

Kelemen János

TÖRTÉNELEM ÉS SZABADSÁG

(A 150 éve született Benedetto Croce-ra emlékezve)

Sok töprengés után jutottam arra az elhatározásra, hogy előadásom tárgyát nem a nyelvfilozófia köréből választom, vagyis nem annak a diszciplínának a kérdéseivel fogok foglalkozni, mellyel évtizedek során talán a legtöbb időt töltöttem. Inkább egy olyan problémáról szeretnék néhány gondolatot kifejteni, mely a filozófiai gondolkodás kezdeteitől fogva fundamentálisnak bizonyult, s melynek megvitatása elől ma sem térhetünk ki. Ez a szabadság problémája.

Témaválasztásomat két motívum magyarázza. Az egyik természetesen az, hogy a filozófusoknak mindig is dolguk, sőt kötelességük volt a szabadság eszméjét minél mélyebben tanulmányozni, megérteni és nehéz időkben őrködni fölötte. A második motívum az, hogy ebben az évben ünneplik Itáliában Benedetto Croce születésének százötvenedik évfordulóját, aki a huszadik század nehéz éveiben valóban a szabadság eszméjét őrizte, s ezt tudatosan vállalt feladatként róta magára.

Előadásom ezért két részből áll. A másodikat Croce szabadság-filozófiájának fogom szentelni.

I.

Nem lehet kétség afelől, hogy a szabadság – éppúgy, mint az ész – valóban egyik legrégebbi és legalapvetőbb filozófiai fogalmunk. Olyannyira így van, hogy mint Croce rámutatott, minden kísérlet, mely arra irányul, hogy megírjuk a szabadság fogalmának történetét, előbb vagy utóbb azzal végződik, hogy a filozófia általános története lesz belőle.¹

Tegyük azonnal hozzá, hogy Croce megállapítása hasonlóképpen érvényes az ész, illetve az értelem és a szellem fogalmának történetére, hiszen az utóbbi többé-kevésbé ugyanúgy kimeríti a filozófia általános történetét, mint a szabadság fogalmának a története. A két fogalom közötti rendkívül szoros történeti összefüggés azt tükrözi, hogy a szabadság és az ész ugyanannak az antropológiai állandónak vagy „nembeli” lényeknek két oldalát jelenti. Ezt Hegel igen pregnánsan fogalmazta meg, amikor kijelentette, hogy „a szellem szabadsága az ember legsajátabb természete”.² De jól látta már Arisztotelész is, annak ellenére, hogy fogalmai különbözőek voltak. Ő az elhatározás fogalmát vizsgálva rámutatott például arra, hogy „az elhatározás mindig az okoskodás és értelem segítségével jön létre”,³ vagyis az akaratból való választás szükségképpen előfeltételezi az észet. S a középkoriak közül hadd idézzem Dantét, aki a *Paradicsom* egyik fontos helyén a szabad akaratot Isten legnagyobb ajándékának nevezi, és hozzáfűzi:

Ezt kapta minden értelmes teremtmény

- de csakis ők -, s kapják azóta is.

(*Paradicsom*, V, 23-24)⁴

¹ Benedetto Croce, *Filosofia come scienza dello spirito III. Filosofia della pratica*. Laterza, Bari 1909. p. 191.

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (Szemere Samu fordítása). Akadémiai Kiadó, Budapest 1966. p. 43.

³ „Az elhatározás mindig az okoskodás és értelem segítségével jön létre”. Arisztotelész, *Nikomachoszi Etika*, III. 4. 1112a. (Fordította Szabó Miklós. Magyar Helikon, Budapest 1971. p. 60.)

⁴ Nádasy Ádám fordítása. („di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate”.)

A szabadságról szóló filozófiai diskurzust sokáig a szabad akaratról szóló tanítás határozta meg, mely Szent Ágoston óta a jó és a rossz közötti választás képességére vonatkozott, s annak magyarázatául szolgált, hogy miért van a rossz a világban. De az ókor és a középkor nagy gondolkodói tudták, jóval szélesebb kérdésről van szó. A szabad akarat különféle értelmezéseiről folytatott vita, illetve magának a szabad akaratnak a fogalma önmagában véve is a szabadság tágabb problematikáját ölelte fel, hiszen általánosan elfogadott nézet volt az, amit Arisztotelész úgy fogalmazott meg, hogy „szabad az az ember”, aki „önmagáért van és nem másért”.⁵ Ez az arisztotelészi fogalom természetesen tükrözi azt a társadalmat, amelyben megfogalmazódott, vagyis a rabszolgaság intézményére épülő poliszvilágot. De kibontható belőle az autonómia elve, ahogyan a filozófia Kantig ívelő története bebizonyította.

Sok filozófus azt is megfogalmazta, hogy a szabadság nemcsak a morális élet lehetőség-feltétele, de az emberi együttélés keretét szolgáló politikai rendszerekkel szemben is szigorú követelményeket támaszt, mert jólétünk elengedhetetlen feltétele a minél szélesebb körű szabadság. Ahogyan a középkorban Dante mondta, „az emberi nem akkor él a legjobban, amidőn a leginkább szabad”.⁶

Ezen a ponton jelenik meg a politikai szabadság fogalma, mely a klasszikus ókorban tulajdonképpen az első állomása volt annak az útnak, mely elvezetett a szabadság általános problémájának megragadásáig. A platóni *Törvények*ben például szó esik arról, hogy a perzsák gyengülésének egyik oka, hogy a szabadságtól túlzottan megfosztották a népet, és emiatt kiveszett államukból a közügyek iránti érdeklődés.⁷ Arisztotelész pedig arról értekezik, hogy az egyes csoportok más-más értékeket tekintenek irányadónak, hiszen – ahogyan máig

⁵ Arisztotelész, *Metafizika*, A. II. fejezet, 982b. (Fordította Halasy-Nagy József. Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda, Budapest 1936. p. 40.)

⁶ Dante, *Az egyeduralom* (Fordította Sallay Géza), I. xii. *Dante Összes Művei* (Szerkesztette Kardos László). Helikon, Budapest 1962. p. 415.

⁷ Platón, *Törvények* III 696d. (Fordította Kövendi Dénes, Bolonyai Gábor. Atlantisz, Budapest 2008. p. 119.)

érvényes módon leszögezi – a szabadság csak „a demokrácia hívei” számára jelenti a követendő célt, míg „az oligarchia hívei” a gazdagságot preferálják, az arisztokráciáéi viszont az erényt.⁸

A középkorban a szabad akaratról folytatott vita keretében, és sokszor e vitának alárendelten, eléggé felismerhetővé vált a szabadság fogalmának a metafizikai, politikai, morális és pszichológiai értelmezések szerinti belső artikulálódása. Egyik fő bizonyosággal a *Summa theologica* azon cikkelyei kínálkoznak, melyeket Aquinói Szent Tamás az emberi cselekvés elemzésének szentelt.⁹ Itt azonban elég lesz Dante nagy költeményére hivatkoznom, mely a középkori világnézet szintéziséként e kérdést tekintve is megkerülhetetlen olvasmány a számunkra.

Az Isteni színjáték szerkezetének egyik fő tengelyét a szabadság és a nem-szabadság ellentéte alkotja. Dante, amikor a poklot elhagyva a purgatórium partjára érkezik, a szabadság világába lép. Innentől kezdve a purgatórium és a paradicsom körein áthaladva a bűnök igája alól való *felszabadulás* és a *kiteljesedő szabadság* útját járja egészen Isten színe látásáig. A purgatórium a bűnöktől való fokozatos megszabadulás színhelye, a paradicsom pedig a teljes szabadságé, ahol az üdvözült lélek „Isten akaratán belül marad”, vagyis akarata „egy lesz az övével” (*Paradicsom*, III, 80-81). A szabadságnak ez a felfogása az adott fogalmi kereteken belül egyfajta megoldást jelent a szabadság és szükségszerűség problémájára: a lélek a szükségszerű jót akarja. Logikai szerkezetét tekintve majd ez a megoldás tér vissza „a szabadság a felismert szükségszerűség” hegeli tételében.

Bizonyos értelemben azt mondhatjuk, hogy Dante útja *történelmi* út, hiszen a költőnek mint szereplőnek túlvilági vándorlása éppen azt fejezi ki, hogy bár a szabadság lényegünkhöz

⁸ *Nikomakhoszi Etika*, V. 6. 131a. p. 124.

⁹ Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, II/I. ii. QQ 6-48. [A következő kiadást használom: Thomas Aquinas (1952): *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas* translated by the Fathers of the English Dominican Province, I-II. William Benton Publisher, Chicago-London.]

tartozik, nem statikus adottságunk. A morális és politikai szabadságot ugyanis tapasztalatainknak köszönhetően egy történeti folyamatban tesszük magunkévá és küzdjük ki magunknak. Ezen a ponton, az európai gondolkodásban talán először, a szabadság történetiségének modern eszméje vetődik fel.

Azt, hogy a poklon túl a szabadság birodalma kezdődik, rögtön megértjük azokból a szavakból, melyekkel Vergilius a költő bebocsátását kéri a *Purgatórium* őrétől, uticai Catótól:

Fogadd hát szívesen jövetelét:

szabadságot keres. Az drága kincs:

ki életét eldobta érte, tudja.

Neked sem volt a halál keserű

ott Uticában, hol ruhád letetted,

mely fényes lesz majd ama nagy napon.

(*Purgatórium*, I, 70-75)¹⁰

Cato a polgárháborúk idején a köztársasági szabadságot védelmezte Caesarral szemben, akinek győzelmét nem tudván elfogadni, megölte magát. Rejtélyesnek tűnik, hogy Dante (aki különben Caesar dicsőítője és a világi egyeduralom híve volt) miképpen ruházhatta fel az öngyilkosság bűnébe eső pogány figurát a purgatórium őrének kivételes szerepével. Alighanem az a gondolat vezethette, hogy Cato teljes odaadása a szabadság iránt minden más attribútumát elhomályosítja, vagyis feledhetővé teszi az öngyilkosság révén elkövetett bűnét és azt a tényt, hogy nem volt keresztény.

¹⁰ Nádasy Ádám fordítása. („Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei la vita rifiuta. [...]”

Dante az egyeduralomról írt traktátusában is „a szabadság szigorú őrzőjének” nevezi Catót, és a következőképpen ír róla: „hogya újra fellobbanthassa a világban a szabadság szeretetét, megmutatta mennyit ér a szabadság, mikor inkább önként akart az életből távozni, semmint hogy szabadság nélkül éljen”.¹¹ Az érv, mely a római hős purgatóriumbéli helyét és funkcióját igazolja, abból a tételből ered tehát, hogy a szabadság mindenekfölött a legfőbb érték. Traktátusában a költő ezt így fogalmazza meg: „teljes szabadságunk princípiuma a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta”.¹² Az *egyeduralom* mérvadó kiadásai szerint e mondathoz hozzáfűzi még a következő megjegyzést: „sicut in Paradiso Comedie iam dixi” („ahogyan a *Komédia Paradicsom* részében mondtam”).¹³

S valóban, a *Paradicsomban*, ahol bőven esik szó a szabadságról és a szabad akaratról, ugyanezeket a szavakat olvashatjuk:

A legfőbb ajándék, amit teremtőnk
 nekünk adott, ami a leghasonlóbb
 saját magához, s amit leginkább
 becsül bennünk: a szabad akarat.

(*Paradicsom*, V, 22)¹⁴

¹¹ Dante, *Az egyeduralom*. II. v. p. 433.

¹² I. m. I. xii. p. 416. Érdemes itt még egyszer emlékeztetnünk az előbb idézett arisztotelészi helyre, melyet Dante is szem előtt tartott. Az önmagáért való, tehát szabad tudományról szólva Arisztotelész megjegyzi: ”Mert sok dologban rabszolga az emberi természet, úgy hogy Simonides szerint ’egyedül Istent illeti meg ez az ajándék’”. (*Metafizika*, 982b.)

¹³ Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw. Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale. Casa Editrice Le lettere, Firenze 2009. p. 355.

¹⁴ Nádasdy Ádám fordítása. („Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fésse creando, ed alla sua bontade / piùconformato, e quel ch’e’ più apprezza / fu della volontà la libertate”).

Ezen a nagyon fontos helyen a szabad akarat korlátozottabb jelentésű fogalma szerepel, de nem lehet kétségünk a felől, hogy Dante a szabadság morális és politikai értelmét is belefoglalja abba, amit úgy hív, hogy „szabadságunk teljes princípiuma”.

Mint előbb megjegyeztem, az *Isteni színjáték*ban Dante túlvilági útja a szó valamilyen tág értelmében *történeti* jellegű, hiszen tapasztalatainak bővülésével az utazó olyan fejlődésen megy át, melynek során szabadsága kiteljesedik. A történetiségnek ez a még csak sejtés-szerű megjelenése is előre vetíti a modernitás egyik nagy kérdését, mely az értékek és a tények viszonyára irányul. A kérdés a szabadságra vonatkoztatva ugyanúgy feltehető, mint a többi nagy értékre vonatkoztatva, és abban áll, hogy ami isteni adomány, más szóval, ami nembeli adottság vagy „antropológiai állandó”, az alá van-e vetve a történelemnek. Sőt, *lehetséges-e* egyáltalán, hogy alá legyen vetve a történelemnek? Ez analóg Hegel mélyértelmű kérdésével, melyet egy másik alapérték, az igazság időtlen voltának feltevése indokol: elfogadva, hogy „ami igaz, mindig és minden időben igaz”, lehetséges-e egyáltalán, hogy a gondolatvilágnak történelme van?”¹⁵

Jogos minderre úgy válaszolnunk, hogy a szabadság sokrétű fogalom, s csak a szabadságra való képességünk magva, az akaratszabadság tekinthető antropológiai adottságnak, miközben a szabadság többi formája a történelem műve, és történetileg alakul. Hasonló megfontolást olvashatunk már Kantnál is, aki leszögezi, „hogy egészen más [...] a szabadság első kifejlődésének története az emberi természetnek a szabadságra való eredeti képességéből, mint a szabadság története a maga menetében”.¹⁶

Mindezt elfogadva, továbbra is nyitva marad a kérdés, hogy a szabadság és az ész *szükségképpen* megjelenik-e a történelemben.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Előadások a filozófia történetétől* (Fordította Szemere Samu). Akadémiai Kiadó, Budapest 1977. I. p. 24.

¹⁶ Immanuel Kant, „Az emberi történelem feltehető kezdete”. In: Kant, *A vallás a pusztta ész határain belül és más írások* (Fordította Vidrányi Katalin). Gondolat Kiadó, Budapest 1974. p. 90.

Más szóval: a történelem valóban a racionalitás és a szabadság kibontakozása?

Kanttól Schellingig a klasszikus német filozófia nagy képviselői igennel válaszoltak erre a kérdésre. Kant, aki az ész antinómiái közé sorolta a szabadság transzcendentális eszméje és a természeti kauzalitás közti ellentétet, éppen a történelem problémájára reflektálva gondolta újra *A tiszta ész kritikájának* transzcendentálfilozófiai rendszerét. Arra az eredményre jutott, hogy a történelem az akaratszabadság *jelenségeit* foglalja magában, illetve beszél el, s a nagy célt, az emberiség összes természeti képességeinek kifejlesztését a szabadság feltételein alapuló általánosan jogszerű polgári társadalom keretei között lehet majd elérni.¹⁷ Tehát hosszú világtörténeti folyamat eredményeként jutunk el idáig, s a szabadság is eredmény, nem pedig kiindulópont. Nagy vonalakban szemlélve „a szabadság története a maga menetében” előrehaladó mozgás, melyet meg sem lehet szakítani, hiszen – ahogyan Kant mondja – az embernek „a szabadság egyszer megízlelt állapotából immár lehetetlen volna visszatérnie a szolgaságba”.¹⁸ De veszélyes is lenne megszakítani, mert a filozófus jövőbe látó szavaival élve, „a polgári szabadságot ma nem lehet komolyan megsérteni anélkül, hogy az ebből származó kár meg ne érződne minden területen, kiváltképpen a kereskedelemben s ezáltal az állam külső viszonylatokban történő gyengülésében”.¹⁹ A mondottak bekoronázásaként Kant megfogalmazza azt a radikális tételt, hogy a szabadság „folyamatosan növekszik”.²⁰

Még radikálisabb Hegel felfogása arról, hogy az ész és a szabadság inherens a történelemben. Tegyük egymás mellé következő kijelentéseit, melyeket a világtörténet filozófiájáról szóló előadásaiából veszek, s melyek a hegeli történelemfilozófia egy-egy markáns tételét fejezik ki:

¹⁷ Immanuel Kant, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In: Kant, *A vallás a pusztaság ész határain belül és más írások*. p. 67.

¹⁸ Immanuel Kant, „Az emberi történelem feltehető kezdete”. p. 94.

¹⁹ Immanuel Kant, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. p. 75.

²⁰ Uo.

1. „A világtörténet az ész képe és tette”.²¹
2. „Az ész kormányozza és kormányozta a világot.”²²
3. „Csak a szabadság érzése teszi szabaddá a szellemet, noha ez valójában mindig szabad”.²³
4. „A keletiek nem tudják, hogy a szellem vagy az ember mint olyan magánvalósága szerint szabad. Mivel nem tudják, nem is szabadok. [...] A görögökben támadt először a szabadság tudata, s ezért szabadok voltak [...]. Csak a germán nemzetek jutottak a kereszténységben annak tudatához, hogy az ember mint ember szabad [...]”.²⁴
5. „A világtörténet haladás a szabadság tudatában”.²⁵
6. A szabadságnak ezzel a formálisan abszolút elvével a történelem végső stádiumába érkezünk, a mi világunkba”.²⁶

Az előbbi kijelentések együttesen azt mondják, hogy a történelem a szabadság megvalósulásának az ész által irányított folyamata, melynek végső állomása a mi korunk (vagyis Hegel kora, illetve a mindenkori jelenkor). Érdekes ezt kissé részleteznünk. A történelem ésszerűsége a hegeli okfejtések szerint azt jelenti, hogy a történelem az ész műve, az ész pedig a történelem műve. Ezzel párhuzamosan azt is mondhatjuk, hogy a történelem a szabadság műve, a szabadság pedig a történelem műve.

A többi jelentés-tartalomtól most eltekintve mindkét dialektikus megfogalmazás egyfajta megoldást kínál arra az újra és újra felmerülő kérdésünkre, hogy ami az emberrel mint olyannal adva van, az hogyan lehet egyben történeti. A megoldás a „magában való” és a „magáért való”, illetve a potencialitás és az aktualitás terminusaiban kifejezve abban áll, hogy az ember mint szellem „magában valóan”, vagyis lényegénél fogva szabad, de hogy

²¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. p. 17.

²² I. m. p. 26.

²³ I. m. p. 37.

²⁴ I. m. p. 42-43.

²⁵ I. m. p. 43.

²⁶ I. m. p. 731.*

valóságosan, „magáért valósága” szerint is az legyen, tudatára kell ébrednie szabadságának („a szabadság érzése” vagy „a szabadság tudata” teszi szabaddá a szellemet).

Hegel bírálói nem győzték hangsúlyozni, hogy ez a hegeli idealizmus jellegzetes megnyilvánulása, s kevesen vannak, akik ma maradéktalanul elfogadnák. A kritikák így vagy úgy azt fogalmazzák meg, hogy a hegeli formula nem mond semmit az egyének, a csoportok, a társadalmi osztályok vagy a társadalmak tényleges szabadságáról, hiszen hiába vagyunk szabadságunk tudatában, és hiába vagyunk bensőleg szabadok, ha egyszer a kizsákmányolás és a politikai elnyomás súlya nehezedik ránk. Más szóval a formula azzal a paradox következménnyel jár, hogy akár a börtön rácsai mögött is szabadok lehetünk, ha szabadnak tudjuk (vagy csak hisszük) magunkat.

A kritikusoknak persze abban a tekintetben igazuk van, hogy a politikai, vagy a társadalmi és jogi értelemben vett szabadság külső institucionális feltételei felülmúlják a szubjektív tudatosságban rejlő belső feltételeket. Mégis hadd keljek, legalábbis részben, Hegel védelmére. Az előbbi ellenvetések ugyanis csak féligazságok. Hegel kritikusi is elfogadják, hogy az önreflexió és ezzel a tudat önmagáról való bizonyossága struktúrájában és tartalmában megváltoztatja a magában való tudatot és annak a külvilághoz való viszonyát. Nehéz belátni, hogy ez miért ne lenne kiterjeszthető a morális vagy pszichológiai értelemben vett szabadságra. De akár a politikai szabadság esetében is érvelhetünk úgy, hogy akikben megvan a szabadság tudata, szabadok annyiban, hogy jobban ellen tudnak állni a nyílt politikai elnyomás vagy a rejtett manipuláció különféle formáinak.

Más kérdés, hogy az átmenet a magában való szabadságból a magáért való szabadságba, vagyis a valódi és öntudatos szabadságba, visszafordíthatatlan-e. És más kérdés – Engels híres megfogalmazását használva –, hogy visszafordíthatatlan lesz-e majd az „ugrás a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába”.

Azt, hogy a történelem elkerülhetetlenül az ésszerűség és a szabadság megvalósulása felé halad, a felvilágosodás, majd pedig a XIX. századi liberalizmus klasszikus gondolkodói szinte egyöntetűen vallották. Magába a haladás fogalmába belefoglalták ezt a tartalmat. Kant erre nézve talált még egy empirikus útmutatást is. Hangsúlyozom, nem bizonyítékot, hanem – ahogyan ő mondta – egy „történeti előjelet”, melyből nagy bizonyossággal következtethetünk arra, hogy „az emberi nem már mindenkor a mind jobb irányba haladt előre, s arra visz útja továbbra is”.²⁷ Ezt a jelet abban a hatásban vélte felfedezni, melyet a francia forradalom a népek érzületében visszavonhatatlanul kiváltott. Hiszen (írta az események kortársaként) teljesen függetlenül attól, hogy a forradalom győz-e vagy elbukik, „ily jelenség nem merülhet feledésbe többé”.²⁸

A liberalizmus diadalmenete a XX. sz. fordulójáig egészében véve igazolni látszott a szabadság jegyében történő haladás tételét. A XX. század totalitarizmusai és saját jelenünk aggasztó fejleményei viszont ezt cáfolni látszanak. Ráadásul az évtizedek óta megszilárdult filozófiai és közfelfogás szerint lejárt a nagy történeti narratívák ideje, megbukott az egységes, valamilyen irányba haladó világtörténet hipotézise. Következésképpen a történelemben immanens ész és szabadság tétele végképpen a múlt történelemfilozófiájának naiv elképzelései közé sorolandó.

II.

Ennek ellenére időnként feltűnnek olyan jelentős gondolkodók, akik védelmükbe veszik ezt a tételt és annak politikai implikációit. Közéjük tartozott Croce, aki mint jeleztem, 150 évvel

²⁷ Immanuel Kant, „A fakultások vitája”. (Fordította Mesterházi Miklós). In: Immanuel Kant, *Történelemfilozófiai írások*. ICTUS, Szeged 1995-1997. p. 426.

²⁸ I. m. p. 425.

ezelőtt született, 1866. február 25-én. Ő, mint a huszadik század legnagyobb olasz filozófusa, mint a liberalizmus elméletének egyik vezető képviselője, s mint hazája politikai történetének aktív szereplője, továbbra is meg volt győződve arról, hogy a történelem a szabadság története.

Mind a gondolkodás, mind a gyakorlati élet szférájában sikra szállt emellett a történelemfelfogás mellett, ami egyúttal persze azt jelentette, hogy egyáltalán a szabadság eszméjének ébren tartását is küldetésének tartotta egy sötét korban. Mint mondta, „ránk, tudósokra és gondolkodókra tartozik, hogy megőrizzük és gazdagítsuk a szabadság pontos fogalmát, s megalkossuk filozófiai elméletét”.²⁹ A gyakorlati életben ennek emlékezetes módon 1925-ben az *Antifasiszta értelmiségiek kiáltványának*³⁰ megírásával és közzétételével tett eleget, mely a fasiszta értelmiségiek Giovanni Gentile által írt és szervezett kiáltványára volt válasz. A két világháború közti Itáliában ez volt az utolsó alkalom, hogy nagy nyilvánosság előtt valaki fel tudott lépni olyan szabadságjogok mellett, mint a sajtószabadság, s figyelmeztesse az értelmiséget kötelességére, hogy ne tűrje annak elnyomását.

Így tehát filozófiai munkássága és politikai szerepvállalása miatt joggal nevezik Crocét azóta is a szabadság filozófusának. Talán ennek köszönhető, hogy a XX. század első felében mindvégig ő volt Magyarországon az egyik legismertebb külföldi gondolkodó, akinek népszerűségével talán csak Bergson népszerűsége vetekedhetett; azé a Bergsoné, akitől a *Nouvelle Revue Hongroise* Halasy Nagy József által írt nekrológja 1941-ben úgy búcsúzott el, mint aki hasonlóképpen a szabadság filozófusa volt.

²⁹ Benedetto Croce, „Principio, ideale, teoria. A proposito della teoria filosofica della libertà. In: Benedetto Croce, *Il carattere della filosofia moderna*. Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce. Bibliopolis, Napoli MCMXCI. p. 106.

³⁰ Benedetto Croce, „Az antifasiszta értelmiségiek kiáltványa” (fordította Nagy József). In: *Magyar Filozófiai Szemle*.2004/4. http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=15610

Eltételezve most a fordításokra és a kritikai reakciókra vonatkozó filológiai adatoktól, hadd jegyezzem meg, hogy a magyar közönség Croce munkásságának két aspektusára reagált: nagy esztétikai műve mellett a szabadság eszméjét napirenden tartó történeti és politikai írásaira. Ez egészen bizonyosan jellemző a huszadik század első felének magyarországi Croce-recepciójára.

A politikai és ideológiai irracionális támadásai közepette sokan valóságos szellemi mentesítést láttak az ő józan tanításában, rendíthetetlen liberalizmusában, vagy ahogyan egyik fordítója mondta, „szabadság-apológiájában”. És persze abban is, ahogyan a *régi*, de egyben *örök* értékeket szembe szegezte mind a kommunizmussal, mind a fasizmussal.

A történelmet, irodalomtörténetet, irodalomkritikát, esztétikát és a filozófia minden ágát átfogó életművében előkelő helyen szerepelnek a történeti témáknak szentelt tanulmányok, köztük sok más mellett a nápolyi királyság, a XIX. századi Európa és az egyesített Itália történetéről szóló nagy művek.³¹ Ezek témájukat és módszerüket tekintve a szó szaktudományos értelmében is valódi történeti munkák, de kétségtelenül átszővi őket az a filozófiai meggyőződés, hogy a szerző által elbeszélte események hajtóereje a szabadság eszméje volt.

Croce természetesen filozófusként is foglalkozott a történelem és a történelmi megismerés alapkérdéseivel, bár a történelemtől alkotott filozófiai elméletét nem hívta „történelemfilozófiának”. Sőt tagadta, hogy egyáltalán lehetséges lenne a történelemfilozófia, legalábbis, az a fajta történelemfilozófia, melyet – az analitikus filozófusok terminológiáját használva – manapság „szubsztantívna” nevezünk. Ettől függetlenül – az esztétika, a logika, valamint a gazdaságot és erkölcsöt magában foglaló gyakorlati filozófia mellett szellemfilozófiai rendszerének egyik fő pillére a történelem. A történelemnek mint a

³¹ *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Bari, Laterza 1928; *Storia del Regno di Napoli*; Bari, Laterza 1925. *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. Bari, Laterza 1932.

szellemfilozófiai rendszer részének problematikáját „A történetírás elmélete és története” című, 1915-ben megjelent művében dolgozta ki,³² melyről 1915-ben Lukács György írt mélyenszántó recenziót.³³ Másik nagy filozófiai műve a történelemről „A történelem mint gondolat és tett” című 1938-as könyve.³⁴ Ez utóbbi már megjelenésének időpontja és politikai kontextusa miatt is nagyobb hangsúllyal tárgyalja a jelen előadás szempontjából különösen fontos témákat.

Az egész crocei életmű legjellegzetesebb és legfontosabb elemét a filozófia és a történelem azonosságáról alkotott tétel jelenti, mely a valóság ésszerű voltának és az ésszerű valóságos voltának hegeli elvéből vezethető le, s egyben a történeti interpretáció kulcsául szolgál. Croce egészében véve is a filozófia hegeli felfogását képviseli, mégpedig sokkal radikálisabb formában, mint maga Hegel vagy a historizmus követői közül bárki. A historizmusnak ezt a végső konzekvenciáig való vitelét azzal fejezi ki, hogy filozófiáját „abszolút historizmusként” jellemzi. A filozófia fogalma szerinte nem is lehet más, mint „abszolút historizmus”, ahogyan egy késői tanulmányának a címe is kifejezésre juttatja.³⁵ Ennek szellemében lehet mondani, hogy minden, ami létezik, történetileg létezik, vagyis az élet és a valóság történelem, és semmi más, csak történelem.

A filozófia és a történelem azonosságát Croce logikailag az egyedi és az ún. definíciós ítéletek azonosságával igyekszik igazolni, mondván, hogy a filozófia mint a tiszta fogalmak tudománya az egyedi tényekről szóló történeti ítéletek predikátumait és a történelemben reálisan létező és a történelmi egyedektől elválaszthatatlan kategóriákat vizsgálja. De támaszkodik arra a spekulatív megfontolásra is, hogy „a szellem maga történelem”: a szellem

³² Először németül jelent meg: Benedetto Croce, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Mohr, Tübingen 1915. Első olasz kiadás: *Teoria e storia della storiografia*. Laterza, Bari 1917.

³³ Lukács György, „Benedetto Croce: A történetírás elméletéről és történetéről”. In: Lukács György, *Ifjúkori művek*. Magvető, Budapest 1977. pp. 624-635.

³⁴ Benedetto Croce, *La storia come pensiero e azione*. Bari, Laterza 1938.

³⁵ Benedetto Croce, „Il concetto della filosofia come storicismo assoluto”. In: Benedetto Croce, *Il carattere della filosofia moderna*. pp. 9–28.

„minden ízében történelemalkotó és egyszersmind eredménye az egész korábbi történelemnek; a szellem magában hordja egész történetét, amely végül vele magával esik egybe”.³⁶

Könnyű belátni, hogy mindez szükségképpen maga után vonja a már sokszor idézett hitet abban, hogy a történelemben az ésszerűség és a szabadság elve uralkodik. Fölösleges ismételnünk, hogy ezt a történelmi tapasztalat legtöbbször szemében megcáfolta.

Persze felvetődik a kérdés, hogy milyen tapasztalatnak van a történelem egészét érintő kérdésben cáfoló ereje, vagyis milyen tapasztalat tekinthető egyáltalán relevánsnak. Croce tudta a legjobban, hogy azok a történelmi fejlemények, melyeknek szemtanúja volt, vagyis az irracionális térhódítása, a XIX. század vívmányaként született liberális rendszerek összeomlása és a totális uralmi rendszerek győzelme Európában és Ázsiában: mindez a haladás élő cáfolatának látszik, s úgy tűnik, éppen az ellenkezőjét bizonyítja mindannak, amit ő a történelemről gondolt. Vagyis annak az ellenkezőjét látszik bizonyítani, hogy a történelem „a jóról a jobbra való átmenet”,³⁷ vagy – ahogyan Kant mondta –, a mind jobb iránti előrehaladás lenne.

Am megfordítva: az a kérdés is felvetődik, hogy amennyiben korának valósága valóban megcáfolta a szabadság jelenlétét a világban, egyben annak is bizonyítékaul szolgál-e, hogy a szabadság immár el is hagyta a világot, s „eszménye már leáldozott a történelem horizontján”.³⁸ Így tehát e fordított perspektívában ugyanúgy felvetődik a kérdés, hogy egy adott kor eseményei mennyiben tekinthetők releváns bizonyítéknak a történelem általános koncepciója tekintetében.

³⁶ Benedetto Croce, „Történelem és krónika” (Fordította Rozsnyai Ervin). In: Benedetto Croce, *A szellem filozófiája. Válogatott írások* (Válogatta Kaposi Márton). Gondolat, Budapest 1987. p. 563-564.

³⁷ Benedetto Croce, *Teoria e storia della storiografia*. p. 73.

³⁸ Benedetto Croce, *A történelem fogalma* (Szerkesztette Alfredo Parente, fordította Fehér M. István). Magyar Filozófiai Szemle. Különlenyomat az 1985/3-4. számból. p. 578.

Minden esetre éppen a történeti tapasztalat és a történelem elmélete közötti feszültség készítette Crocét arra, hogy a húszas-harmincas évektől kezdve újragondolja, pontosabban csak újrafogalmazza történelemelméletét, politikai filozófiáját és liberalizmusát.

Arra a kérdésre, hogy a történeti valóság, saját korának zavaros és elkésérítő világa mit cáfol, és mit bizonyít, illetve cáfol-e vagy bizonyít-e egyáltalán valamit, Croce azt a választ adta, hogy „a filozófia nem azért van a világon, hogy fölébe kerekedjék a valóság”. Úgy tűnik, ez a gondolat, mely a magasröptű idealizmus szellemében fogant, rárimel Fichte mondására: ha a tények irrelevánsak, vagy ellenkeznek az elmélettel, akkor ez „annál rosszabb a tényeknek”. Természetesen egészen másról van szó: a filozófia – mondja Croce – azért van, hogy a megzavaradott képzeteket, melyekben a valóság alakot ölt, elűzze és „értelmezze a világot”.³⁹ A filozófiának magasabb nézőpontból, vagy kevésbé patetikusan szólva, általános fogalmakban, átfogó keretek közt kell szemlélnie a dolgokat.

Ebből a magasabb nézőpontból jelentheti ki a filozófus 1938-ban, hogy „a szabadság egyrészt a történelem menetének magyarázó elve, másrészt az emberiség morális eszménye”.⁴⁰ Kijelentése történetileg datált. Egy illiberális korszak kellős közepén hangzott el, amikor a hazájában uralkodó fasiszta rezsim és az ellentétes ideológiát képviselő bolsevik uralom egyaránt a szabadság híveiben látta fő ellenségét. Elgondolkodtató, hogy bizonyos visszatérő körülmények között éppen a liberalizmus kerül az összes többi politikai oldal támadásainak kereszttüzebe, ahgyan Croce is leszögezte: „a tekintélybálványozó felfogás a liberalizmusban látja a maga közvetlen ellenségét, amelyre csak a félelem és gyűlölet görcsei közt tud gondolni. El is követ ellene minden tőle telhetőt, szüntelenül röpítvén feléje

³⁹ Uo.

⁴⁰ I. m. p. 577.

mérgezett nyilait, felsorakoztatván ellene a legkülönbözőbb táborokból összeverődő elégedetlen elemeket, és kihasználván minden nehézséget, amelybe az ellenfél jutott”.⁴¹

Crocénak az a szerep jutott, hogy egy meghatározott történeti helyzetben filozófiai, történelmi és politikai műveivel szüntelenül és makacsul emlékeztessen a filozófia nagy igazságaira és a mellettük felhozott klasszikus érvekre, mint például arra, hogy „aki rabszolgává teszi a másik embert, felkelti egyúttal abban az öntudatot és felszítja szabadságvágyát”.⁴² Ebben az egyszerűnek tűnő megfogalmazásban könnyen felismerhető Hegel klasszikus érvelése az „Uralom és szolgaság” című fejezetből, mely az úr és a szolga viszonyának dialektikáját elemezve kimutatja, hogy miként az uralom megfordítottja annak, ami lenni akar, úgy a szolgaság is saját közvetlen valóságának ellentétévé lesz, úgyhogy „az önálló magáért-való tudat a szolgaság igazsága”.⁴³ Rokon ezzel Crocénak az a gondolatmenete, mely egyrészt az illiberális korok, másrészt a szabadság számára kedvező korszakok összehasonlításából indulva ahhoz a következtetéshez vezet, hogy „az alkotás mindig a szabadság műve”,⁴⁴ az illiberális korok pedig terméketlenek.

Croce persze nem állhatott meg a fentebbi gondolatoknak az ismételtetésénél. Számára a történelem fénypontját a XIX. századi európai forradalmak hulláma és a nyomukban győzelemre jutó polgári berendezkedés jelentette, mely magában a valóságban látszott igazolni a szabadság tudatában való történeti haladás általános eszméjét. Mégpedig nemcsak annyiban, hogy a gazdaságban és a politikában utat tört a liberalizmus és megszülettek az egyéni szabadság intézményes garanciái, hanem abban a tekintetben is, hogy a szabadság eszméje a vallás erejével hódította meg a szíveket. Megszületett az, amit Croce „a szabadság vallásának” nevezett, s aminek a léte a szabadság és a reakció hívei közötti harcot

⁴¹ Benedetto Croce, „A szabadság hitvallása”. In: Benedetto Croce, *A szabadság hitvallása* (Fordította Biró Pál és Kinszki Imre). Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1990. 50-51.

⁴² I. m. 578.

⁴³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *A szellem fenomenológiája* (Fordította Szemere Samu). Akadémiai Kiadó, Budapest 1973. p. 106.

⁴⁴ Benedetto, Croce *A történelem fogalma*. 579.

immár igazi vallásháborúvá alakította át. Mindezek után nem kerülhette meg, hogy megpróbálja megmagyarázni a szabadság vallását szülő világ összeomlását, mert hiszen nem érthette be azzal az általános igazsággal, hogy a történelemben nincsenek végleges stációk és visszavonhatatlan vívmányok, s nem is lehetségesek, mert – mint világosan leszögezte – „minden történeti esemény egyben bukás is”.⁴⁵

Az olyannyira szükséges magyarázatot a szabadság intézményeinek és tudatának hanyatlására az „*Európa története a tizenkilencedik században*” című művében dolgozta ki. A könyv, mely a harmincas években nem kerülhetett könyvtári forgalomba, s csak titokban terjedhetett, rendkívüli hatást gyakorolt az olasz értelmiségre. Az volt kiolvasható belőle, hogy a szabadság vallását ébren lehet, és ébren kell tartani, s hogy a liberalizmus halála csak tetszhalál, és a reakció győzelme csak ideiglenes.

Az európai és az olasz liberalizmus vereségére Croce elsősorban narratív magyarázatot kínált. Számba vette azokat a mozgalmakat és ideológiákat, melyek az első világháború előtti időkben megmérgezték az európai szellemet, s magának a nagy háborúnak az előkészítésében is döntő szerepet játszottak. A szabadság modern ellenségeit az irracionális, a miszticizmus, a nacionalizmus és a rasszizmus ösvényein elinduló különféle szélsőséges csoportokkal azonosította. Közös jellemzőjüknek az antihistoricista „aktivizmust” és „futurizmust” tekintette, mert felégették a múlt és a jövő közötti hidat, s az események menetére valamilyen elvont és általános sémát erőltettek rá. Ezekből eredeztette a háború utáni világban hatalomra törő fasizmust és kommunizmust. Ami a fasizmus ideológiai előzményeinek azonosítását és szindrómáinak leírását iteti, Croce műve sok tekintetben összevethető Lukács György művével, *Az ész trónfosztásával*, bár az olasz filozófus liberalizmusa és a magyar filozófus marxizmusa természetesen távol áll egymástól.

⁴⁵ Benedetto Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*. p. 151.

Sokan gondolhatják úgy, hogy a „szabadság vallása” inkább csak egy emocionális töltetű retorikus fogalom, és nincs sok megfogható racionális tartalma. Talán így van. De értenünk kell, mit akar vele Croce kifejezni. Történeti szempontból arra emlékeztet, hogy a liberalizmus hősei a vallásos meggyőződés erejével hittek a szabadság eszméjében. A mi számunkra nyilván Petőfi Sándor a legjobb példa erre. Elméleti síkon viszont azt akarja mondani, hogy a szabadság elmélete, vagy inkább a szabadság filozófiája, immár a történeti vallások helyébe lép. Miközben az immanencia talaján marad, átveszi a vallások világképkonstituáló és cselekvés-orientáló szerepét, és ebben az értelemben „az utolsó vallás, ami megmarad az embernek”.⁴⁶

A szabadság vallásának ez a fogalma szorosan összefügg azzal, ahogyan Croce megkülönbözteti a liberalizmus két formáját, jobban mondva, két szintjét vagy fokozatát: a *liberizmust* és a tényleges értelemben vett *liberalizmust*. Az előbbi nem más, mint a maga helyén jogos gazdasági liberalizmus túlhajtása, politikai és etikai normává emelése. Az utóbbi ezzel szemben *világnézet*, még pedig az erők és irányok sokféleségét elfogadó immanens világnézet, mely szembenáll a tekintélyelvű gondolkodást tápláló transzcendens hitekkel, és magába sűríti az egész újkori filozófiai fejlődés eredményeit. Míg a *liberizmus* egy meghatározott gazdasági forma, lényegében a szabadjára engedett piacgazdaság, és annak politikai képviselője, addig a *liberalizmus* nem kötődik feltétlenül a kapitalizmushoz, hanem együtt élhet többféle termelési rendszerrel.

A világnézetként és a „szabadság vallásaként” értett liberalizmus egyedüli értéként a szabadságot állítja az abszolút középpontba, más értékek, így az egyenlőség rovására is. Nyilvánvaló, hogy ez sokak számára erősen vitatható. Ám Croce a szabadság elvét mindenképpen a demokrácia és a szocializmus elvei fölé helyezi, azon általános nézetének

⁴⁶ Benedetto, Croce *A történelem fogalma*. p. 582.

megfelelően, hogy a modern kor e három nagy politikai, morális és társadalmi koncepciója összeegyeztethető és összeegyeztetendő egymással, de csakis a liberalizmus égisze alatt. Ami azt jelenti, hogy a legjobb demokrácia az, amelyik liberális, és a legjobb szocializmus az, amelyik liberális.

Természetesen ez nem az empirikus valóságba közvetlenül átültethető politikai formula, hanem általános világnézeti útmutatás, mely a valóságra való alkalmazása során helytől és időtől függően más és más hangsúlyok kitevését teszi lehetővé. Világnézeti állásfoglalásként Croce formulája a szabadság önmagában vett értékének és történeti fejlődésének azt a prioritását fejezi ki, melyet kétezer év gondolkodói, mint Szent Ágoston, Dante, Kant és Hegel, mindig is vallottak.