

TÖRTÉNELEM ÉS SZABADSÁG

A 150 éve született Benedetto Crocéra emlékezve¹

Kelemen János

az MTA rendes tagja, az ELTE professor emeritusa
jim218@t-online.hu

Az alábbiakban 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 öröködni fölötte. A második motívum az, hogy ebben az évben, 2016-ban emlékeznek meg Itáliában és természetesen az egész világon, Benedetto Croce születésének százötvenedik évfordulójáról,² aki a huszadik század nehéz éveiben valóban a szabadság eszméjét őrizte, s ezt tudatosan vállalt feladatként róta magára.

Ezért a szabadság fogalmával kapcsolatos néhány általános filozófiai és történeti megállapítást követően tanulmányom második részét Croce szabadságfilozófiájának szenteltem.

* A 2016. december 1-én az MTA II. Osztályán elhangzott székfoglaló előadás szövege. Az előadás konkrét körülményeire utaló egy-két kifejezés elhagyásával a szöveg megegyezik az elhangzottakkal.

² Benedetto Croce született 1866. február 25., elhunyt 1952. november 20.

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 (Croce, 1909, 191.).

Tegyünk 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” lényegnek két oldalát jelenti. Ezt Hegel igen pregnánsan fogalmazta meg, amikor kijelentette, hogy „a szellem szabadsága az ember legsajátabb természete” (Hegel, 1966, 43.). 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” (Arisztotelész, 1971, 60.

III. 4. 1112a.), 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.³*

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 magyarázatul szolgált, hogy miért van a rossz a világban. De az ókor és a középkor nagy gondolkodói tudták, jóval szélesebb kérdéssről 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” (Arisztotelész, 1936, 40. A. II. fejezet, 982b). Ez az arisztotelészi fogalom természetesen azt a társadalmat tükrözi, amelyben megfogalmazódott, vagyis a rabszolgaság intézményére épülő polisz-világot. 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 lehetőségfeltétele, de az emberi együttélés keretétől szülő politikai rendszerekkel szemben is szigorú követelményeket támaszt, mert jólétünk elengedhetetlen feltétele a minél szélesebb körű szabadság. Ahogyan a középkor-

³ „di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate”. *Paradiso*, V, 23-24 (Alighieri, 1987).

ban Dante mondta, „az emberi nem akkor él a legjobban, amidőn a leginkább szabad” (Dante, 1962b, 415.).

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 *Törvényekben* 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 (Platón, 2008, 119. III 696d). Arisztotelész pedig arról értekezik, hogy az egyes csoportok más-más értékeket tekintenek irányadónak, hiszen – ahogyan máig érvényes módon leszögezi – a szabadság csak „a demokrácia hívei” számára jelenti a követhető célt, míg „az oligarchia hívei” a gazdagságot preferálják, az arisztokráciáéi viszont az erényt (Arisztotelész, 1971, 124. V. 6. 131a).

A középkorban a szabad akaratról folytatott vita keretében, és sokszor e vitának alárendelten, eléggé felismerhetővé vált a szabadság fogalmának metafizikai, politikai, morális és pszichológiai értelmezések szerinti belső artikulálódása. Egyik fő bizonyosságul a *Summa theologica* azon cikkelei kínálkoznak, melyeket Aquinói Szent Tamás az emberi cselekvés elemzésének szentelt (Aquinas, 1952, II/I. ii. QQ 6–48). Itt azonban elég lesz Dante nagy költeményére hivatkoznom, mely a középkori világkép szintézisaként 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 áthalad-

va 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 szükségyszerűség problémájára: a lélek a szükségszerű jót akarja. Logikai szerkezetét tekintve majd ez a megoldás tér vissza „a szabadság a felismert szükségyszerűség” 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 tartozik, nem statikus adottságunk. A morális és politikai szabadságot ugyanis tapasztalatainknak köszönhetően egy történelmi 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* őretől, 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)⁴*

⁴ „Or ti piaccia gradir la sua venuta: / libertà va cercando, ch'è sì cara, / come sa chi per lei la vita rifiuta. [...]”. *Purgatorio*, I, 70–75 (Alighieri, 1987).

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 tény, hogy nem volt keresztény.

Dante az egyeduralomról írt traktátusában is „a szabadság szigorú őrzőjének” nevezi Catót, és a következőképpen ír róla: „hogy újra fellobbanthassa a világban a szabadság szeretetét, megmutatta mennyit ér a szabadság, mikor inkább önként akart az életből távozni, semmint hogy szabadság nélkül éljen” (Alighieri, 1962b, 433. II. v). Az érv, mely a római hős purgatóriumbéli helyét és funkcióját igazolja, abból a tételből ered tehát, hogy a szabadság mindenk fölé a legfőbb érték. Traktátusában a költő ezt így fogalmazza meg: „teljes szabadságunk princípiuma a legnagyobb adomány, amellyel Isten az emberi természetet felruházta” (Alighieri, 1962b, 416. I. xii).⁵ *Az egyeduralom* mérvadó kiadásai szerint e mondathoz hozzáfűzi még a következő megjegyzést: „sicut in Paradiso Comedie iam dixi” ([„ahogyan a *Komédia Paradicsom* részében mondtam”] Alighieri, 2009, 355.).

⁵ Érdemes itt még egyszer emlékeztetnünk az előbb idézett arisztotelési 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 Isten illeti meg ez az ajándék»” (Arisztotelész, 1936, 982b).

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

A legfőbb ajándék, amit teremtőknekünk adott, ami a leghasonlóbb saját magához, s amit leginkább becsül bennünk: a szabad akarat.⁶

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 színjátékban* Dante túlvilági útja a szó valamilyen tág értelmében *történelmi* jellegű, hiszen tapasztalatainak bővülésével az utazó olyan fejlődésen megy át, melynek során szabadsága kiteljesedik. A történetiségnek ez a még csak sejtészerű 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? (Hegel, 1977, 24.).

⁶ „Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, ed alla sua bontade / più conformato, e quel ch'è più apprezza / fu della volontà la libertate”. *Paradiso*, V, 22 (Alighieri, 1987).

Jogosz minderre úgy válaszolnunk, hogy a szabadság sokrétű fogalom, s csak a szabadságra való képességünk magva, az akarat szabadság 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 magamenetében” (Kant, 1974, 90.).

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

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 akarat szabadság *jelenségeit* foglalja magában, illetve beszéli el, s a nagy célt, az emberiség összes természeti képességeinek kifejlesztését a szabadság feltételein alapuló általánosan jogszerű polgári társadalom keretei között lehet majd elérni (Kant, 1974b, 67.). Tehát hosszú világtörténelmi folyamat eredményeként jutunk el idáig, s a szabadság is eredmény, nem pedig kiindulópont. Nagy vonalakban szemlélve „a szabadság története a magamenetében” előrehaladó mozgás, melyet meg sem lehet szakítani, hiszen – ahogyan Kant mondja – az embernek „a szabadság egyszer megízelt állapotából immár lehetetlen volna visszatérnie a szolgaságba” (Kant, 1974c, 94.).

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” (Kant, 1974b, 75.). A mondottak megkoronázásaként Kant megfogalmazza azt a radikális tételt, hogy a szabadság „folyamatosan növekszik” (Kant, 1974b, 75.).

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:

1. „A világtörténet az ész képe és tette” (Hegel, 1966, 17.).
2. „Az ész kormányozza és kormányozta a világot” (i. m. 26.).
3. „Csak a szabadság érzése teszi szabaddá a szellemet, noha ez valójában mindig szabad” (i. m. 37.).
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 [...]” (i. m. 42–43.).
5. „A világtörténet haladás a szabadság tudatában” (i. m. 43.).
6. A szabadságnak ezzel a formálisan abszolút elvével a történelem végső stádiumába érkezünk, a mi világunkba” (i. m. 73I.).

Az előbbi kijelentések együttesen azt mondják, hogy a történelem a szabadság megvaló-

sulásának az ész által irányított folyamata, melynek végső állomása a mi korunk (Hegel kora, illetve a mindenkori jelenkor). Érdemes 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 jelentéstartalomtól 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 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 hiszünk) magunkat.

A kritikusoknak persze abban a tekintetben igazuk van, hogy a politikai vagy a társa-

dalmi és jogi értelemben vett szabadság külső institutionális feltételei felülmúlják a szubjektív tudatosságban rejlő belső feltételeket. Mégis, hadd keljek, legalábbis részben, Hegel védelmére. Az előbbi ellenvetések ugyanis csak féligazságok. Hegel kritikusan 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 kiterjeszhető 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 iránt haladt előre, s arra visz útja továbbra is” (Kant, 1995–1997b, 426.). Ezt a jelet abban a hatásban vélte felfedezni, melyet a francia forrada-

lom a népek érületében visszavonhatatlanul kiváltott. Hiszen (írta az események kortársaként) teljesen függetlenül attól, hogy a forradalom győz-e vagy elbukik, „ily jelenség nem merülhet feledésbe többé” (Kant, 1995–1997b, 425).

A liberalizmus diadalmenete a XX. század 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 implikációt. Közéjük tartozott Croce, aki, mint jeleztem, 150 évvel 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 síkra 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”

(Croce, MCMXCIIb, 106.). A gyakorlati életben ennek emlékezetes módon 1925-ben az *Antifasiszta értelmiségiek kiáltványának* (Croce, 2004) 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 nekrológia 1941-ben úgy búcsúzott el, mint aki hasonlóképpen a szabadság filozófusa volt.

Eltekintve 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 történelmi 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 mentevárt 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 fasiszmussal.

A történelmet, irodalomtörténetet, irodalomkritikát, esztétikát és a filozófia minden ágát átfogó életművében előkelő helyen szerepelnek a történelmi témáknak szentelt tanulmányok, köztük sok más mellett a nápolyi királyság, a XIX. századi Európa és az egyesített Itália történetéről szóló nagy művek (Croce, 1925; Croce, 1928; Croce, 1932). Ezek témájukat és módszerüket tekintve a szó szak tudományos értelmében is valódi történelmi munkák, de kétségtelenül átszövi 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 történelemről 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 „szubsztantívum” 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 szellemfilozófiai rendszer részének problematikáját *A történetírás elmélete és története* című, 1915-ben megjelent művében dolgozta ki, mely először németül jelent meg, majd olaszul 1917-ben (Croce, 1915, Croce, 1917). Emlékezetes, hogy a könyvről még megjelenésének évében Lukács György írt mélyszántó recenziót (Lukács, 1977). Másik nagy filozófiai műve a történelemről *A történelem mint gondolat és tett* című 1938-as könyve (Croce, 1938). Ez utóbbi már megjelenésének időpontja és politikai kontextusa miatt is nagyobb hangsúllyal tárgyalja a jelen gondolat

menetünk 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 történelmi 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 (Croce, MCMXCIIc, 9.). 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 történelmi ítéletek predikátumait és a történelemben reálisan létező és a történelmi egyediként elválaszthatatlan kategóriákat vizsgálja. De támaszkodik arra a spekulatív megfontolásra is, hogy „a szellem maga történelem”: a szellem „minden ízében történelemalkotó és egyszersmind eredménye az egész korábbi történelemnek; a szellem magában hordja egész történetét, amely végül vele magával esik egybe” (Croce, 1987b, 563–564).

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

ismételgetnünk, hogy ezt a történelmi tapasztalat legtöbbünk 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” (Croce, 1917, 73.), 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 bizonyítékául szolgál-e, hogy a szabadság immár el is hagyta a világot, s „eszménye már leáldozott a történelem horizontján” (Croce, 1985, 578.). Így hát e fordított perspektívában ugyanúgy felvetődik a kérdés, hogy egy adott kor eseményei mennyiben tekinthetők releváns bizonyítéknak a történelem általános koncepciója tekintetében.

Mindenesetre éppen a történelmi 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 történelmi valóság, saját korának zavaros és elkéserítő világa mit cáfol és mit bizonyít, illetve cáfol-e vagy bizonyít-e egyáltalán valamit, Croce azt a vá-

laszt adta, hogy „a filozófia nem azért van a világon, hogy fölébe kerekedjék a valóság”. Úgy tűnik, ez a gondolat, mely a magasaróptú idealizmus szellemében fogant, rímelt 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 megzavarodott képzeteket, melyekben a valóság alakot ölt, elűzze és „értelmezze a világot” (Croce, 1985, 578.). 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” (Croce, 1938, 577.). 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 keresztüztüzebe, ahogyan Croce is leszögezte: „a tekintélybálványozó felfogás a liberalizmusban látja a maga közvetlen ellenségét, amelyre csak a félelem és gyűlölet görcei közt tud gondolni. El is követ ellene minden tőle telhetőt, szüntelenül röptívén feléje mérgezett nyilait, felsorakoztatván ellene a legkülönbözőbb táborokból összeverődő elégedetlen elemeket, és kihasználván minden nehézséget, amelybe az ellenfél jutott” (Croce, 1990, 50–51.).

Crocénak az a szerep jutott, hogy egy meghatározott történelmi 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” (Croce, 1990, 578.). 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 megfordította annak, ami lenni akar, úgy a szolgaság is saját közvetlen valóságának ellentétévé lesz, úgyhogy „az önálló magáért-való tudat a szolgaság igazsága”. Rokon ezzel Crocénak az a gondolatmenete, mely egyrészt az illiberális korok, másrészt a szabadság számára kedvező korszakok összehasonlításából kiindulva ahhoz a következtetéshez vezet, hogy „az alkotás mindig a szabadság műve” (Hegel, 1973, 106.), 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 történelmi haladás általános eszméjét. Mégpedig nemcsak annyiban, hogy a gazdaságban és a politikában urat 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 immár igazi vallásháborúvá alakította át. Mindezek után nem kerülhetette 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 világoosan leszögezte – „minden történelmi esemény egyben bukás is” (Croce, 1932, 151.).

Az olyannyira szükséges magyarázatot a szabadság intézményeinek és tudatának hanyatlására az *Európa története a tizenkilencedik században* c. 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 időkből megmérgezték az európai szellemet, s magának a nagy háborúnak az előkészítésében is döntő szerepet játszottak. A szabadság modern ellenségeit az irracionizmus, 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.

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. Történelmi 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 történelmi vallások helyébe lép. Miközben az immanencia talaján marad, átveszi a vallások világkép-konstituáló és cselekvésorientáló szerepét, és ebben az értelemben „az utolsó vallás, ami megmarad az embernek” (Croce, 1985, 582.).

A szabadság vallásának ez a fogalma szorosan összefügg azzal, ahogyan Croce megkülönbözteti a liberalizmus két formáját, jobban mondván, 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*, mégpedig az erők és irányok sokféleségét elfogadó immanens világnézet, mely szemben áll 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 képviselése, 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 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 valósgba közvetlenül átültethető politikai for-

mula, 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.

Kulcsszavak: Benedetto Croce, akaratszabadság, ész, szabadság, történelem, *liberizmus* és *liberalizmus*

IRODALOM

- Alighieri, Dante (1962a): *Dante Összes Művei*. (szerk. Kardos László). Budapest: Helikon
- Alighieri, Dante (1962b): *Az egyeduralom*. (ford. Sallay Géza) In: Alighieri, Dante: *Dante Összes Művei*. (szerk. Kardos László). Budapest: Helikon
- Alighieri Dante (2009): *Monarchia* (a cura di Prue Shaw). Società Dantesca Italiana, Edizione Nazionale. Firenze: Casa Editrice Le lettere
- Alighieri, Dante (1987): *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. (a cura di Tommaso di Salvo) Bologna: Zanichelli
- Alighieri, Dante (2016): *Isteni színjáték*. (ford. Nádasy Ádám) Budapest: Magvető
- Aquinas, Thomas (1952): *The Summa Theologica of Saint Thomas Aquinas*. (translated by the Fathers of the English Dominican Province) I–II. Chicago–London: William Benton Publisher
- Arisztotelész (1936): *Metafizika*. (ford. Halasy-Nagy József). Budapest: Pécsi Egyetemi Könyvkiadó és Nyomda
- Arisztotelész (1971): *Nikomakhoszi Etika*. (ford. Szabó Miklós). Budapest: Magyar Helikon
- Croce, Benedetto (1909): *Filosofia come scienza dello spirito III. Filosofia della pratica*. Bari: Laterza
- Croce, Benedetto (1915): *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*. Tübingen: Mohr
- Croce, Benedetto (1917): *Teoria e storia della storiografia*. Bari: Laterza
- Croce Benedetto (1925): *Storia del Regno di Napoli*. Bari: Laterza
- Croce, Benedetto (1928): *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*. Bari: Laterza

- Croce, Benedetto (1932): *Storia d'Europa nel secolo diciannovesimo*. Bari: Laterza
- Croce, Benedetto (1938): *La storia come pensiero e azione*. Bari: Laterza
- Croce, Benedetto (1985): *A történelem fogalma*. (szerk. Alfredo Parente, ford. Fehér M. István). In: *Magyar Filozófiai Szemle*. Különnyomat az 1985/3–4. számból
- Croce, Benedetto (1987a): *A szellem filozófiája. Válogatott írások*. (vál. Kaposi Márton). Budapest: Gondolat
- Croce, Benedetto (1987b) *Történelem és krónika* (ford. Rozsnyai Ervin). In: Croce, Benedetto: *A szellem filozófiája. Válogatott írások*. (vál. Kaposi Márton). Budapest: Gondolat
- Croce, Benedetto (1990a): *A szabadság hitvallása* (ford. Bíró Pál, Kinszki Imre). Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- Croce, Benedetto (1990b): *A szabadság hitvallása*. In: Croce, Benedetto (1990a): *A szabadság hitvallása* (ford. Bíró Pál, Kinszki Imre). Budapest: Kossuth Könyvkiadó
- Croce, Benedetto (MCMXCIa): *Il carattere della filosofia moderna*. Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce. Bibliopolis, Napoli
- Croce, Benedetto (MCMXCIIb): *Principio, ideale, teoria*. A proposito della teoria filosofica della libertà. In: Croce, Benedetto: *Il carattere della filosofia moderna*. Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce. Bibliopolis, Napoli
- Croce, Benedetto (MCMXCIIc): *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*. In: Croce, Benedetto: *Il carattere della filosofia moderna*. Edizione nazionale delle opere di Benedetto Croce. Bibliopolis, Napoli

- Croce, Benedetto (2004): *Az antifasiszta értelmiségiek kiáltványa* (ford. Nagy József). In: *Magyar Filozófiai Szemle*. 4. • http://www.matarka.hu/cikk_list.php?fusz=15610
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1966): *Előadások a világtörténet filozófiájáról* (ford. Szemere Samu). Budapest: Akadémiai Kiadó
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1973): *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu). Budapest: Akadémiai Kiadó
- Kant, Immanuel (1974a): *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások* (ford. Vidrányi Katalin). Budapest: Gondolat Kiadó
- Kant Immanuel (1974b): *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemzőgből*. In: Kant, Immanuel (1974a): *A vallás a pusztaság és hatá-*

- rain belül és más írások* (ford. Vidrányi Katalin). Budapest: Gondolat Kiadó
- Kant, Immanuel (1974c): *Az emberi történelem feltehető kezdete*. In: Kant, Immanuel (1974a): *A vallás a pusztaság és határain belül és más írások* (ford. Vidrányi Katalin). Budapest: Gondolat Kiadó
- Kant, Immanuel (1995–1997a): *Történelemfilozófiai írások* (ford. Mesterházi Miklós). ICTUS, Szeged
- Kant, Immanuel (1995–1997b): *A fakultások vitája*. In: Kant, Immanuel (1995–1997a): *Történelemfilozófiai írások* (ford. Mesterházi Miklós). ICTUS, Szeged
- Lukács György (1977): *Benedetto Croce: A történetírás elméletéről és történetéről*. In: Lukács György (1977): *Iffjúkori művek*. Budapest: Magvető
- Platón (2008): *Törvények* (ford. Kövendi Dénes, Bolyai Gábor). Budapest: Atlantisz

