

CONSECVENȚA CUGETĂTORULUI sau UNITATEA FILOSOFIEI LUI D. D. ROȘCA ¹

În decurs de cincizeci de ani, în concepția filozofică a lui D. D. Roșca putem observa o singură deplasare de accent: ea coincide cu contactul său mai profund cu marxismul. Deplasarea de accent se realizează în studiile lui Roșca asupra lui Hegel, în interpretările sale. Avem de-a face aici cu fenomenul pe care Lenin îl caracterizează astfel: „Parcurgînd un drum în zig-zag (și de-a rostogolul), idealismul obiectiv (și, mai mult decît acesta, idealismul absolut) *s-a apropiat la doi pași de materialism, ba chiar s-a transformat parțial în materialism.*“ (Lenin, *Caiete filozofice*) Roșca dezbate idealismul lui Hegel sub forma speculației care trece în materialism. Însă aceasta nu este decît o deplasare a accentului, căci Roșca, oricît de mult a apreciat performanța lui Hegel, n-a fost niciodată un hege-

¹ D. D. Roșca (n. 1895), profesor de filozofie și istoria filozofiei la Universitatea din Cluj-Napoca, membru al Academiei R.S.R., elaboratorul unei sinteze filozofice avînd ca punct central morala, traducător în limba română al operelor fundamentale ale lui Hegel. În prezent lucrează la *Memoriile* sale. (n.a.)

lian, ci chiar a criticat limitele sistemului hegelian prin argumentele empirismului.

Este vorba de o deplasare de accent, dar nu de o ruptură radicală cu propriul său trecut filosofic. Adâncirea lui D. D. Roșca în doctrinele economice ale lui Marx n-a însemnat o ruptură radicală cu propria sa concepție filosofică anterioară, mai ales datorită faptului că el tinde în primul rînd spre o sinteză etică cu o fundamentare cosmico-ontologică, în care ontologia socială joacă un rol subordonat universului. Potrivit propriei sale mărturii, a făcut cunoștință încă de timpuriu cu *filosofia marxismului*. Într-un interviu luat de Tudor Cățineanu (Amfiteatru, 1970, nr. 5), la o constatare ce conținea și o întrebare („În ianuarie 1945 ați publicat în revista sibiană *Luceafărul* un eseu intitulat *Lenin* [...] Citindu-l am dedus că la acea dată ați asimilat deja marxismul într-un mod foarte sistematic și adecvat.“), D. D. Roșca răspunde astfel: „Aveți dreptate. La acea dată parcursesem deja lucrările de bază ale marxismului. De altfel, gîndirea marxistă a făcut obiectul mai multor seminarii pe care le-am condus încă din 1934.“

Athanase Joja explică unitatea gîndirii lui D. D. Roșca prin raționalismul său (Ath. Joja: *Logos și ethos*, Editura Politică, București, 1967, pag. 261—264). Raționalismul este într-adevăr un moment explicativ, dar el este numai exterior, pentru că, deși este principiul opoziției față de filosofii iraționale, nu ne spune nimic despre particularitatea concepției filosofice a lui Roșca. Particularitatea acestei gîndiri o constituie acel moment care a făcut posibilă trecerea lui Roșca peste pragurile a două epoci fără nici un fel de ruptură radicală. Cu alte cuvinte, această gîndire se poate îndrepta spre He-

gel din unghiul de vedere al unei concepții marxiste, iar în concepția unitară a lui Roșca se remarcă o singură deplasare de accent, tocmai datorită particularității gândirii sale. În interviul citat, D. D. Roșca accentuează el însuși unitatea concepției sale: „Fără îndoială că interpretarea dată în *Insemnări despre Hegel* (Editura Științifică, București, 1967) are rădăcini și în unele poziții susținute în *Existența tragică* (prima ediție, 1934; ediție definitivă: Editura Științifică, București, 1968 — notele autorului), dar poziția mea filosofică generală expusă în această carte se opune în înșiși termenii ei de bază atât optimismului epistemologic cât și dogmatismului metafizic al marelui dialectician.“ Textul devine și mai univoc prin răspunsul pe care D. D. Roșca îl dă la întrebarea dacă această interpretare dată lui Hegel diferă de punctul de vedere elaborat acum patruzeci de ani: „Răspuns scurt: este aceeași interpretare.“

Subliniindu-și unitatea gândirii, D. D. Roșca nu se oprește asupra deplasării de accent care a avut loc în interiorul acestei concepții unitare. Totuși, dacă vom compara textele din *Influența lui Hegel asupra lui Taine* (1928) și *Existența tragică* (1934) cu *Insemnări despre Hegel* (1967), va reieși faptul că un nou punct de vedere a dobândit preponderență: cerința unei analize istorice de tip nou. Cu toate că Roșca n-a fost niciodată adeptul vreunei situări extra-istorice, în lucrările sale mai vechi analiza istorică rămîne pe planul al doilea în comparație cu analiza logică. Spre exemplificare, iată două texte: primul, din *Influența lui Hegel asupra lui Taine*: „În prima parte a prezentului studiu [...] pentru a face sensibilă influența exercitată de autorul *Științei logicii* asupra gândirii lui Hippolyte

Taine, mă situez mai întâi — în legătură cu fiecare problemă mare, adică fiecare capitol — pe pozițiile de cugetare proprii autorului cărții *Filosofii clasici*. Cu alte cuvinte, adopt, în chip provizoriu, interpretarea pe care o dă Taine filosofiei lui Hegel [...] și caut să arăt ce anume datorează gândirea lui operei lui Hegel astfel interpretate...“ Apoi, „încerc să mă transpun pe punctul de vedere pe care-l socotesc a fi acela al lui Hegel însuși, al adevăratului Hegel (care nu-mi pare a fi identic cu Hegel așa cum l-a văzut Taine)...“ (*Influența lui Hegel asupra lui Taine*, Editura Academiei R.S.R., pag. 37—38. Originalul în limba franceză a apărut în 1928.)

Celălalt text îl cităm din *Insemnări*: „În schița ce urmează, plecînd de la adevărul că, în ceea ce are ea mai esențial, orice filosofie mare oglindește, în felul ei și de pe pozițiile de clasă ale celui ce a elaborat-o, contextul istoric concret în care ea a văzut lumina zilei, să accentuăm de pe acum faptul că poate nici o altă doctrină filosofică nu a fost atît de strîns legată de momentul istoric al apariției sale ca filosofia lui Hegel.“ (*op. cit.*, pag. 18)

Compararea celor două texte dovedește că în concepția filosofică s-a desfășurat într-adevăr o anumită deplasare de accent, dar în legătură cu aceasta se ridică de îndată cîteva probleme noi: 1. oare mișcarea semnalată nu este aparentă, de vreme ce, în monografia închinată lui Taine, vorbește istoricul comparatist al filosofiei, iar în *Insemnări* filosoful care caută izvorul teoretic al filosofiei marxiste?; 2. dacă mișcarea este reală, unde anume trebuie căutată cauza ei internă și externă; în sfîrșit, poate fi caracterizată această mișcare în mod satisfăcător de expresia „deplasare de accent“ sau

este vorba de mai mult, de o etapă nouă din punct de vedere calitativ? Odată ce problemele de mai sus se soluționează în modalitatea semnalată, totuși persistă în continuare problema de a afla unde trebuie căutat specificul gândirii filosofice a lui D. D. Roșca, de natură să ofere posibilitatea unității concepției sale.

I. În *Taine*, Roșca întrebuintează metoda comparativă; personalitatea sa rămîne pe planul al doilea, nu aflăm despre propria sa concepție decît atît cît ne spune despre poziția considerată de el ca adevărata poziție a lui Hegel. Dacă în această analiză Roșca ar aduce ca argumente numai texte din Hegel, atunci comparația ar fi perfectă din punct de vedere filologic, însă n-ar spune nimic despre particularitatea interpretării lui Hegel de către Taine, așadar principiul comparatist aplicat în mod exclusiv ar exclude comparația. Dacă însă el opune interpretării date de Taine pe *Hegel cel considerat de el ca fiind cel adevărat*, după cum ne-o semnaleză însuși Roșca, atunci această interpretare poate fi la rîndul ei interpretată, deci Hegel cel considerat de el ca fiind cel adevărat este Hegel al lui Roșca. Din interpretare reiese și poziția proprie a lui Roșca; aceasta se poate afla și cercetînd *care anume* sînt problemele ce îl preocupă în legătură cu comparația dintre Taine și Hegel.

D. D. Roșca pornește de la constatarea prealabilă că „problema cunoașterii“ joacă un rol deosebit de însemnat la Taine, la fel ca și, în general, în filosofia Occidentului, de la Hume și Kant înapoi: „De la Hume și Kant înapoi, problema cunoașterii devenise în Apus oarecum problema fundamentală a speculației filosofice. Studiului acestei probleme i

se acordă un loc mult mai important decât celorlalte probleme filosofice. De altfel, e lucru cunoscut că nimic nu caracterizează mai bine esența însăși a unei concepții filosofice decât soluția pe care ea o propune acestei probleme. Și într-adevăr [...] această soluție își imprimă marca proprie asupra întregii concepții.“ (Vezi : *Influența lui Hegel asupra lui Taine*, pag. 46)

Din felul cum pune problema reiese că, în momentul apariției cărții sale (1928), Roșca consideră, deasemeni, problema cunoașterii ca pe cea mai actuală problemă a speculației filosofice. Problema ontologică are aici un rol de jucat doar în măsura în care evaluarea cognoscibilității (într-un sens sau în altul) este posibilă numai în funcție de identitatea și deosebirea dintre conștiință și existență. Astfel gnoseologia devine ontologie, dar numai pentru ca, desființând ontologia, să trateze existența însăși ca problemă gnoseologică. Trecerea pe planul doi al speculației ontologice este o consecință a progresului impetuos al științelor, îndeosebi al științelor naturii. Se pare că, în gândirea filosofică, problema pe care Engels o mai numea cea de-a doua latură (auxiliară) a problemei fundamentale a filosofiei îndeplinește și azi un rol deosebit.

Din soluționarea problemei reiese că, spre deosebire de Taine, Roșca îl consideră „adevărat“ pe acel Hegel care pornește de la unitatea logică a existenței și conștiinței, postulează raționalitatea deplină și totală a Lumii și, potrivit logicii interne a acestei idei, consideră Spiritul un principiu de bază și un scop suprem. Taine nu l-a înțeles pe Hegel pentru că era hegelian și pentru că dorea să dezvolte din nou ideea fundamentală a lui Hegel cu alte mijloace decât cele pe care le-a folosit He-

gel. „Unitatea logică pe care filosoful german credea a o fi realizat între toate domeniile cunoașterii și, prin aceasta, între toate formele esențiale ale existenței, unitate nu lipsită de măreție și frumusețe, îi inspiră tânărului Taine concepția unui ideal de cunoaștere extrem de îndrăzneț...” (*op. cit.* pag. 48) Acest ideal care, potrivit lui Taine, a fost indicat de Hegel și „către care, în ultimă analiză trebuie să tindă uriașul efort pe care umanitatea îl face pentru a cunoaște realitatea obiectivă, este stabilirea unui lanț deductiv unic, lanț absolut continuu, adică lipsit de orice discontinuitate, lanț constituind urzeala și esența realității date în experiență, este reducerea tuturor faptelor particulare și a tuturor legilor parțiale ale realității la o lege supremă și unică, lege din care să poată fi apoi deduse, cu o necesitate logică, toate formele de existență, sau, cel puțin, principalele forme ale existenței.” (*op. cit.*, pag. 54—55)

În acest fragment se poate opera o diferențiere clară între cele trei straturi despre care a fost vorba : Hegel cel hegelian, cel taineian și cel „adevărat”, pe care îl caută D.D. Roșca. Din punct de vedere al analizei noastre, faptul cel mai remarcabil este că Roșca, însușindu-și punctul de vedere gnoseologic, într-o observație aparent firească, își exprimă părerea, diferită de cea a lui Hegel și a lui Taine, că efortul spre cunoaștere este un efort spre *cunoașterea realității obiective*. Astfel că, în vreme ce, la Hegel, prin Spirit este dată unitatea dintre existență și conștiință, Roșca, aflat evident sub influența fertilă a pozitivismului, consideră unitatea dintre existență și conștiință ca pe o soluție teoretică acceptabilă *numai* din punctul de vedere al lumii cunoscute și include această unitate

într-un câmp ontologic, care este dat, despre care însă se poate vorbi numai din perspectivă cunoașterii, respectiv a existenței umane, care este primordială și obiectivă, însă această obiectivitate se dezvăluie totdeauna în experiență, căci altminteri nu avem cunoștință de ea.

Astfel se constituie structura particulară a concepției lui Roșca: experiență — cunoaștere, cunoaștere — atitudine, atitudine — Lume. Această structură filosofică este clădită pe un postulat *moral*: Lumea în sine nu are sens decât atunci când o facem să fie bună pentru noi, făcută pentru noi; această sarcină poate fi dusă la îndeplinire dacă există o ființă conștientă (umană) care să ducă sarcina la îndeplinire; însă mai este nevoie și de o rînduire a împrejurărilor obiective în măsură să dea naștere condițiilor excepționale, privilegiate (relativ) în lume, condiții indispensabile pentru ca civilizația să ia ființă. Dat fiind că aceste condiții sînt *excepționale*, iar dăinuirea lor nu rezultă în mod necesar din nici o lege universală, atitudinea noastră trebuie să se bazeze pe o poziție morală constructivă, dar lipsită de iluzii. Aceasta va fi ideea principală a *Existenței tragice*.

În comparația dintre Hegel și Taine, Roșca se „trădează“ pe sine și în alte locuri, dar analiza sa legată de problema metodei și luarea de poziție individuală ce izvorăște din aceasta pare a fi deosebit de importantă. Roșca demonstrează că, în interpretarea legii unitare, Taine nu poate urma pînă la capăt dialectica lui Hegel, iar consecvența sa nu face decât să-l îndepărteze de acel ideal al cunoașterii în care, laolaltă cu modelul său, își recunoaște propriul său ideal. La Taine apare, pe de o parte poziția hegeliană: „În primul rînd, legea unică s-ar baza, întocmai ca și ideea lui Hegel, pe o anumită

ordine necesară între formele esențiale ale existenței. Conceptele care oglindesc aceste forme s-ar implica mutual, dar ele nu ar fi conținute unul de celălalt. Asemenea ideii lui Hegel, legea unică a lui Taine ar exprima deci între o mulțime de termeni ireductibili unul la altul (sau între o multiplicitate de forme esențiale de existență ireductibile una la alta) o relație de implicație reciprocă și, întocmai ca și ideea lui Hegel, această lege supremă ar uni într-un întreg organic aceste forme, fără să le absoarbă în ea sau, pentru a folosi o expresie favorită a lui Hegel, fără a le dizolva într-o «identitate abstractă».“ Apoi adaugă : „În acest caz, legea unică a lui Taine ar fi expresia rațională, «formula universală» a unui univers conceput ca un tot organic, unde modul de a fi al părților este determinat de existența ansamblului și unde aceasta afirmă ca absolut reală existența părților, univers în care formele cele mai nediferențiate nu pot fi concepute în afara raportului lor cu formele cele mai diferențiate, și invers.“ (op. cit., pag. 61)

Acesta este, așadar, „adevăratul“ Hegel pe care l-a înțeles Taine ; înainte de a cita constatările legate de interpretarea greșită a lui Hegel, amintim din nou că Roșca îl consideră autentic pe acel Hegel care dovedește unitatea concretă dintre existență și conștiință, pe acel Hegel care a elaborat filosofia Întregului dialectic și nu se ocupă de acel Hegel care își încătușează propria dialectică și își transformă prin constrângere propriul univers într-un sistem închis. Aici devine clar faptul că Roșca optează pentru momentul dialectic, deci pentru reliefarea și continuarea laturii revoluționare. În legătură cu această problemă sîntem scutiți de a face pure presupuneri, întrucît, după Engels, Roșca însuși formulează în *Însemnări* această dualitate,

adică își motivează chiar *expressis verbis* propria sa opțiune : „Hegel își găsește echilibrul spiritual elaborînd : 1. o dialectică prin care contradicția este integrată ca moment necesar în însuși conținutul conceptului de «rațional» ; 2. o teorie a relației finit-infinit prin care aceștia sînt uniți într-un concept al «absolutului» conținînd în el, ca determinare necesară a lui și îndeplinind o funcție pozitivă, negativul (pe planul concret al vieții : răul) ; 3. o imagine de ansamblu despre lume, potrivit căreia devenirea eternă a existenței, luată în totalitatea ei, ascultă de universală lege a unei finalități imanente, avînd ca scop suprem realizarea marilor valori spirituale ale culturii umane [...] Cu alte cuvinte, «gîndind viața» și urmărind «împăcarea» cu ea, Hegel elaborează o filosofie care spune «da !» lumii, acceptînd-o ca rațională, cu toate contradicțiile ei, considerate ca rezolvate numai fiindcă sînt înțelese ; o filosofie străbătută în adîncurile ei de mirajul convingerii ferme a autorului său că, în sfîrșit, cunoașterea lumii astfel concepute este totală și că într-o astfel de lume — în care infinitul (absolutul) nu înseamnă transcendență, ci este immanent finitului, lume în care a fost conciliat «pămîntul cu cerul» (expresia e a lui Hegel) — omul se simte «la sine acasă» (*bei sich*) !“ (*Însemnări despre Hegel*, pag. 29—30)

Taine îl înțelege greșit pe Hegel, pentru că nu înțelege dialectica hegeliană. După părerea lui Roșca, „adevăratul“ Hegel este cel dialectic. Taine nu face decît să repete confuziile celor care considerau hegelianismul ca fiind panlogism, susținînd că „marele dialectician ar fi încercat «să scoată» din gîndirea abstractă, din idee, considerată ca idee pur logică, natura, «existența materială»“. Pornind de la acestea, Taine mai susținea că autorul *Știin-*

ței logicii „credea că realitatea în întregimea ei ar fi reductibilă la o simplă combinație de concepte abstracte“. (op. cit., pag. 133)

Roșca analizează îndelung bazele dialecticii hegeliene și arată că această dialectică încetează de a mai exista în lipsa momentului sintetic care unește individualul cu generalul fără să desființeze pe unul sau pe altul dintre aceștia, devenind o logică a intelectului discursiv, o logică a identității abstracte cunoscută de Hegel, dar pe care a depășit-o în mod conștient. „Ființa (*Sein*) și esența (*Wesen*), precum și celelalte «grade» ale conceptului (*Begriff*), dezvoltate în *Logica* dialectică, nu sînt decît momente ale ideii care, sub unul din aspectele ei, nu este deci decît conceptul cel mai bogat în determinării, în conținut, conceptul cel mai «concret», cel mai sintetic, conceptul care cuprinde în conținutul său toate determinațiile existenței, concept care este «gîndirea în totalitatea ei».“ (op. cit., pag. 127) Gîndirea dialectică nu poate fi identificată cu deducția logică curentă tocmai datorită prezenței momentului sintetic, căci „momentul cel nou nu derivă din acela care-l precede în felul cum ar decurge *analitic* o consecvență din propoziția în care ea era implicit conținută [...] În consecință, momentul «natură» al Ideii absolute nu poate fi «scos» *analitic* din momentul ei logic (din «Ideea în sine», din Ideea logică) [...] ci momentul natură al Ideii absolute este derivat din momentul logic al acesteia pe cale *dialectică* [...] Dar afirmarea logicului, a generalului, ca *parte a totalității* implică cu necesitate dialectică, deci pe bază de contradicție, și nu de identitate, afirmarea celeilalte părți a totalității, a părții opuse a totalității (totalitate care e «Ideea absolută») [...] Trecînd de la momentul logic al Ideii absolute sau «concrete» [...] la momentul «natură» al acesteia, gîndirea nu înaintează de la *ceva*

la un *altceva*, după cum credea Taine, ci ea trece de la *ceva* la *ceva* care este într-adevăr *altceva*." (op. cit., pag. 135—136)

Lichidarea particularității, a momentului individual în numele unui lanț deductiv: iată izvorul confuziei lui Taine. Roșca, cel care pe Hegel dialecticianul îl consideră adevărat, ajunge la concluzia că Taine identifică undeva la nivelul determinismului mecanicist imaginatul și realul, dizolvă realul în imaginat, apoi înfățișează imaginatul ca lanț logic unitar al conceptelor. Aici Roșca remarcă faptul pe care, referindu-se la o altă problemă, Lukács György îl caracterizează astfel: „Identitatea de conținut și de structură a obiectului gândit cu cel real a fost împrumutată în mod conștient de idealismul kantian de la materialismul mecanic.” (Lukács György : *A polgári filozofia válsága*. [Criza filosofiei burgheze], Editura Hungaria, pag. 132)

Aspirația fundamentală a lui Roșca este aceea de a sintetiza dialectica hegeliană și pozitivismul empiric într-un al treilea moment. Acesta este momentul moral. În această gândire, momentul moral este *în mod constant* forța sintetică, dar, în vreme ce autorul nostru era preocupat în perioada antebelică *în primul rînd de consecințele* epistemologice-gnoseologice ale filosofiei hegeliene, acum dobîndește preponderență dialectica hegeliană, *acea mișcare imanentă* în care mișcarea conceptelor este oarecum prefigurarea mișcării reale. Aceasta este deplasarea de accent despre care am vorbit. În prima perioadă el stabilea raporturile în numele *propriei sale sinteze*, acum silește dialectica să emane propria lui sinteză. Prezența consecventă a sintezei etice este cea care constituie particularitatea filosofică a operei lui Roșca, iar modalitatea, *felul* în care se realizează această sinteză în *Existența tragică*, după cum vom vedea mai pe larg, poate fi

privit drept cea mai caracteristică reacție a lui Roșca la epoca ce determină, vrînd-nevrînd, principalele trăsături ale filosofiei sale.

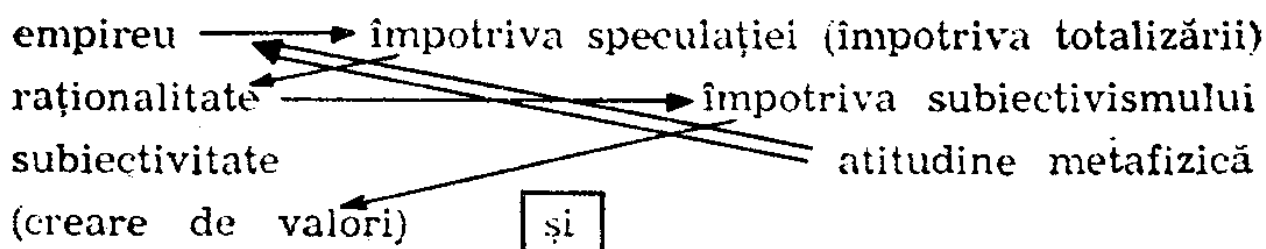
Centralismul moral este recunoscut de cei mai buni exegeți români ai filosofului nostru. Iată cîteva citate în această privință. Ion Aluaș scrie : „D. D. Roșca scrutează în originala sa construcție teoretică, în perspectiva cîtorva milenii de cunoaștere științifică și de cugetare filosofico-etică europeană, întrebări cardinale puse omului de experiență și cunoaștere în general, de realitatea veacului nostru cu deosebire ; realitate contradictorie, în multe privințe atît de deconcertantă, în același timp deschisă și coaptă pentru înnoiri radicale.“ (*Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Series philosophia et Oeconomica*, Cluj, 1965, pag. 15—16) Potrivit lui Gheorghe Toma : „Personalitatea creatoare și eroică este agentul transformator al lumii, este puterea care coboară din înălțimile cerului, ca Prometeu, focul valorilor și-l dăruiește vieții, cu tot riscul mare pe care-l prezintă o asemenea acțiune. Iată deci o primă și importantă concluzie care s-a putut desprinde dintr-o sumară analiză a atitudinii metafizice afirmată în opera profesorului D. D. Roșca.“ (*Studia, op. cit.*, pag. 58) Pavel Apostol caracterizează astfel gîndirea lui Roșca : „Refractară oricărei dogmatizări — chiar și dogmatizării poziției proprii în cadrul unui sistem închis și închistat —, opera lui D. D. Roșca reprezintă o vie și stăruitoare invitație la examenul temeiurilor, convingerilor și activității noastre.“ (*Revista de filozofie*, 1966, nr. 10, pag. 1271)

Dar se pot întîlni adeseori și confuzii regretabile. Izvorul confuziilor îl constituie, în majoritatea cazurilor, faptul că rezervelor critice ale lui Roșca față de Hegel *nu li se dă crezare* și, ocolindu-se faptul sintezei morale, se desemnează specificul

concepției sale filosofice printr-un gen de ontologie rațională. O astfel de eroare este regretabilă, pentru că provoacă un haos total al conceptelor; Roșca însuși întrebuintează, deasemeni, expresia *rațional*, dar în sensul că filozofia poate interpreta lumea pornind și de la postulatul raționalității totale (Hegel); cu alte cuvinte, Roșca vorbește despre raționalitate ca despre o modalitate a totalității. În opoziție cu această totalizare, Roșca amintește de existența obiectivă irațională, iar această noțiune nu este nici ea identică cu noțiunile întrebuintate în legătură cu filosofii ce pot fi denumite iraționale, ea nu este identică cu iraționalismul. (Vezi, în legătură cu aceasta, studiul nostru din volumul *Vágyak, emberek, istenek* [Idealuri, oameni, zei], Editura Kriterion, 1970.)

Esența deplasării de accent care a avut loc o constituie umplerea „distanței“ dintre momentul empiric și atitudinea metafizică cu concepția marxistă a istoriei concrete, dizolvarea generalității cultural-istorice în perspectiva concretă. Evaluarea ca fapt ontologic, a idealismului etic al lui Roșca presupune, în evoluția sa de gânditor, o cezură între poziția dinainte și de după anul 1945, însă în sprijinul acestei afirmații nu se pot aduce decât câteva manifestări de ordin publicistic. După părerea noastră, nu există o astfel de cezură, iar consecvența filosofică a lui Roșca nu face decât să accentueze statornicia vederilor sale.

Liniile de forță ale filosofiei sale se pot reprezenta schematic astfel :



Aici, reîntoarcerea la o conexiune cu empiricul este un deziderat etic, o valoare nouă, comportamentală.

II. Vedem, aşadar, specificul gândirii lui Roşca în faptul că construcţia sa filosofică serveşte la conturarea unei imagini morale despre lume şi deci, în ultima analiză, filosofia sa este antropocentrică. Cu ajutorul gnoseologiei el face ca şi momentul ontic să se îndrepte în direcţia concluziilor morale. Dacă lumea este aşa cum este, care trebuie să fie atitudinea omului *faţă* de lume? — iată întrebarea la care el caută un răspuns. Ia fiinţă astfel un sistem logic specific al argumentaţiei sale, după cum se poate vedea în *Existenţa tragică*: mai întâi el cercetează posibilitatea cognoscibilităţii totale a lumii, apoi „mitul“ raţionalităţii totale, după aceea, oarecum ca o tranziţie spre ultimul şi cel mai important capitol, problema naturii şi a civilizaţiei. Concluzia schiţează bazele atitudinii metafizice, adică ale viziunii morale asupra lumii.

Să precizăm, înainte de toate, că interogaţia lui Roşca se îndreaptă în mod caracteristic şi deschis înspre formarea unei atitudini intelectuale. Opinia cotidiană potrivit căreia existenţa umană este aprioric bună şi are un sens pentru că este dată nu constituie pentru Roşca un punct de plecare; pentru el existenţa este acel ceva dat căruia *trebuie să i se dea* un sens, care *trebuie făcut* să fie bun, cel puţin în măsura în care acest lucru pare a fi posibil din interpretarea particularităţilor existenţei. Analiza sa porneşte în mod accentuat din experienţă, dar nu experienţa concretă, ci dovedirea empirică a faptului că optimismul gnoseologic absolutizat nu poate fi justificat prin experienţă, deoarece această

poziție postulează oarecum raționalitatea deplină a Lumii, fără să acorde atenție existenței obiective a iraționalităților și hazardului.

Un moment paradoxal îl reprezintă acela în care speculația fundamentată ontologic implică în mod necesar generalizări ce depășesc toate experiențele posibile, iar aceste generalizări sînt consecințele unui antropocentrism tăinuit, ale poziției filosofice ce postulează deplina raționalitate a Lumii, în timp ce filosofia care își însușește fățiș antropocentrismul este nevoită să renunțe la ontologia universal valabilă. Reversul paradoxului este acela că, în timp ce filosofia fundamentată pe ontologia cosmică se caracterizează printr-o cerință experimentală, filosofia antropocentrică nu poate întrebuița experiența decît într-un mod negativ : ea se referă la ceea ce nu este justificat de experiență. Ontologia cosmică încearcă să depășească paradoxul prin admiterea unui moment regulator exterior presupus, iar filosofia antropocentrică încearcă s-o facă prin admiterea unui principiu moral rațional. De aici ia naștere un nou paradox : principiuul moral este incapabil să interpreteze experiența, iar din principiuul ontologic, pe de altă parte, nu rezultă morala. În primul caz, dizolvarea paradoxului cere să întregim principiuul antropocentric, dar capabil să interpreteze experiența, cu principiuul activității, în vreme ce în cel de-al doilea caz, pentru a putea interpreta întreaga lume — inclusiv lumea morală — sîntem nevoiți să adoptăm principiuul realizării, adică un principiu care asimilează momentul exterior presupus al interpretării. Filosofia antropocentrică încearcă să soluționeze acest paradox construind o ontologie prin referirea la experiență, însă această ontologie este fatalmente antropocentrică ; în schimb filosofia principiuului totalității

tinde spre formarea științei moralei, însă această etică este cosmică, deci exterioară experienței. Acum paradoxul a revenit la forma sa de bază : fundamentarea ontologică implică un moment care este antropocentric în mod secret, în timp ce filosofia care își însușește fațăș antropocentrismul este silită în cele din urmă să renunțe la ontologie.

Dacă Roșca elaborează, cu toate acestea, o filosofie antropocentrică, de orientare morală, faptul constituie în sine o opțiune : asumarea insolubilității paradoxului în numele atitudinii intelectuale. Cheia atitudinii intelectuale este tocmai asumarea inasumabilului, sau asumarea faptului că ceva este de nerezolvat. (Nu este vorba aici de un relativism etic : în studiul său intitulat *Valori veșnice*, Roșca subliniază însemnătatea valorilor etice care slujesc progresul, în opoziție cu acea atitudine și cu acea morală care nimicesc umanitatea.) Această atitudine este constructivă dacă e neconformistă, adică atunci când își asumă principiul transformării, chiar dacă șansa unei transformări efective este inexistentă ; dar ea este teoretică, deoarece în cazul acesta activitatea nu este decît un principiu, doar o atitudine morală și nu o acțiune nemijlocit transformatoare. Ajungem astfel la acel paradox al atitudinii intelectuale conștiente pe care Roșca îl recunoaște, și-l însușește, dar pe care nici el însuși nu-l poate depăși : este paradoxul principiului acțiunii și al faptei. Din punct de vedere filosofico-teoretic, principiul activității poate constitui un principiu constructiv logic eficient dacă se fundamentează pe o viziune cosmică, pe cînd fapta nu poate fi eficientă decît atunci cînd, în locul unor astfel de perspective, se face pe sine în mod neîncetat eficientă. Eficiența faptei o constituie fapta însăși, eficiența (teoretică) a activității este viziunea. Fapta nu-și recunoaște

propriile sale perspective în principiul activității fundamentat cosmologic; principiul activității, pe de altă parte, nu își află în faptă propria sa realizare. Acțiunea caută să-și dobândească un sprijin teoretic în ideologie, principiul activității își găsește o cale de ieșire într-o morală eroică metafizică.

D. D. Roșca elaborează în *Existența tragică* această din urmă atitudine. Si nici nu s-ar fi putut altfel: gândirea marxistă mai lucrează la elaborarea unei *ontologii* sociale chiar și în anii din urmă, astfel că, la începutul anilor '40, Roșca nu putea avea vreo șansă de a realiza o sinteză care să poată clarifica, sub aspectul principiului, depășirea definitivă a paradoxului amintit sau imposibilitatea depășirii. Din această cauză opțiunea filosofului nostru este o angajare de partea unei sinteze antropocentrice, iar dacă vom adăuga și faptul că epoca respectivă prezenta o activizare a vederilor antiumaniste și iraționale, reiese că opțiunea lui Roșca a fost totodată o luare de poziție progresistă.

Existența tragică este, după cum spune autorul însuși, o *încercare de sinteză*. Această specificare este străbătută de lumina aceluși moment sceptic sănătos cu care cugetătorul, temeinic cunoscător al istoriei filosofiei, este nevoit să-și contemple chiar propriile rezultate. (În legătură cu aceasta vezi interviul amintit mai înainte.) De altfel, panorama filosofică a anilor '30 este destul de aridă, ea nu încurajează nici măcar experimentul. În Franța — unde Roșca petrece mai mulți ani, (își dă doctoratul la Sorbona) — filosofia bergsoniană își trăiește ultimele zile, individualismul exaltat al intuiției ajunge încetul cu încetul pe planul al doilea din pricina realității amenințătoare a mișcărilor de masă, a deprecierei valorii individuale. Nici rezervata filosofie de catedră a lui Alain nu e în stare

să înfrunte problemele epocii. (În această privință putem găsi date deosebit de interesante și în cunoscutul tablou de epocă al lui Simone de Beauvoir.) Credința în valori începe să se clatine, existentialismul, filosofie a deznădejii, plutește în aer. În Germania, este epoca lui Spengler și a lui *Sein und Zeit*: Hegel trece cu totul pe planul al doilea și nici măcar teoria valorii sau fenomenologia neokantiană nu mai sînt în stare să îndeplinească rolul de filosofii reprezentative ale epocii.

În această atmosferă filosofică, încercarea de sinteză a lui Roșca reprezintă, din capul locului, o luare de poziție; iar calitatea experimentului a făcut ca opera să constituie un adevărat eveniment (ajunge să amintim primirea, la vremea respectivă, făcută *Existenței tragice*; lucrarea a apărut și în versiunea maghiară în Editura Științifică, București, 1971¹ — n.a.); filosoful nostru ajunge dintr-o dată în prima linie a gândirii filosofice din România. Alături de P. P. Negulescu și Blaga, Roșca este fără îndoială unul din cei mai originali cugetători ai epocii. Însă, în timp ce Negulescu și Mircea Florian rătăcesc în jurul unei gnoseologii sceptice, iar Blaga încearcă, deasemeni, să găsească o fundamentare gnoseologică pentru trilogiile sale ce disecă teoretic geniul național românesc (*Trilogia valorii* și *Trilogia culturii* încearcă să fie justificate din punct de vedere teoretic în *Trilogia cunoașterii*; să adăugăm aici că deseori Blaga însuși este cel care „crează” oarecum acest geniu, prin construcții arbitrare și invențiuni conceptuale), Roșca, pornind de la Hegel, se străduiește să sintetizeze tradiționalul

¹ Tălmăcitorul *Existenței tragice* în limba maghiară [A tragikus lét] este autorul însuși al volumului de față. (n. trad.)

antropocentrism al filosofiei franceze cu cerințele de universalitate ale filosofiei germane, luciditatea pornirii de pe baze experimentale cu spiritul constructiv al adeseori înceteșatei speculații metafizice. Iată de ce lucrarea sa dobândește o eficiență deosebită. Metoda analitică a lui P. P. Negulescu oferă doar inițiatilor delicii intelectuale, în lumea întoarsă spre mistică a lui Blaga iraționalismul extrem însuși se recunoaște pe sine, în schimb intelectualul radical apreciază imediat sinteza lui Roșca, devenită un ecou al propriilor sale probleme reale.

Titlul însuși al introducerii lucrării (*Introducere la o filosofie neconfortabilă*) poate fi considerat ca o adevărată provocare în atmosfera politică încinsă de lupte pentru putere : „E fapt de experiență curentă că, oricât de bogată ar fi în evenimente exterioare, viața apare monotonă repetiție celui ce o trăiește fără să traducă peripeția materială în mereu noua aventură a sufletului. Dacă n-ar fi așa, șoarecele de casă și iepurele de câmp s-ar putea lăuda, între toate ființele pământului, cu viața cea mai intens trăită.“ (*Existența tragică*, Editura Științifică, București, 1968, pag. 11) Punctul de pornire promite în aparență analiza din punct de vedere psihologic a vieții lăuntrice, a lumii sufletești, însă în cele ce urmează reiese că Roșca folosește *conștiința* caracterului tragic al existenței ca principiu speculativ al construcției sale.

Acest principiu speculativ este de natură experimentală. Știm că existența este tragică pentru că știm că e tragică ; deși principiu e experimental, prin determinarea sa el este, ca orice principiu filosofic, tautologic. Inevitabilitatea tautologiei își are originea în faptul că o construcție începe printr-o axiomă aptă pentru a fi întrebuințată în acest edi-

ficiu, o axiomă care este axiomă datorită faptului că este nedeterminabilă și nu dispune decât de puterea evidenței. În legătură cu axioma se ridică o singură întrebare : rezistă oare această axiomă la presiunea unei construcții universale (a unui model universal) care nu contrazice experiența (științele), și este ea totodată aptă pentru elaborarea unei imagini cuprinzătoare despre lume ? În cazul lui Roșca, conștiința caracterului tragic al existenței ca axiomă poate satisface dezideratele de mai sus ? În general, putem nota că principiul empiric este inapt pentru această sarcină, căci cu ajutorul său se poate doar clasifica un material deja existent — rezultat al experienței — fatalmente limitat, fără a se putea opera cu el o organizare a experienței sau, mai mult, satisfacerea cerinței pentru o construcție deschisă către experiența viitoare.

Roșca este nevoit să facă din principiul său experimental un principiu speculativ nu numai în mod formal, ci chiar și din punct de vedere al conținutului : „Spus altfel : încordarea interioară produsă de conștiința caracterului tragic al existenței apare ca cel mai tare protest contra a ceea ce există pur și simplu. Ea se exteriorizează în cea mai radicală și plină de riscuri proclamație : ce este nu e cum trebuie să fie ; refuzăm deci să acceptăm ceea ce este pentru simplul motiv că este !“ (*op. cit.*, pag. 13)

Principiul experimental se întregește aici cu un principiu mai nou, cu conținut moral : din punct de vedere existențial, existența este tragică, pentru că nu este cum trebuie să fie. Acest principiu este și el experimental, luat în sine, iar din el lipsește speculația de conținut. Însă cele două principii se contopesc : existența e tragică, existența nu e cum

trebuie să fie (pe măsura năzuințelor și dorințelor noastre), de aceea refuzăm să acceptăm ceea ce este pur și simplu pentru că este. Prin această contopire se realizează pe deplin cerința speculativă: refuzăm să acceptăm ceea ce este (pentru că existența e tragică, pentru că existența nu e cum trebuie să fie); aici nu mai apare nici un moment experimental, acum principiul corespunde dezideratelor speculației. Din acest moment sarcina construcției ce se poate înălța pe fundamentul axiomei (care e evidentă) este aceea de a interpreta experiența (cum este lumea care nu e cum trebuie să fie, și cum ar trebui să fie) și de a rămîne în același timp o construcție îndeajuns de deschisă către experiența viitoare.

În cele trei capitole ale lucrării sale, D. D. Roșca analizează specificul existenței, fără să realizeze, prin folosirea faptelor efective, de natură experimentală, o monografie de dimensiuni uriașe. Experiența pe care o utilizează în analizarea specificului existenței este o experiență indirectă, filosofică. El comunică cu lumea *prin intermediul* filosofiei hegeliene și al concepției humeiene, iar atunci cînd acestea nu oferă analizei un reazem suficient — pe calea dialecticii disputei, a dialecticii negației — Roșca se adresează unui recunoscut istoric al științelor din epoca respectivă (Meyerson), precum și celor mai influenți savanți de orientare teoretică (Heisenberg, Russell și alții), dar utilizează chiar și experiența artistică drept un autentic izvor al interpretării filosofice. (De altfel relația dintre artă și filosofie este *unul* din laitmotivurile întregii activități filosofice a lui Roșca. Problema apare deseori și în *Insemnări*.)

În *Existența tragică* Roșca face o comparație între modelul filosofic hegelian și cel humeian, situându-se mai întâi pe terenul modelului humeian pentru a-l critica pe cel hegelian, iar apoi criticând filosofia lui Hume de pe poziția filosofiei lui Hegel. În primul capitol al lucrării (*Idealul cunoașterii totale*), el pornește de la faptul că „Deducție totală a naturii, acesta e numele adevărat al scopului suprem către realizarea căruia a tins, în ultima analiză, geniul marilor autori de sisteme.“ (op. cit., pag. 31) Cu alte cuvinte, idealul suprem al filosofiei creatoare de sisteme este înălțarea unui lanț deductiv fără discontinuitate care poate oferi o explicație totală a existenței.

Evident că întreprinderea unui astfel de proiect implică și credința în posibilitatea realizării sale, credința că legile Lumii și cele ale rațiunii coincid, că Lumea însăși se comportă în conformitate cu legile logicii. Momentul istoric înfățișează aici privirii doar una din suprafețele sale, pe aceea care poartă momentul logic; din istoric numai mișcarea care realizează logicul devine un obiect al analizei. Datorită faptului că poartă mereu o necesitate logică de un singur fel, istoricul îmbracă astfel imaginea logică a unui lanț teleologic. Contradicția constă firește în aceea că momentul teleologic este utilizat și în direcție inversă, istoria fiind astfel concepută doar ca o mișcare rațională. Roșca recunoaște că aici este vorba de o credință, de o ipoteză, de un postulat (acesta constituind unul din învățămintele de mare importanță ale lucrării sale) și cu toate că nu trece la analiza momentului teleologic (în bibliografia sa nici nu figurează Hartmann), totuși el interpretează în mod satisfăcător

problemele teoretice ale credinței în raționalitatea lumii.

Potrivit lui Roșca, credința în raționalitatea totală este un fenomen instinctiv omenesc ; pentru a acționa în mod eficient, avem nevoie de credința în eficiența acțiunii. Acțiunea eficientă este o cerință a cunoașterii adecvate, cu alte cuvinte, trebuie să credem în cognoscibilitate pentru ca acțiunea să fie eficientă. Deci această credință presupune, conform conținutului ei, necesitatea coincidenței dintre existență și conștiință, prin identificarea legilor conștiinței cu cele ale existenței. Pentru rațiune însă aceasta înseamnă în același timp că ea este nevoită să critice limitele subiective ale cunoașterii ca principalele obstacole în calea cunoașterii, să nege orice moment subiectiv. Să adăugăm : am și ajuns la amintitul paradox al filosofiei cosmice : credința optimistă nețarmurită în rațiunea umană spoliază rațiunea, ea nu tolerează momentul subiectiv decât cel mult în sfera intelectului cotidian, neștiind cum să-l utilizeze în sfera rațiunii care zămislește lumea. Crescînd la infinit, subiectivitatea se autodesființează, pentru a renaște apoi, într-o formă obiectivă, ca teleologie a istoriei.

Din punct de vedere logic, acest proces se desfășoară prin identificarea cauzalității cu necesitatea : „Este evident că, dacă raportul dintre cele două (sau mai multe) fenomene numite cauză și efect este conceput astfel încît «cauza» închide în miezul ei «efectul», stabilim *ipso facto* caracterul de necesitate al legăturii lor : oriunde va fi prezent fenomenul cauză (A), va fi și fenomenul efect (B) ; pentru că B este o parte din A însuși și deci A nu se poate separa de sine însuși ; nu mai există loc între A și B pentru un alt fapt care să vină să le separe, în-

trucît A și B sînt unul și același lucru sub două aspecte. Relația de cauzalitate este deci raport analitic, necesar, de identitate între fapte date, este o legătură logică între antecedente și consecințe.“ (op. cit., pag. 58)

În capitolul al doilea al cărții, Roșca analizează mitul raționalității totale : el arată consecințele pe care le provoacă credința mai sus amintită. Cea mai importantă dintre ele este poate aceea că, în conformitate cu postulatul raționalist și cu principiul determinist universal care este conținut în el, numai creația spirituală aflată pe culmea ierarhiei evolutive necesare poate constitui o valoare reală, iar tot ceea ce este rațional își găsește o motivare satisfăcătoare în structura fundamentală a existenței. Treptele inferioare ale ierarhiei (anorganice, organice, vii) sînt motivate numai în măsura în care poartă în sine spiritualitatea. În această concepție Roșca remarcă dorința omului de a motiva bună-tatea, frumusețea, setea de dreptate, rațiunea, talentul prin legea imanentă a ființării, dacă nu pentru altceva, cel puțin pentru ca omul să nu se simtă părăsit într-un univers indiferent și adeseori chiar ostil față de el.

Această recunoaștere, ca și multe altele, constituie unul din rezultatele pozitive ale originalei concepții a lui Roșca. Concepînd omul ca pe o *ființă creatoare* și confruntîndu-l de pe această poziție cu Lumea, Roșca izbutește adeseori să ne prezinte relația dintre factorul obiectiv și cel subiectiv într-o lumină care ne apare ca fiind total nouă. În cazul amintit, Roșca elucidează un aspect deosebit de important al noțiunii de progres : și anume acela potrivit căruia credința în progres este unul din mijloacele autoconservării omului, deci această credință se

formează aproape în mod instinctiv, dar natural-motivat, în civilizațiile evaluate. Iată ce scrie Roșca : „Nu este însă destul de semnificativ faptul că spiritul general al civilizațiilor noastre europene — civilizație de esență și coloratură raționalistă — a creat o atmosferă sufletească în care intră ca principale elemente constitutive și credința că existența este în străfundul ei total rațională, precum și credința că existența trebuie să aibă un sens, sens pe care-l realizează în chip progresiv? (Nimic mai caracteristic pentru o civilizație oarecare decât prezența sau lipsa ideii de progres.)“ (op. cit., pag. 68—69) Așadar, postulatul analizat este într-adevăr un mit util.

Din punct de vedere teoretic, problema care se pune în fața filosofului nostru este aceea de a ști dacă această credință poate fi motivată prin faptele experienței concrete, sau dacă ea exprimă doar o iluzie. Roșca subliniază faptul că existența este rațională, dar și irațională, ea are un sens, dar e și absurdă și că, deci, postulatul raționalizării depline a Lumii se bazează pe o credință ce nu poate fi justificată. Sfera raționalului nu poate fi circumscrisă în mod definitiv nici *a priori*, nici *a posteriori*. El menționează chiar, în spiritul dialecticii hegeliene, că raționalul nu are sens decât atunci când există și iraționalul. Postulatul raționalității nu va fi justificat niciodată de experiență deoarece acest postulat este o însumare anticipată a faptelor lumii la nivelul căreia experiența, care este *mereu doar parțială*, nu se poate ridica niciodată.

Această luare de poziție nu-l poartă nicidecum pe Roșca spre concluzii pozitivistice, spre negarea posibilităților tradiționale ale filosofiei. Scepticismul său nu devine un factor care să nege în mod principal filosofia, iar în epoca noastră, epoca episte-

mologiei, acest lucru înseamnă mult. Și, cum Roșca, mereu credincios sieși, afirmă și justifică posibilitatea filosofiei, poziția și opera sa sînt deosebit de importante pentru cei care văd în filosofie realizarea aspirației fundamentale a Spiritului.

III. În cel de-al treilea capitol al lucrării sale (*Natură și civilizație*), Roșca cercetează, pornind de la perspectivele teoretice ale celor două capitole precedente, ierarhia valorilor materiale și spirituale. Însă particularitatea care îl condusesese mai înainte pe cugetător la constatări teoretice valoroase nu-și mai poate dovedi valabilitatea în această analiză; noul plan al cercetării ar necesita introducerea mai temeinică a materialismului istoric. Trebuie menționat totuși că, în analiza valorilor, Roșca nu devine un apologet al teoriilor germane ale valorii care mai exercitau încă la acea epocă o influență puternică; el recunoaște primordialitatea valorilor materiale, însă de mai multe ori le interpretează în mod îngust, identificîndu-le cu necesitățile materiale. În decursul analizei apar totuși faptele alienării, pe care Roșca le demască mai degrabă în numele unui anticapitalism romantic decît din perspectiva unei noi societăți.

Analizînd civilizația, Roșca descoperă cu uimire fragilitatea spiritului, a creației spirituale. Cugetătorul se indignează — și acestea sînt cele mai reușite pagini ale sale din punct de vedere literar — pentru că nu află nici o garanție pentru dăinuirea legitimă a marilor creații și realizări într-o Lume lipsită de rațiune. Concluzia lui corespunde, sub aspect teoretic, concepției sale proprii: „Într-o astfel de Lume civilizația nu poate fi considerată ca rezultatul unei armonii predestinate

care ar exista între tendințele adânci ale lumii materiale și aspirațiile esențiale ale spiritului. Cultura devine câștig nesigur, venit din luptă care durează încă. Ca atare, nu mai e prelungire naturală a lumii materiale, și nu este nici logic necesară; datorită concursului unor împrejurări fericite, ea s-a născut într-un anumit moment al vremii nemărginite și în anumite porțiuni ale spațiului infinit; și tot așa poate să și dispară.“ (*op. cit.*, pag. 151)

În partea a doua a cărții (*Atitudinea metafizică*) Roșca expune concluziile morale care motivează întreaga sa încercare de sinteză. Fără îndoială că aici apar cel mai pregnant particularitățile deja amintite ale gândirii sale: întreaga lucrare a avut ca scop aceste concluzii. Dacă pînă acum el nu depășise sfera experienței (considerată în sensul larg al cuvîntului), dacă pînă acum instrumentul expunerii a fost analiza, aici trece pe primul plan — după cum spune el însuși — construcția, atitudinea metafizică sau, am putea spune noi, speculația morală și estetică. Acest din urmă moment dobîndește, în „metafizica“ lui Roșca, un rol deosebit: are loc o încercare de a se unifica moralul și experiența, unificare al cărei rezultat să poarte numele de Filosofie.

Roșca crede în știință, dar nu este dispus să creadă în superstiția științei: și anume, el nu crede că știința ar putea înlocui „atitudinea“ estetică, morală și filosofică; după părerea lui acestea sînt, și ele, momente necesare ale vieții noastre spirituale. Referindu-se la valorile spirituale, Roșca face următoarea constatare: „Văzută la lumina inteligenței critice sprijinită pe experiență, orice valoare implică un fel de «trebuie să fie» care nu poate fi dedus din ce «este». Știința veritabilă nu se ocupă decît de ce este și a fost, nu de ce trebuie să fie.“ (*op. cit.*, pag. 162) Dacă adăugăm că postulatul ra-

ționalității totale este el însuși o valoare spirituală, atunci rezultă de aici una din cele mai paradoxale însușiri ale științei pozitive : acel element pe care ea îl exclude din sine, momentul subiectiv-creator, constituie de fapt propria ei bază spirituală, firește, în pofida intenției și aspirațiilor ei.

Acolo unde există valoare este necesară evaluarea ; judecata existenței, anume că acest lucru sau celălalt există, presupune și o judecată de valoare : acest lucru sau celălalt mă interesează. Din această cauză în lumea ce există pentru noi nu se găsesc fapte „pure“ : devenind pentru-noi, toate faptele se înfășoară în mantia sufletului, a straturilor afective și raționale. Iar dacă vom privi lucrurile, existența, de pe terenul însumării, știința, filosofia, morala și esteticul vor izbuti, cu prețul unei iluzii, să facă viața omului suportabilă ; să facă suportabilă durerea pe care o resimțim din cauza faptului că lumea este așa cum este.

Potrivit lui Roșca, atitudinea care poate fi considerată cu adevărat metafizică se află dincolo de cramponarea în iluzii. Să nu totalizăm experiența, să vedem lumea așa cum este ea dată. „Să recunoaștem că la mersul lucrurilor nu comandă numai legi și norme de care ascultă spiritul ; că dreptul la existență al valorilor nu este asigurat de însăși esența ultimă și contradictorie a universului, rațiunea și întâmplarea fiind deopotrivă altoite pe însăși rădăcina lucrurilor ; că binele și răul, valoarea și nevaloarea, spiritul și natura oarbă, aspecte ale existenței deopotrivă de reale, se combat cele mai adeseori cu sorți de izbîndă de partea răului cel puțin egali celor ce se găsesc de partea binelui. Și colaborează adesea numai întâmplător. Să recunoaștem, prin urmare, că adevărul și dreptatea nu trebuie să iasă cu necesitate învingătoare din acest

antagonism tragic ; că înfrîngerea și dispariția lor totală este tot atît de posibilă ca și victoria lor. Mai mult decît atît : nu va exista victorie finală de nici o parte, niciodată ; fiind destinat din eternitate ca forțele antagoniste să se combată în eternitate.“ (op. cit., pag. 177—178) Dacă vom vedea astfel lumea, în noi se va înfiripa sentimentul caracterului tragic al existenței, al incertitudinii absolute. Nu putem opune deznădejzii metafizice decît un singur răspuns lipsit de ipocrizie : protestul. Ultimul capitol ajunge, prin elogiul adus asumării responsabilității, la acele înălțimi în care cititorul însuși, purificat printr-un adevărat katharsis moral, devine o ființă morală : „Nesiguranța și sentimentul riscului ne silesc să ne menținem în stare de atentă și constantă încordare interioară, pururea gata să facem față situațiilor mereu altele și etern imprevizibile, și pururea expuși îndoielii că vom reuși în eforturile noastre. Dar această stare de disponibilitate neîncetată, de plasticitate sufletească, am zice, se cheamă tinerețe spirituală.“ (op. cit., pag. 200)

*

* *

În afară de principala sa operă filosofică, D. D. Roșca a mai scris cîteva volume de eseuri (*Linii și figuri* ; Editura Țara, Sibiu, 1943 ; *Puncte de sprijin*, Editura Țara, Sibiu, 1943, iar mai recent o selecție din acest două volume : *Studii și eseuri filosofice* ; Editura Științifică, București, 1970). Acestea întregesc oarecum sinteza sa filosofică, fără s-o îmbogățească însă cu o nuanță nouă. În eseurile sale se ocupă de problemele filosofice ale epocii și schițează portretele cîtorva eminenti cugetători (de pildă Pascal, Taine, Unamuno, Descartes). Odată cu eliberarea, începe o nouă fază a activității sale

sau, dacã vrem, revine, silit fiind, la vechile sale studii hegeliene, apoi dã naștere uneia din cele mai impresionante opere a literaturii filosofice românești — traducerile din Hegel.

Începînd din primii ani ai deceniului al șaselea, literatura de specialitate din țară acordã o atenție mereu crescîndã operei filosofului nostru. Mai întii *Studia Universitatis Babeș-Bolyai*, iar apoi *Revista de filozofie* consacrã operei lui D. D. Roșca fiecare un număr omagial. Tineretul universitar manifestã un interes deosebit față de filosofia sa; cele mai multe din interviurile sale sînt acordate la solicitarea colaboratorilor unor reviste de tineret. Sã menționãm, în sfîrșit, cã studiul nostru a fost alcătuit la cererea studenților Universității de limbã maghiarã din Cluj-Napoca, dovedind considerația pe care o avem pentru opera filosoficã a lui D. D. Roșca.