Taine csak megismétli azok félreértését, akik a hegelianizmust pánlogizmusnak látják, és azt állítják, mintha „a nagy dialektikus megkísérelte volna az absztrakt gondolkodásból, az eszméből, a tisztán logikainak tekintett eszméből »kibontani« a természetet, »az anyagi létet«". Ebből kiindulva Taine szerint a *Logika tudományának* szerzője „azt hitte, hogy a valóság egésze levezethető absztrakt konceptusok egyszerű kombinációjára“ (i.m. 133.).

Roşca hosszan elemzi a hegeli dialektika alapjait, és kimutatja, hogy a szintetikus mozzanat hiányában, amely az egyedit és általánost az egyik vagy a másik megszüntetése nélkül egyesíti, ez a dialektika megszűnik, és a diszkurzív intellektus logikájává, az absztrakt azonosság Hegel által ismert, de tudatosan meghaladott logikájává lesz. „A lét (*Sein*) és a lényeg (*Wesen*), továbbá a fogalomnak (*Begriff*) a dialektikus *Logikában* kifejtett többi »szintje« csak az eszme mozzanata, amely egyik vonatkozásában éppen a meghatározásokban leggazdagabb fogalom, a »legkonkrétabb« és legszintetikusabb fogalom, amely a lét valamennyi determinációját tartalmazza, fogalom, amely a »gondolkodás a maga totalitásában.«" (i.m. 127.) Éppen a szintetikus mozzanat jelenléte miatt nem azonosítható a dialektikus gondolkodás a szokványos logikai dedukcióval, ugyanis „az új mozzanatot nem vezeti le a megelőző mozzanatból, mint ahogy ez olyan esetben történik, amikor egy következmény analitikusan származik abból a mondatból, amely ezt implicite tartalmazza. Így az »abszolút eszme« mozzanata, a »természet« nem párolható ki, nem »bontható ki« analitikusan »mágában való eszméjének« (logikai eszméjének) mozzanatából, hanem az »abszolút eszme« »természetnek« nevezett mozzanata dialektikusan áll elő,

vagyis ezt a mozzanatot *dialektikus szükségszerűséggel mint a logikai mozzanattal ellentétet állítja* az abszolút eszme, mint valamit, amit ő maga nem tartalmazott. Következésképp a gondolkodás előrehaladása az abszolút eszme logikai, konkrét mozzanatától a »természetnek« nevezett mozzanata felé nem ettől a valamitől ugyaneddig a valamiig történik, ahogy Taine hitte, hanem ellenkezőleg, *valamitől valami másig*, pontosabban: *valamitől az ő másvalamije felé.* (I.m. 137.)

A partikularitás, az egyedi mozzanat felszámolása egy deduktív lánc nevében: íme Taine félreértésének forrása. Roşca, aki a dialektikus Hegelt tekinti az igazi Hegelnek, arra a következtetésre jut, hogy Taine valahol a mechanisztikus determinizmus színvonalán azonosítja az elgondoltat és a valóságot, a valóságost feloldja az elgondoltban, majd az elgondoltat a fogalmak egységes logikai láncaként ábrázolja. Roşca itt arra figyel fel, amit Lukács György más vonatkozásban így jellemez: „Az elgondolt és a valóságos tárgy tartalmi és szerkezeti azonosságát a kanti idealizmus öntudatlanul kölcsönvette a mechanikus materializmustól.” (Lukács György: *A polgári filozófia válsága*. Hungária, 132.)

Roşca alaptörekvése az, hogy a hegeli dialektikát és az empirikus pozitivizmust egy harmadik mozzanatban szintetizálja. Ez a harmadik az erkölcsi mozzanat. *Változatlanul* ez a szintetikus erő ebben a gondolkodásban, de míg a háború előtti korszakban szerzőnket *elsősorban* a hegeli filozófia episztemológiai-ismeretelméleti *következményei* foglalkoztatják, addig most a hegeli dialektika kerül előtérbe, az az *immanens mozgás*, amelyben a fogalmak mozgása mintegy logikai előképe a valóságos mozgásnak. Ez az a hangsúly-

eltolódás, amelyről szó van. Az első korszakban saját szintézisének nevében viszonyít, most a dialektikát készíti saját szintézisének kiizzadására. Az etikai szintézis következetes jelenléte az, ami Roşca életművének filozófiai sajátossága, az a mód pedig, ahogyan ez a szintézis megvalósul *A tragikus létben*, amint ezt majd némileg bővebben is látni fogjuk, Roşca legsajátosabb reagálásának fogható fel arra a korra, amely akarva-akaratlanul is meghatározza filozófiájának fő vonalait.

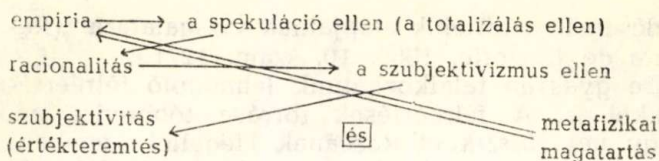
Felismerik az erkölcsközpontúság tényét filozófusunk legjobb román méltatói. Néhány idézet ezzel kapcsolatban. Ion Aluuş írja: „Eredeti elméleti konstrukciójában D. D. Roşca néhány évezredes európai tudományos múlt és filozófiai-etikai gondolkodás perspektívájában azokat az alapvető kérdéseket vizsgálja, amelyeket a tapasztalat és általában a megismerés, különösképp pedig századunk valósága vetett fel; ez az ellentmondásos, sok vonatkozásban annyira lehangoló, ám a radikális megújulás számára érett és nyitott valóság” (Studia Universitatis Babeş—Bolyai, Series philosophia et Oeconomica, Cluj 1965, 15—16.). Gheorghe Toma szerint: „A világot alakító tényező az az alkotó és hősies személyiség, aki az égből a földre hozza az értékek tüzeit, akár Prométheusz, és az életnek áldozza azt, minden kockázat ellenére, amivel csak egy ilyen cselekedet jár. Íme az első jelentős konklúzió, amely a metafizikai magatartással kapcsolatos roşcai álláspont rövid elemzése során megfogalmazható” (Studia, *i.m.* 58.). Pavel Apostol így jellemzi Roşca gondolkodását: „Mindenféle dogmatizmussal szembeszegülve — beleértve saját álláspontjának egy zárt és merev rendszerbe való kényszerítését is — D. D. Roşca műve eleven és kitartó biztatás létünk, meggyő-

zódéseink és tetteink alapjainak vizsgálatára" (Re-
vista de filozofie, 1966, 10. szám, 1271.).

De gyakran találkozhatunk lehangoló félreérté-
sekkel is. A félreértések forrása többnyire az,
hogy *nem hiszik* el Roşcának Hegellel szembeni
kritikai fenntartásait, és az erkölcsi szintézis té-
nyét megkerülve valamilyen racionális ontológiá-
ban jelölik meg filozófiai felfogásának specifiku-
mát. A tévedésnek ez a módja azért lehangoló,
mert teljes fogalmi zűrzavart idéz elő, hiszen maga
Roşca is használja a *racionális* kifejezést, de abban
az értelemben, hogy a filozófia a teljes racionalitás
posztulátumából kiindulva is értelmezheti a
világot (Hegel), vagyis Roşca a totalitás egyik
módjaként beszél a racionalitásról. Ezzel a tota-
lizálással szemben Roşca az irracionális objektív
létet említi, és ez a fogalom ismét nem azonos
az irracionálisnak nevezhető filozófiákkal kapcsola-
tos fogalomhasználattal, nem azonos az irraciona-
lizmussal. (Lásd ezzel kapcsolatban tanulmányunkat a *Vágyak, emberek, istenek* című kötet-
ben. Kriterion Könyvkiadó, 1970.)

A végbement hangsúlyeltolódás lényege az em-
pirikus mozzanat és a metafizikai magatartás kö-
zötti „távolság” kitöltése a konkrét történelem
marxi felfogásával, a kultúrtörténeti általánosság
feloldása a konkrét perspektívában. Roşca etikai
idealizmusának ontológiai tényként történt érté-
kelése egy cezúrát feltételez 1945 előtti és utáni
gondolkodói pályája között, ám ennek igazolására
csak néhány publicisztikai igényű megnyilatkozást
tudnak felhozni. Véleményünk szerint ilyen cezúra
nincs, és Roşca filozófiai következetessége csak
aláhúzza nézeteinek végiggondoltságát.

Filozófiájának belső erővonalait így vázolhat-
nánk:



A visszacsatolás az empiriára itt már etikai követelmény. új, magatartásbeli érték

II. Roşca gondolkodásának specifikumát tehát abban látjuk, hogy filozófiai építkezése egy erkölcsi világkép körvonalazását szolgálja, vagyis végső elemzésben, filozófiája emberközpontú. Az ismeretelmélet révén az ontikus mozzanatot is az erkölcsi konklúziók irányába perdíti. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy ha olyan a világ, amilyen, akkor milyen legyen az ember magatartása a világgal szemben. Érvelésének így egy sajátos logikai rendje alakul ki, amint ez *A tragikus létben* látható: először a világ teljes megismerésének lehetőségét vizsgálja, azután a teljes racionalitás „mítoszáát“, majd, mintegy átmenetként az utolsó és legfontosabb fejezethez, a természet és civilizáció problémáját. A konklúzió a metafizikai magatartás, vagyis a világ erkölcsi szemléletének alapvonalait vázolja.

Mindenekelőtt szögezzük le, hogy Roşca kérdés-feltevése jellegzetesen és nyíltan egy értelmiségi magatartás kialakítására irányul. Számára nem kiindulópont az a mindennapi vélemény, hogy az emberi lét eleve jó, értelmes, mert adva van; Roşca számára a lét az az adottság, amit jóvá és értelmessé *kell tenni*, legalábbis annyira, ahogy ez a lét specifikumainak értelmezéséből egyáltalán lehetségesnek tűnik. Elemzése hangsúlyozottan a tapasztalatból indul ki, de ez nem a konkrét ta-

pasztalet, hanem annak a ténynek tapasztalati bizonyítása, hogy az abszolutizált ismeretelméleti optimizmust a tapasztalattal igazolni nem lehet, mert ez az álláspont mintegy posztulálja a Világ teljes racionalitását, nem veszi figyelembe az irracionálisok, a véletlenek objektív létezését.

Paradoxális mozzanat az, hogy az ontológiai megalapozottságú spekuláció szükségképpen minden tapasztalatot meghaladó általánosításokat implicál, és ezek az általánosítások egy rejtett emberközpontúság, a Világ teljes racionalitását posztuláló filozófiai álláspont következményei, míg az emberközpontúságot nyíltan vállaló filozófia kénytelen lemondani az egyetemes érvényű ontológiáról. A paradoxon másik oldala az, hogy míg a kozmikus ontológiára alapozott filozófia tapasztalati igényű, addig az emberközpontú filozófia a tapasztalatot csak negatív módon tudja felhasználni: arra hivatkozik, amit a tapasztalat nem igazol. A paradoxon meghaladását a kozmikus ontológia egy feltételezett külső rendező mozzanat, az emberközpontú filozófia pedig egy racionális erkölcsi elv felvételével kísérli meg. Ebből újabb paradoxon születik: az erkölcsi elv képtelen a tapasztalat értelmezésére, az ontológiai elvből viszont nem következik az erkölcs. A paradoxon feloldása az első esetben megköveteli, hogy kiegészítsük az emberközpontú, de a tapasztalatot értelmezni tudó elvet az aktivitás elvével, míg a második esetben, ahhoz hogy a teljes világot — beleértve az erkölcsi világot is — értelmezni tudjunk, kénytelenek vagyunk felvenni a megvalósulás elvét, vagyis egy olyan elvet, amely asszimilálja az értelmezés feltételezett külső mozzanatát. Ezt a paradoxont az emberközpontú filozófia úgy igyekszik megoldani, hogy a tapasztalatra hivatkozva egy ontológiát épít, ám ez az ontológia vég-

zetesen emberközpontú; a totalitás elvű filozófia viszont az erkölcsstan kialakítása felé tart, ám ez az etika kozmikus, tehát tapasztalaton kívüli. Ekkor a paradoxon visszajutott alapformájáig: az ontológiai megalapozottság olyan mozzanatot implikál, amely rejtetten emberközpontú, míg a nyíltan emberközpontú filozófia végső soron kénytelen lemondani az ontológiáról.

Ha ennek ellenére Roşca egy emberközpontú, erkölcsi irányú filozófiát dolgoz ki, akkor ez maga is opció: a paradoxon megoldhatatlanságának vállalása az értelmiségi magatartás nevében. Az értelmiségi magatartás kulcsa éppen ez: vállalni a vállalhatatlant, vagy vállalni azt, hogy valami megoldhatatlan. (Nem etikai relativizmus ez: Roşca a haladást szolgáló etikai értékek jelentőségét hangsúlyozza a *Valori veşnice* — Örök értékek — című tanulmányában, a humanitást romboló magatartással és erkölccsel szemben.) Ez a magatartás konstruktív, ha nonkonformista, vagyis ha a változás elvét még akkor is vállalja, ha az effektív változtatás kilátástalan, de elméleti, mert az aktivitás itt csak elv, csak erkölcsi magatartás, nem közvetlenül átalakító cselekvés. Így jutunk el a tudatosan értelmiségi magatartásnak ahhoz a paradoxonához, amelyet Roşca felismer, vállal, de amelyet meghaladni ő maga sem tud: az aktivitás elve és a tett paradoxona ez. Az aktivitás elve filozófiailag-elméletileg hatékony logikai konstrukciós elv lehet, ha kozmikus kitekintésre épít; a tett viszont csak akkor hatékony, ha az effajta perspektívák helyett önmagát szakadatlanul hatékonytá teszi. A tett hatékonysága a tett, az aktivitás elvének (elméleti) hatékonysága a szemlélet. A tett az aktivitás kozmikus megalapozott elvében nem ismer saját perspektíváira, az aktivitás elve a tettben nem találja meg saját

megvalósulását. A cselekvés az ideológiában keres elméleti támaszt, az aktivitás elve egy heroikus metafizikai erkölcsben talál kiutat.

D. D. Roşca ezt az utóbbi magatartást dolgozza ki *A tragikus létben*, és ez nem is lehet másképp: a marxista gondolkodás egy társadalmi *ontológia* kidolgozását végzi még az utóbbi években is, tehát Roşcának a 40-es évek elején nem lehetett esélye egy olyan szintézisre, amely a már említett paradoxon végső meghaladását vagy e meghaladás lehetetlenségét elvileg tisztázhatta volna. Filozófusunk opciója ezért egy emberközpontú szintézis melletti állásfoglalás, s ha ehhez hozzátesszük, hogy a kor az emberellenes és irracionális nézetek aktivizálódásának kora, akkor kiderül, hogy Roşca opciója egyben haladó állásfoglalás volt.

A tragikus lét — saját szerzője szerint — *szintézis-kísérlet*. Ebben a megjelölésben — amit Roşca még a végleges kiadásból sem töröl — felvillan az az egészséges szkeptikus mozzanat, amellyel a filozófia történetét alaposan ismerő gondolkodó kénytelen saját eredményeit is szemlélni. (Ezzel kapcsolatban lásd a már idézett interjút.) A 30-as évek filozófiai panorámája különben is eléggé sivár, és még a kísérletet sem igen bátorítja. Franciaországban, ahol Roşca több évig tartózkodik (a Sorbonne-on doktorál), a bergsoni filozófia végnapjait éli, az intuíció egzaltált individualizmusa lassan háttérbe szorul a fenyegető valóság, a tömegmozgalmak, az egyéni érték devalválódása miatt. Alain kimért katedrafilozófiája szintén képtelen a korral szembenézni. (Ezzel kapcsolatban igen érdekes adalékokat találunk Simone de Beauvoir ismert korrajzában is.) Az értékekbe vetett hit megrendül, a levegőben van a kétségbeesés filozófiája, az egzisztencializmus. Németországban ez Spengler és a *Sein und Zeit* kora: Hegel telje-

sen háttérben van, sőt a neokantiánus értékelmé-
let és a fenomenológia sem képes a kor represen-
tatív filozófiájának szerepét betölteni.

Ebben a filozófiai atmoszférában Roșca szintézis-
kísérlete eleve állásfoglalás; a kísérlet minősége
pedig munkáját eseményé tette (elég, ha *A tra-
gikus lét* korabeli fogadtatását említjük; a továb-
biakban minden idézet a magyar kiadásból: Tu-
dományos Könyvkiadó, Bukarest, 1971); filo-
zófusunk egyszerre a román filozófiai gondolkodás
élvonalába került. P. P. Negulescu és Blaga mellett
Roșca feltétlenül a kor egyik legeredetibb gondol-
kodója. De míg Negulescu és Mircea Florian egy
szkeptikus ismeretelmélet körül bolyong és Blaga
ugyancsak ismeretelméleti megalapozást keres a
román nemzeti génuszt elméletileg boncolgató
trilógiái számára (a *Trilogia valorii*-t — az Érték
trilógiáját — és a *Trilogia culturii*-t — A kultúra
trilógiáját — a *Trilogia cunoașterii*-ben — A meg-
ismerés trilógiájában kísérli meg elméletileg
indokolni; tegyük itt hozzá, hogy ezt a génuszt
Blaga önkényes konstrukciókkal, fogalmi inven-
ciókkal gyakran szinte maga „teremti meg”), ad-
dig Roșca Hegelből kiindulva szintetizálni igyek-
szik a francia filozófia hagyományos emberköz-
pontúságát a német filozófia egyetemes igényeivel,
a tapasztalati kiindulás józanságát a gyakran köd-
be vesző metafizikai spekuláció konstruktív szel-
lemével. Ezért válik műve különösen hatékonyá.
P. P. Negulescu analitikus módszere csak a beava-
tottak számára mond szellemi ingyencségeket, Blaga
misztikába forduló világában a szélsőséges irra-
cionalizmus ismer magára, Roșca szintézisét vi-
szont a radikális értelmiségi egyszerre mint saját
reális problémáinak visszhangját értékeli.

Már a mű bevezetőjének címe is (Bevezető egy
kényelmetlen filozófiába) valóságos provokáció-

nak számít a hatalmi marakodásban izzó politikai atmoszférában: „Közönséges tapasztalati tény az, hogy az élet bármennyire is gazdag legyen külső eseményekben, csak monoton ismétlődésnek tűnik az olyan ember számára, aki nem fordítja át mindig új lelki kalanddá anyagi életének sorsfordulatait. Ha nem így volna, akkor a házi egér és a mezei nyúl a föld összes lényei közül a legintenzívebben élt étellel dicsekedhetne.” (I.m. 11.) A kiindulópont látszólag a belső élet, a lelki világ pszichologizáló elemzését ígéri, ám a továbbiakból kiderül, hogy Roşca a lét tragikus voltának tudatát építkezésének spekulatív elveként használja fel.

Ez a spekulatív elv: tapasztalati. Tudjuk, hogy a lét tragikus, mert tudjuk, hogy tragikus: ez az elv tapasztalati ugyan, de mint minden filozófiai elv, meghatározásában tautológikus. A tautológia elkerülhetetlensége abból fakad, hogy a konstrukció egy építkezésre alkalmas axiómával kezdődik, amely azért axióma, mert meghatározhatatlan és csupán az evidencia erejével rendelkezik. Az axiómával kapcsolatban egyetlen kérdés vetődik fel: vajon elbír-e ez az axióma egy egyetemes konstrukciót (modellt), amely nem mond ellent a tapasztalatnak (tudományoknak), és ugyanakkor képes-e egy átfogó világkép kialakítására? Roşca esetében a lét tragikus voltának tudata mint axióma képes-e eleget tenni a fenti követelménynek? Általában megjegyezhetjük, hogy az empirikus elv erre alkalmatlan, mert ezzel csak mindig is végzetesen korlátozott, már meglévő tapasztalati anyag osztályozható, anélkül, hogy tapasztalatot rendezni, sőt az eljövendő tapasztalat felé a nyitott konstrukció igényét vele megvalósítani lehetne.

Roşca a maga tapasztalati elvét kénytelen spekulatív elvvé tenni, nemcsak formálisan, de tar-

talmilag is: „Másképp: a lét tragikus jellegének tudatából fakadó belső feszültség a legerőteljesebb tiltakozás a létező mint létező ellen. E feszültség a következő radikális és kockázatteli kijelentésben válik külsővé: ami van, az nem úgy van, ahogy lennie kellene, visszautasítjuk tehát annak az elfogadását, ami van, azon egyszerű oknál fogva — hogy van!” (I.m. 13.)

A tapasztalati elv itt kiegészül egy újabb, erkölcsi tartalmú elvvel: a lét egzisztenciális szempontból tragikus, mert nem olyan, amilyennek lennie kellene. Ez az elv is tapasztalati, önmagában szintén hiányzik belőle a tartalmi spekuláció. De a két elv egyesül: a lét tragikus, a lét nem olyan, amilyennek lennie kellene (óhajaink, vágyaink szerint), ezért elutasítjuk azt, ami van, már csak ezért, mert van. Ebben az egyesülésben már teljesen megvalósul a spekulatív igény: elutasítjuk azt, ami van (mert a lét tragikus, mert a lét nem olyan, amilyennek lennie kell); ebben már nincs tapasztalati mozzanat, az elv immár megfelel a spekuláció követelményeinek. Az axiómára (amely evidens) építhető konstrukció feladata most már az, hogy értelmezze a tapasztalatot (milyen az a világ, amely nem olyan, amilyennek lennie kellene, és amilyennek kellene lennie) és közben az eljövendő tapasztalat számára kellően nyitott konstrukció maradjon.

Művének három fejezetében a lét milyenségét elemzi D. D. Roşca, anélkül hogy az effektív tapasztalati tényekkel egy óriási terjedelmű monográfiát hozna létre. A tapasztalat, amit a lét milyenségének elemzésében felhasznál, közvetett, filozófiai tapasztalat. A hegeli filozófián és a hume-i felfogáson keresztül érintkezik a világgal, és ahol ezek nem nyújtanak — a vita dialektikájának, a tagadás dialektikájának útján — kellő támaszté-

kot az elemzés számára, ott Roşca a kor elismert tudománytörténéskéhez (Meyerson), illetve a kor leghatásosabb elméleti indítású tudósaihoz fordul (Heisenberg, Russell és mások), sőt a művészi tapasztalatot is felhasználja, mint a filozófiai értelmezés egyik autentikus forrását. (Művészet és filozófia viszonya különben is egyik vezérmotívuma Roşca egész filozófiai tevékenységének. A probléma a *Jegyzetekben* is gyakran szerepel. Ezzel kapcsolatban lásd a *Korunk* 1967, 4. számában magyarul is közölt tanulmányrészletét.)

Roşca *A tragikus létben* a hegeli és a hume-i filozófiai modellt veti egybe úgy, hogy előbb a hume-i modell talajáról a hegelit, majd a hegeli filozófia talajáról a hume-i filozófiát bírálja. A munka első fejezetében (A teljes megismerés eszménye) abból indul ki, hogy „A természet teljes levezetése — ez a valódi neve annak a legfőbb célnak, amelyet végső soron a nagy rendszeralkotók génusza megvalósítani igyekezett.” (I.m. 33.) Vagyis a rendszeralkotó filozófia legfőbb eszménye egy olyan deduktív lánc felállítása, amely minden diszkontinuitás nélkül alkalmas a lét teljes magyarázatára.

Egy ilyen vállalkozás nyilván implikálja megvalósíthatóságának hitét, azt a hitet, hogy a Világ és a ráció törvényei egybeesnek, hogy a Világ maga is a logika törvényeinek megfelelően viselkedik. A történelmi mozzanat itt csak egyetlen felületét mutatja, azt, amely a logikait hordozza; a történelmiből csak a logikait megvalósító mozgás válik az elemzés tárgyává. A történelmi így, mivel mindig egyfajta logikai szükségszerűséget hordoz, egy teleologikus lánc logikai képét veszi magára. Az ellentmondás persze az, hogy a teleologikus mozzanatot visszafelé is alkalmazzák, és a történelmet csak mint racionális mozgást fogják fel.

Roşca felismeri — és tegyük hozzá, ez művének egyik elméletileg legfontosabb tanulsága — azt, hogy itt egy hitről, előfeltevésről, posztulátumról van szó, és bár nem tér ki a teleologikus mozzanat elemzésére (könyvészetében sem említi Hartmann), mégis kielégítően értelmezi a világ racionalitásába vetett hit elméleti problémáit.

A teljes racionalitásba vetett hit Roşca szerint emberi-ösztönös jelenség; ahhoz, hogy hatékonyan cselekedjünk, szükségünk van a cselekvés hatékonyságába vetett hitre. A hatékony cselekvés az adekvát megismerés követelménye, vagyis a megismerés lehetőségében kell hinni ahhoz, hogy a cselekvés hatékony legyen. Ez a hit tartalma szerint tehát szükségszerű egybeesést feltételez a lét és a tudat között úgy, hogy a tudat törvényeit azonosítja a lét törvényeivel. Ez az azonosítás a ráció számára viszont azt is jelenti, hogy a megismerés szubjektivista korlátait kénytelen a megismerés legfőbb akadályaként bírálni, minden szubjektív mozzanatot elítélni. Tegyük hozzá: így már előttünk is van a kozmikus filozófia említett paradoxona: az emberi rációba vetett végtelenül optimista hit kifosztja a rációt, a szubjektív mozzanatot legfeljebb a mindennapi intellektus körében tűri meg, ám mit sem tud kezdeni vele a világtéremtő ráció szférájában. A szubjektivitás végtelenre növe megszünteti önmagát, hogy objektív formában, mint a történelem teleológiája szülessen újra.

Logikai szempontból ez a folyamat úgy megy végbe, hogy az okság a szükségszerűséggel azonosul: „Kézenfekvő, hogy amennyiben két vagy több, oknak és okozatnak nevezett jelenséget úgy fogunk fel, hogy az »ok« magába zárja az »okozatot«, akkor kapcsolatuk szükségszerű jellegét *ipso facto* állapítjuk meg: akárhol jelentkezik az

ok (A), jelen lesz az okozat (B) is; mert B az A egy része, tehát az A nem képes elkülönülni önmagától; nincs már hely A és B között egy harmadik jelenség számára, amely elválassza őket, mert A és B egy és ugyanazon dolog két vonatkozása. Az oksági kapcsolat tehát analitikus, szükségszerű azonossági viszony adott tények között, az előzmények logikai összefüggése." (I.m. 63.)

A könyv második fejezetében Roşca a teljes racionalitás mítoszát elemzi: kimutatja, hogy a már említett hit milyen következményeket hordoz. Ezek közül talán az a legfontosabb, hogy a racionalista posztulátum és a benne rejlő egyetemes determinista elv szerint igazi érték csakis a szükségszerű fejlődési hierarchia csúcán lévő szellemi alkotás lehet, s minden, ami racionális, kellő igazolásra talál magának a létnek alapvető struktúrájában. A hierarchia alacsonyabb fokai (szervetlen, szerves, élő) csak annyiban igazoltak, amennyiben a szellemit hordozzák. Ebben a felfogásban Roşca észreveszi az embernek azt a vágyát, hogy a jóságot, a szépséget, igazságszomjat, az értelmet, a tehetséget a létezés immanens törvényével igazolja, már csak azért is, hogy az ember ne érezze magát elhagyottnak egy vele szemben közömbös, gyakran ellenséges világegyetemben.

Ez a felismerés, mint annyi más, Roşca sajátos felfogásának egyik pozitív eredménye. Amikor az embert *alkotó lénynek* fogja fel, s mint ilyen szembeesíti a Világgal, akkor gyakran sikerül az objektív és szubjektív tényezőt olyan viszonyban megvilágítania, amely teljesen újszerűnek tűnik. Az említett esetben Roşca a haladás fogalmának egy rendkívül fontos aspektusát világítja meg; azt, hogy a haladásba vetett hit az ember önfenntartásának egyik eszköze, vagyis ez a hit szinte ösztönösen, ám természetesen-igazoltan alakul ki a

fejlett civilizációban. Így ír: „De vajon nem elégé jellegzetes-e az a tény, hogy európai civilizációnk általános szelleme — az a racionalista lényegű és színezetű civilizáció — olyan lelki légkört hozott létre, amelynek alkotó elemévé lett az a hit is, hogy legmélyén a lét teljesen racionális, továbbá az a hit is, hogy a létnek értelme kell hogy legyen, amit a lét fokozatosan megvalósít? (Semmi sem jellemzőbb egy civilizációra, mint a haladás eszméjének jelenléte vagy hiánya.)” (I.m. 74.) Vagyis az elemzett posztulátum egyszerűen egy hasznos mítosz.

Elméleti szempontból filozófusunk szerint a probléma az, hogy ez a hit igazolható-e vagy sem a konkrét tapasztalat tényeivel, vagy csupán illúziót fejez ki. Roşca hangsúlyozza, hogy a lét racionális, de irracionális is, értelmes, de abszurd is, tehát a Világ teljes racionalitásának posztulátuma egy, a tapasztalattal nem igazolható hiten nyugszik. A racionális szférája véglegesen sem a priori, sem a posteriori módon nem körvonalazható. Sőt a hegeli dialektika szellemében azt is megjegyzi, hogy a racionálisnak csak akkor van értelme, ha létezik az irracionális is. A racionalitás posztulátumát azért sem fogja sohasem igazolni a tapasztalat, mert ez a posztulátum a világ tényeinek olyan előzetes totalizációja, amelyet a *mindig részleges* tapasztalat sohasem közelíthet meg.

Ez az állásfoglalás korántsem vezetí Roşcát pozitívista konklúziókhöz, a filozófia hagyományos lehetőségeinek tagadásához. Szkepszise nem válik a filozófiát elvileg tagadó tényezővé, és ez korunkban, az episztemológia korában, nem kicsi dolog. Ha tehát Roşca önmagához mindmáig hűségesen a filozófia lehetőségét állítja és igazolja, akkor állásfoglalása, műve rendkívül fontos azok szá-

mára, akik a filozófiában a Szellem alaptörekvését látják megvalósulni.

III. Munkájának harmadik fejezetében (Természet és civilizáció) Roşca az első két fejezet elméleti perspektíváiból kiindulva az értékek — az anyagi és szellemi értékek — hierarchiáját vizsgálja. Ebben az elemzésben viszont már nem érvényesülhet az a sajátosság, amely az előbb még értékes elméleti megállapítások felé vezette a gondolkodót; a vizsgálat új síkja már a történelmi materializmus mélyebb bevezetését követelné meg. Mégis meg kell jegyezni, hogy Roşca az értékek elemzésekor nem válik a korban még erősen ható német értékelméletek apologetájává; az anyagi értékek elsőbbségét ismeri el, ám ezeket az értékeket nemegyszer szűken értelmezi, az anyagi szükségletekkel azonosítja. Az elemzés közben mégis felbukkannak az elidegenedés tényei, amelyeket Roşca egy inkább romantikus antikapitalizmus nevében, mintsem egy új társadalom perspektívájában leplez le.

A civilizáció elemzésében Roşca ámulva ismeri fel a szellem, a szellemi alkotás törékenységét. Irodalmi szempontból a legszebben megoldott oldalon lázad a gondolkodó, amikor semmiféle biztosítékot sem talál a nagy alkotások és teljesítmények törvényszerű fennmaradására az értelem nélkül való Világban. Konklúziója elméletileg megfelel sajátos felfogásának: „Egy ilyen Világban a civilizációt nem lehet egy olyan eleve adott harmónia eredményének tekinteni, amely az anyagi világ mély tendenciái és a szellem lényeges törekvései között létezne. A kultúra: bizonytalan nyeresége egy még most is folyó küzdelemnek. Mint ilyen, neve az anyagi világ természetes meghosszabbítása, és nem logikai szükségszerűség;

szerencsés körülmények közrejátszásának következtében a kultúra létrejött a határtalan idő adott pillanatában és a végtelen tér bizonyos területén; ám éppen úgy el is tűnhet." (I.m. 164.)

A könyv második részében (A metafizikai magatartás) kifejti azokat az erkölcsi konklúziókat, amelyek egész szintéziskísérletét indokolják. Kétségtelen, hogy Roşca gondolkodásának már említett sajátosságai itt jelentkeznek a legpregnansabban: egész műve ezekért a konklúziókért íródott. Ha eddig a (szélesen értelmezett) tapasztalat körét nem haladta meg, ha eddig az analízis volt a kifejtés eszköze, itt, ahogy maga mondja, a konstrukció lép előtérbe, a metafizikai magatartás, vagy mondhatnók, az erkölcsi és esztétikai spekuláció. Ez az utóbbi mozzanat Roşca „metafizikájában” különleges szerepet kap: kísérlet játszódik most le, hogy az esztétikum talaján egyesítse a morálist és a tapasztalatit, amelynek eredménye a Filozófia nevet hordozza.

Roşca hisz a tudományban, de nem hajlandó a tudomány babonájában hinni: nem hiszi ugyanis, hogy a tudomány helyettesíthetné az esztétikai, erkölcsi és filozófiai „magatartást”; szerinte ezek is szükségszerű mozzanatai szellemi életünknek. A szellemi értékek vonatkozásában Roşca megállapítása szerint: „A tapasztalatra támaszkodó kritikai ész bizonyítja, hogy az érték implicál valamit, aminek »lennie kell«, ami nem vezethető le abból, ami »van«. Az igazi tudomány viszont csak azzal foglalkozik, ami van és ami volt, és nem azzal, aminek lennie kell.” (I.m. 177.) Ha ehhez hozzátesszük, hogy a teljes racionalitás posztulátuma maga is szellemi érték, akkor kiderül a pozitív tudomány egyik legparadoxálisabb tulajdonsága: az, amit kiküszöböl magából, a szubjektív-alkotó mozzanat, az érték, tulajdonképpen saját

szellemi alapjait képezi. Persze implicite szándéka, törekvése ellenére.

Ahol érték van, ott szükségszerű az értékelés is; a létítélet, hogy ez vagy az a dolog van, létezik, feltételez egy értékítéletet is: ez vagy az a dolog érdekel engem. Ezért az értünk való világban nincsenek „tisztá” tények: minden tény értünk valóvá válva beburkolódik a lélek, az érzelmi és értelmi rétegek köntösébe. S ha most a totalizáció talajáról nézzük a dolgokat, a létet, akkor a tudomány, a filozófia, az erkölcs és az esztétikum lehetővé teszi, egy illúzió árán, hogy az ember élete elviselhetővé legyen; elviselhető legyen az a fájdalom, amit azért érzünk, mert a világ olyan, amilyen.

Roşca szerint az illúziókba való fogózkodáson túl van az a magatartás, amely valóban metafizikainak tekinthető. Ne totalizáljuk a tapasztalatot, lássuk úgy a világot, ahogy adva van. „Ismerjük be, hogy a dolgok menetét nem csupán a szellem törvényeivel egyező normák irányítják; hogy az értékeknek a léthez való jogát nem biztosítja a világegyetem végső és ellentmondásos lényege, és a ráció meg a véletlen egyaránt a dolgok gyökereiből fakad; hogy a jó és a rossz, az érték és a nem-érték, a szellem és a vak természet egyaránt a lét reális aspektusai, és a rossz meg a jó legalábbis egyenlő esélyekkel harcol a győzelemért. És hogy ezek többnyire csak véletlenül működnek együtt. Ismerjük el tehát, hogy ebben a tragikus antagonizmusban az igazság győzelme nem szükségszerű, hogy veresége és teljes eltűnése legalább annyira lehetséges, mint győzelme. Mi több: végső győzelmet egyik sem arathat, antagonisztikus erőkként öröktől fogva és mindörökké küzdelemre vannak kárhozthatva.” (I.m. 194.) Ha ilyennek látjuk a világot, akkor megszületik

bennünk a lét tragikus voltának átérzése, az abszolút bizonytalanság érzése. A metafizikai reménytelenségre egyetlen álszent vigasztól mentes válaszunk lehet: a tiltakozás. Az utolsó fejezet a felelősségvállalás dicséretében jut azokra a magaslatokra, ahol az olvasó is valóságos erkölcsi katarziszban tisztul etikai lényé: „A bizonytalanság és a kockázat érzése arra kényszerít, hogy figyelmes és állandó belső készenléti állapotban legyünk; a változó és előreláthatatlan helyzetekben és erőfeszítéseink eredményeit illető kétségek között mindig készen a helytállásra. Ezt a szakadatlan készenléti állapotot — mondhatnók lelki plaszticitást — szellemi fiatalságnak nevezzük.” (I.m. 217—218.)

*

Fő filozófiai művén kívül D. D. Roșca még néhány kötet esszét írt (*Linii și figuri*. Editura Țara, Sibiu 1943; *Puncte de sprijin*. Editura Țara, Sibiu, 1943. Újabban pedig válogatás e két kötetből: *Studii și eseuri filozofice*. Editura Științifică, București 1970). Ezek mintegy kiegészítik filozófiai szintézisét anélkül, hogy újabb fordulattal gazdagítanák azt. Esszéiben a kor filozófiai problémáival foglalkozik és jó néhány kitűnő gondolkodói portrét vázol föl (például Pascal, Taine, Unamuno, Descartes). A felszabadulás után munkásságának új szakasza kezdődik, vagy ha úgy tetszik, kényszerűen visszatér régi Hegel-tanulmányaihoz, majd megalkotja a román filozófiai irodalom egyik leghatásosabb művét, a Hegel-fordításokat. (Ezekkel kapcsolatban lásd Szabó Sándor interjúját a Korunk 1964, 11. számában.)

A hatvanas évek elejétől egyre többet foglalkozik a romániai filozófiai szakirodalom filozófusunk művével. Előbb a Studia Universitatis Ba-

beş—Bolyai, majd a Revista de filozofie szentel emlékszámot D. D. Roşca életművének. Rendkívüli érdeklődést mutat filozófiája iránt az egyetemi ifjúság; legtöbb interjút ifjúsági lapok munkatársainak kérésére adja. Végül megjegyezzük, hogy tanulmányunk a kolozsvári magyar egyetemi főiskolai hallgatók kérésére készült és azt a tiszteletet bizonyítja, amelyben D. D. Roşca filozófiai életművét részesítjük.