

Huszadik századi olasz gondolkodók a szabadságról

A különböző nemzeti keretekben kialakult liberalizmusok történetét (ámbar az ún. tiszta liberalizmus képviselői ugyancsak vitatják ezt a szempontot) nem egy monográfia és antológia mutatja be, tárja fel. Századunk első évtizedeiben megszülettek az angol, német és olasz liberalizmus történetét elemző monográfiák. Ezekhez sorolhatjuk az újabbakat, a német, magyar és román, valamint a sajátos körülmények között „fejlődött” orosz liberalizmusról – már amennyire volt.¹

A szabadság filozófiáinak, valamint a liberalizmusnak az összefüggése évek óta fő kutatási témánk lévén, olaszországi tartózkodásaink idején célszerűnek látszott az olasz liberalizmus kutatása,² ott ugyanis a liberalizmust ma is valóságos nemzeti ügynek és mozgalomnak tekintik, aminek megvannak a maga, Risorgimentóig visszanyúló történeti okai is. Amikor mozgalomról beszélek, természetesen a jelenre is gondolok. Jó két évtizede ugyanis Olaszországban liberális forradalomról értekeznek – abban az értelemben, hogy csak ebbe az irányba szabad továbbvinni a szociális elméletet és gyakorlatot. Ennek az újabb keletű kibontakozásnak megvannak a maga orgánumai is, elsősorban a MicroMega című lap, mely a nagy nemzeti vitákat összpontosító tematikus számokat is kiad, valóban gyűjtője liberális gondolatnak. (A Liberal inkább a katolikus értelmiség lapja.) Ezt a liberális forradalmat két tényezővel magyarázhatjuk: az egyik a reformmarxizmus önfelszámolása (az Olaszországban egykor oly erős kommunista mozgalom gyakorlatilag elmélet nélkül maradt), a másik pedig az, hogy a Vatikánnak soha nem volt saját gazdasági doktrínája. De a kettő mellé harmadiknak lassan alighanem odailleszthetjük a föderalizmust, negyediknek pedig a szubszidiaritást. Mindezekért tehát az olasz liberalizmus nem „könyv”-liberalizmus, s ezért igen tanulságosan nyomon követhető az a folyamat, amelyben az olasz teoretikusok visszaillesztik önmagukat a nemzeti hagyományba, miközben újraértelmezik azt; ez az olasz liberalizmus különlegessége a kontinens egyéb szabadelvű paradigmáival szemben.

Jóllehet igen korán meghalt (csak 25 éves volt), Piero Gobetti ma már klasszikusnak számít, egyike lévén azon teoretikusoknak és politikusoknak (Giovanni Amendola, Carlo Rosselli, Luigi Einaudi, Gaetano Salvemini, Luigi Sturzo, Francesco Nitti és Saverio Merlino³ mellett), aki fel- és elismerte, hogy a húszas évek Olaszországában a szabadság kevésbé elméleti és „lényeg”-kérdés (utalás a nagy nemzeti klasszikus, Benedetto Croce felfogására), hanem sokkal inkább a cselekvés problémája, ilyen értelemben pedig nagyon is konkrét kihívás. *Matteotti*⁴ című munkájában a szabadság védelmének a stratégiájáról beszél, ezt egybekapcsolván a zsarnokság kialakulását meggátoló társadalmi cselekvés szükségességével.⁵

Giacomo Matteotti (1885–1924), a meggyilkolt politikus az olasz belpolitikai élet legendás személyisége volt, demokrácia és fasizmus vívóasztója. A militáns gondolkodó számára igen korán nyilvánvalóvá vált a munkásosztály *autonómiájának* a fontossága. A liberalizmusnak ez a kulcskifejezése egyben sajátosan olasz terminus, a munkásosztály függetlenségét, önerejét, cse-

¹ Csak jelzésként: Huoranszki Ferenc: *A német liberalizmus elméleti forrásai*. Magyar Tudomány. 1993. 3. sz. 334–353; *Magyar liberalizmus*. Bp. 1993. 5–560; Menyhart Lajos: *Az orosz politikai liberalizmus a századelőn*. ATLAS, 1993. 2. sz. 133–160; Apostol Stan–Mircea Iosa: *Liberalismul politic în România*. Buc. 1996. 7–394.

² Szóhasználati szempontból a szabadelvűség inkább az eszmeiség, a liberalizmus főleg a gyakorlat.

³ Közülük többen egy történelmi fotón, megbilincselve, a carabinieri-ekkel együtt kedélyesen mosolyognak.

⁴ Piero Gobetti: *Matteotti: Una storia di liberta. = La Rivoluzione liberale*. Torino 1983. 177.

⁵ A Croce-kritika értelmében és egy tömegmozgalom szocialista felhangjaival.

lekvőképességét egyaránt jelenti – és nem csupán tudatosságát a lukácsi osztályöntudat értelmében: még a hetvenes évek nagy osztályküzdelmében is felbukkan (ha ugyan azok voltak) az *autonomia operaia* kulcskifejezés. Másrészt a közvetlen cselekvés, az akcionizmus is sajátosan olasz idea, de a faszizmushoz igen közel álló Giovanni Gentile kulcskategóriája is.⁶ Az autonómiát két úton lehet megvalósítani, egyrészt a baloldal erős és harcos pártja révén, másrészt az informális csoportok, körletek és kommunák segítségével.

Matteotti ellenezte Olaszország belépését az első világháborúba. 1919-től volt képviselő, a gazdasági és költségvetési kérdések nemzeti szempontból is egyik legjobb szakértőjeként dolgozott. 1921-ben újraválasztották képviselőnek, ekkor már nyíltan antifasiszta volt. 1922-ben az ún. maximalisták és reformisták közötti szakítás eredményeként az Egyesült Szocialista Párt főtitkára lett, Filippo Turati munkatársa. 1924 májusában mondta el a parlamentben utolsó beszédét a fasiszta erőszak és törvénytelenések ellen. A beszéd a polgári becsület és tisztesség ritka dokumentuma. Június 10-én fasiszta bérgyilkosok ölték meg, de a politikai sajtó állami gyilkosságnak tartotta a dolgot. Carlo Rosselli⁷ megemlékezéseiben kitér arra, hogy Mussolini személyesen is gyűlölte Matteottit, legnagyobb politikai ellenfelének tartotta, a gyilkosság után pedig – csodálta.⁸

Gobetti *Matteotti*-ja saját szellemi portré is. Tanulmányában a szabadságot pozitív program-szerű kibontakozásnak tekintette, kidolgozván a tanulmányozásnak és az ez irányú cselekvésnek a módszertanát. A „harc” középpontjába természetesen a munkásosztályt állította, s ezt az osztályt tartotta az antifaszizmus hivatott hordozójának is.⁹ Mussolini-portréjában Gobetti hangsúlyozta, hogy az adott történelmi pillanatban az osztályok közötti kiegyezés, a társadalmi béke álcázott, ámde jellegzetesen fasiszta megoldás, a társadalom lustaságának a kifejezője. Ha az osztály a saját „lényegéről” lemond, akkor a végső soron anarchista lényegű mussolinizmust juttatja hatalomra, a *semmi*.

Nem merülhetünk el itt Gobetti liberálszocializmusának mélyebb elemzésében, amely nyilván az olasz szocializmus sokkal kevésbé elméleti és sokkal inkább gyakorlati jellegének a szemlélését is megkövetelné, azonban azt meg kell jegyeznünk, hogy ez a szocializmus (és ez meghatározó jegye, melynek megértése nélkül tévúton jár, aki a kontinens egyéb szocializmusaival, különösen a marxista–leninista alapozásával hasonlítja össze) erőteljesen örzi népi-garibaldiánus-antiklerikális eredetét. Ez mindig megkülönböztette a doktriner szocializmustól, amelyik – végső soron – mindig pártban gondolkozott, míg az olasz a mozgalomban.

Az antiklerikalizmusnak sajátos értelme van a szabadságfilozófiák szempontjából: ez alapján véve az eredendő alávetettséggel és engedelmességgel függ össze, ami a maga során a pápai csalhatatlanság dogmájának érdekes következménye, egy igazság- és másodlagos értelemben szabadságprobléma. Ha ugyanis egyfelől létezik az igazság maximuma – mivelhogy a pápa tévedhetetlen –, akkor másfelől az alávetettek nem rendelkeznek – és elvileg sem rendelkezhetnek – az igazság minimumával sem. Következésképpen az egyik oldalon összpontosul a szabad cselekvés maximuma, a másik oldalon pedig annak a teljes hiánya.

A Szentírás vonatkozó helyére utal Lorenzo Milani egy sokat idézett pamfletjében: Amikor Péter Antiochiába jött, Pál „szemtől szembe ellene állott”, mert előbbi és hívei „nem egyenesen járnak az evangélium igazságához képest” (Pál levele a Galátabeliekhez 2.11–14). Milani idé-

⁶ A viták korántsem lezártak. *Geniile. La filosofici al potere* című könyvében Sergio Romano Gentilét, a gondolkodót liberálisnak tekinti.

⁷ Carlo Rosselli: *Scritti dell'esilio*. Torino 1980. 265–268.

⁸ A gyilkosság 70. évfordulójának szentelt például a *Tempo Presente* is egy kiváló összeállítást. (1994. jún. 3–21.)

⁹ Tiszta idealizmusában beszélt Gobetti a munkásosztály lényegéről is.

zett műve tulajdonképpen dokumentum maradt, mert csak 1968-ban jelenhetett meg! Benne azonban igen nevezetes argumentumokat sorol fel, s ezek a Szentírás szabadságfelfogásának is ellentmondanak.¹⁰ A csálhatatlanság dogmája azért mond ellent a szabadságnak (nyilván a kritika lehetőségét is eleve kizárva) – s ez egy ontológiai érv –, mert az Egyház szolgálja, a Szentatyát is beleértve, ugyanabból a szubsztanciából vannak, mint a hívők és a nem hívők. Végeredményben tehát a tévedhetetlenség a preambulum fidei kánonát sérti.¹¹

Az európai liberalizmus kutatásában is nélkülözhetetlen alapmű a *Storia del liberalismo europeo*, szerzője Guido de Ruggiero, a munka 1925-ben jelent meg. De Ruggiero mindenképp a szabadságeszme és a feudalizmus összefüggését hangsúlyozta, idézván Madame de Staël méltán elhíresült mondását: „Franciaországban a szabadság régebbi, a zsarnokság újabb keletű.” Itt az a kiemelendő, hogy a tiszta feudalizmusban az egyes társadalmi osztályokon és rétegeken belül egyenlőség van, a jogok és kötelezettségek egyenlősége paritáshoz vezet, áttekinthető, szimmetrikus viszonyokhoz. A privilégiumok kiterjesztése egy adott csoporton belül – mai kifejezéseinkkel – a szabadságfokok megemelését jelenti. A szabadság forrása a magántulajdon és a polgári jog, a középkori felfogás ilyen értelemben nem ismeri a politikai és a társadalmi szabadság közötti megkülönböztetést.

A legfontosabb az, hogy De Ruggiero nem vezette vissza a szabadságot egy feltételrendszerre a „ha-akkor” logikájának megfelelően, hanem filozófiai értelemben vette, ugyanakkor eszmei tartalmát is hangsúlyozta, kiemelve, hogy a szabadság egy érzésben ölt testet. Ha a szabadság nem létezhet hagyomány, tulajdon, szerződés, azaz empirikus adottságok nélkül, akkor túl is kell lépnie ezen, és bizonyos belső adottságokban kell testet öltenie: „A szabadság öntudat, végtelen belső szellemi érték: ebből a közvetlen felismerésből származik a másik elismerése. Csak az tud elismerni más embereket szabadoknak, aki önmaga rendelkezik a szabadság tudatával.”¹² Innen a szabadság potencialitása, ez a metafizikai adottság; ennek következtében a szabadság eme szubjektív magvában egy olyan diffúziós és szervező erő van, amely áthatja és lelkesíti a társadalom és a politika különböző összetevőit, végül is visszatér önmagába, azzal gazdagabban, hogy az egész világot felszabadította. Innen a szabadság immanens kiterjedése, a liberális evolúció immanenciájának eszméje, ami a szabadságeszme transzcendentalizmusából származik (De Ruggiero persze követi a kanti megoldás formáját). Ennek a viszonyoknak módszertani értéke van, amennyiben megvilágítja a szabadság eszméje és a liberalizmus közötti kapcsolat természetét. A szabadság transzcendentalizmusa a kanti felfogás szerint értelmetlennek tartja a „megvalósíthatóság” kérdését, a liberalizmus szerint viszont a szabadság „kell”, tehát meg kell „teremteni”.

A szabadság szellemi forrásai között De Ruggiero megemlíti a vallásos szabadságot, elsősorban a kálvinizmust, amely önmagában antinomikus eszmére épül (a predestináció abszolút doktrínájának és a szabad cselekvés hirdetésének ellentmondására). A vallási közösségen belül hangsúlyozott egyenlőség érvényesül, és egy végeredményben teokratikus állam álma, egy ugyancsak erős evilági állami organizmus megalapításához vezet, amelynek individuumait igen erős kohézió tartja egybe. De a szabad cselekvésnek – hangsúlyozza De Ruggiero – fontos belső összetevői is vannak: a meditációban, tudatának magányában az individuum az önmagához való hűség és az önmaga iránti felelősség bizalmas értelméhez jut el; a belső autoritás és az ideális világ párhuzamosan épül.

¹⁰ Az olasz állam tisztán laikus jellege késői fejlemény. 1963-ban még perbe fogták Pier Paolo Pasolinit *Rogopag* című filmje egy szentséget sértő jelenetért. Csak 1967-ben mentették fel.

¹¹ Az idézett Lorenzo Milani-kiadás: *Un muro di foglio e di incenso*. Viterbo 1994.

¹² Guido de Ruggiero: *Storia del liberalismo europeo*. Bari 1925. 14.

A gondolat szabadsága, ez a fenséges tautológia – mert milyen lehet a gondolat, ha nem szabad – maga is a saját ént vagy az én sajátosságát hangsúlyozza mint egy olyan gondolat tulajdonát, amely az én tevékenységének az eredménye, és amelyből saját választások és döntések származnak. Ezt a gondolatot a felvilágosodás terjeszti el, „globalizálja”; ezt tükrözi a fölvilágosítók egykori megnevezése is, lévén ők *Monsieur Tout-Monde*.

De Ruggiero is kiemeli a természetjog szerepét az individuum eszméjének a kialakításában, mely individuum – elidegeníthetetlen jogaival – megelőzi a társadalmi viszonyokat, valamint az államot, nyilván ez egy ún. módszertani individuum. Az individuum–állam merev dualizmusát megkerülő De Ruggiero a két terminus közé a harmadikat, a társadalmat helyezi.

Korunk legjelentősebb olasz filozófusa, Norberto Bobbio átveszi De Ruggiero elképzelését, amely szerint szoros belső kapcsolat van a szabadságesszme, a liberalizmus, valamint a természetjog (jusnaturalizmus) között. Ő a természetjog és a szabad individuum közé egyfajta egyenlőségjelet tesz: „A liberális doktrína – írja – politikai síkon fejt ki az érett természetjogi felfogást, a maga során ez ugyanis arra az állításra épül, hogy létezik egy, az államot megelőző és felsőbbrendű természeti törvény, és ez az egyes individuumokhoz elidegeníthetetlen és elő nem írható szubjektív jogokat rendel, s mindezek megelőzik a társadalmat és magát az államot is. Következésképpen az állam, amely az individuumok akaratából létezik, nem sértheti eme alapvető és őt határoló jogokat (s amennyiben megsérti, zsarnoki állam lesz), ellenkezőleg, biztosítania kell ezen jogok kifejezett megjelenését, amely így tulajdonképpen egy negatív funkció, »gyám«-szerep.”¹³

De Ruggiero azon elméletírók egyike, akik a gazdasági szabadságnak az individuum emancipációja szempontjából megkülönböztetett fontosságát hangsúlyozzák. A Quesnaynek tulajdonított híres elv, a *laissez-faire*, azt sugalmazza, hogy hagyni kell az individuumot, hadd kövesse a maga gazdasági érdekeit (a megfelelő gazdasági szabályozókat, törvénykezést megteremtve), egyenértékű a vallásszabadság elvével. A fizokratizmus az egyén gazdasági szükségleteit egy alapjában véve mezőgazdasági Franciaországban dolgozta ki (ennek legszebb metaforája szerintem az, hogy a polgári állam nagy teoretikusa, Montesquieu például borkereskedő is volt). A gazdasági ésszerűségnek megfelelően fokozatosan engedélyezték a szabad árucseréforogalmat (ami a belső vámhatárok lebontásánál több). Az ipari forradalom eredményeként aztán létrejött az ipari burzsoázia, amely a liberalizmus legfőbb szószólójává vált, természetesen annak *abszolút individualizmusát* erősítve fel. Eszerint a társadalomfejlődés fő ereje a személyes gazdasági érdek. Ez határozza tehát meg a szabadság új, modern értelmezését. A modernitásban az egyéni és a csoportszabadságok immár nem válnak el, hanem egységes rendszerbe kapcsolódnak össze, a polgár jogainak rendszerét alkotják, amelynek ily módon közös gyökerei vannak, egy immanens egyenlőség hordozói. A liberalizmus modern elmélete egybefonódott a minimális állam elméletével, melynek első kidolgozója Wilhelm von Humboldt volt. Ezen elmélet szerint a polgár jogai önmagukban jelentik azt a határt, amelyen túl az állam nem avatkozhat be a gazdaságba, a társadalmi életbe s az emberi tudatba. Az állam fő funkciója *biztosítani* ezeket a jogokat.

Az államnak mint fő-fő kezesnek eme funkcióját De Ruggiero szerint – és természetesen Montesquieu után – elsősorban Blackstone fejt ki *Commentaries on the Laws of England* című munkájában, amely De Ruggiero szerint a liberalizmus Evangéliumának tekinthető. Az olasz filozófus fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az egymástól elválasztott hatalmak elképzelése tehát az angolszász gondolkodásban is megjelent, a király, a lordok, a községek, a monarchia vegyes

¹³ Norberto Bobbio: *Liberalismo*. = *Dizionario di filosofia*. Milano 1957. 617.

kormányzata, az arisztokrácia és a demokrácia a polgári jogok mindmegannyi bástyája. Ez a rendszer azonban az ésszerűség rendje is, a maga során hozzájárul az intézmények tökéletesítéséhez.

Mindezek után De Ruggiero művének törzsrészében az angol, francia, német és olasz liberalizmus történeti elemzésével foglalkozik.

A munka második részében – immár a nemzeti liberalizmusok elemzésének alapján – visszatér a szabadság és liberalizmus elméleti és rendszeres analizésére. Az egyéni és a többségi szabadság elválasztását módszertani fontosságúnak tekinti. Az első alternatívát *Az ember és polgár jogainak nyilatkozatán* alapuló francia társadalomfejlődési modell testesíti meg, a másodikat az angolszász, ún. Westminster-modell (utóbbiról magyar nyelvterületen Orosz István írt egy kiváló könyvet). A nagy Nyilatkozat eszerint elvont jogokat jelent ki, amelyek az embert hasonló és meg nem különböztetett, tehát igen könnyen uralható atomokra vezetnek vissza, akkor a többes jogok modellje a történelem által szerves fejlődés során létrehozott jogokat szentesít. Az egyes szabadsága tehát formális eszme, amely a konceptusnak egy lényeges tulajdonságát hangsúlyozza, nevezetesen, hogy az nem válhat privilégiummá és monopóliummá. Kiemeli, hogy a szabadság az emberi személyiség alapján mindig megújul, és semmi köze az öröklött, a passzív szabadsághoz. A kontinensen azonban a liberálisok az egyéni szabadság nevében szétzúzták a szabadságokat, amelyek így visszaállíthatatlanná váltak.

A negatív, illetve a pozitív szabadság klasszikus problematikájához érve a szerző úgy véli, a szabadság egyik abszolút fontosságú összetevője, hogy az ember nem szabadnak születik (ahogy azt Rousseau vélte), hanem szabad lesz, azzá válik, ez történeti szempontból éppúgy igaz – még Hegel egyébként ellentmondásos álláspontja szerint is –, mint az egyes síkján. Minthogy az olasz szerző a szabadságot mindig összekapcsolja a személy szellemi képességeivel, ez alkalommal is úgy véli, hogy a szabadságnak előtérbe kell helyeznie az önbizalmat, amely a rendelkező cselekvésben és tevékenységben nyilvánul meg.

Ugyanakkor a szabadság a Jó választását is jelenti a Rossszal való örökös harcban, s azok a konfliktusok, amelyeken az ember átmegy, a megújulás örökös forrásai. Hangsúlyozza, hogy a jelenkor világában, mint ahogy egyetlen ember személyes életében is, a szabadság különböző fokozataival, „stádiumaival” találkozunk, ami mindannyiszor eme stádiumok kiegyenlítésére, közös nevezőre hozására figyelmeztet, azoknak a törvényszerűségeknek a figyelembe vételére és kutatására, amelyek ezt lehetővé teszik.

A tulajdonképpeni liberális problematikára rátérve De Ruggiero hangsúlyozza, hogy ez egyrészt szabadságtény, melynek kiindulópontja az antik princípium: *homo hominis res sacra* (ez az emberi azonosság mély érzésének az alapja), másrészt a liberalizmus módszer, a szellemi fejlődés újrateremtésének képessége, beleértve a célszerűségi mozzanatok és az eredmény értékelését. Ez az értékelési mozzanat a liberalizmushoz belsőleg hozzátartozó moralista tendencia, az átlépés kényszere azonban a szabadság mozgásának még mindig csak egy alacsonyabb szintje. A liberalizmus voltaképpeni lényegét inkább a mozgás, a pártok rendszere, az intézmények, az állam felől érthetjük meg. De Ruggiero azonban nem tér ki liberalizmus és demokrácia, liberalizmus és szocializmus összefüggésének elemzése elől sem.

Ezek után feltételezhetjük, hogy De Ruggiero sem tartozott azok közé, akiket a fasiszta olasz állam különösképpen kedvelt volna. Szerencséjére – mint ahogy a korszak más vezető értelmiségijeinek szerencséjére is –, Giovanni Gentile mint közoktatásügyi miniszter őt is mentette. Így átmenekülvén a koron, lehetővé vált, hogy 1944–45 között előadássorozatot tarthasson a szabadságról.¹⁴ (Színhely: római egyetem, mesterképző tanszék.) Különös fordulata a negyvenes évek-

¹⁴ Guido De Ruggiero: *Corso di Lezioni su la Libertà*. Roma (é.n.).

nek, hogy például Martin Heidegger is hasonló tematikával vezetett előadássorozatot Schelling szabadságelméletéről a német idealizmus rendszerében.

Előadásaiiban De Ruggiero visszatér a *Storia del liberalismo europeo* fő témáira, persze más összefüggésformákban. Az első fejezet a morális szabadsággal foglalkozik, itt már megjelenik a teológiai, pszichológiai, gazdasági determinizmus hagyományos kérdésköre is. megmarad azonban az olasz gondolkodó eszmerendszerének fő jellemzője, mely szerint a szabadság elsősorban tudat, a saját erők ellenőrzésének a képessége. A szabadság végeredményben az autonómiában fejeződik ki, ami azonban elválaszthatatlan a személyiség *önkorlátozásától*. (A limitációs elv tehát nemcsak az állam vonatkozásában működik, hanem a *persona* szintjén is. A liberalizmusnak eme alapelve tehát mintegy kétirányú.)

A könyv második részében a determinizmus néhány történetileg kialakult, jellegzetes eszmerendszerét vizsgálja: a predestinációról, valamint a történelmi materializmusról van szó. Az előadássorozat harmadik részében visszanyúl az egyes és többes szabadságok problémarendszeréhez, különösképpen az utóbbi egyes elemeivel foglalkozik: hogyan működik a vallás- és gondolatszabadság, a sajtószabadság, mi a gazdasági, valamint a jogi szabadság.

A kurzus ily módon elmélyíti és kiegészíti az európai liberalizmus történetéről írott monográfia egyes részeit, propedeutikai mű. Ha a tanítómestertől, Benedetto Crocétól származik a „szabadság hite” halhatatlan kifejezése, kétségkívül De Ruggierónak köszönhetjük a *saját szabadság tudata* ellentmondásmentes hangsúlyozását, annak kiemelését, hogy ez cselekvéshez és érzelmekhez kötődik, és a morális értékrend irányítja. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy De Ruggiero fenomenológiai szempontokat is alkalmaz a kérdés tárgyalásában. Mindenképpen, a 20. századi szabadságfilozófiák egyik középponti fontosságú művét alkotta meg, amelyet a mai monográfus sem nélkülözhet.

A liberálszocializmus par excellence teoretikusa Carlo Rosselli volt. Mielőtt elképzeléseit ismertetném, kénytelen vagyok egy kitérőt tenni a liberálszocializmus konnotációinak jelzésére, hiszen nagyon fontos árnyalatokról van szó. Ezúttal is Norberto Bobbiohoz érdemes fordulnunk: egyik interjújában régi kérdezője, Sergio Benvenuto a következőképpen exponálja a problémát: „A liberálszocialisták mindig több államot, több államosítást akartak. Az eszmék szabad áramlásának és cseréjének szempontjából azonban abszolút államellenesek, mindig a teljes gondolatszabadság alapján állanak.” Norberto Bobbio válasza: Évekkel ezelőtt hosszas polémiába bonyolódtam Togliattival. A személy szabadságjogainak védelmében eléggé polemikus voltam vele. Szerintem Marx jól megtanított arra, hogy az elnyomottak oldalára álljunk, és számomra ez a baloldaliság lényege, »a gyengék oldalán állani«, ez. Ugyanakkor Togliattival és a kommunistákkal szemben a polgári szabadságjogokat védtem, az individuum mindenféle szabadságjogát. Elítéltem Magyarország 1956-os szovjet lerohanását. A kommunista értelmiségiekkel a sajtó-, vélemény- és gyülekezési szabadság jogának védelmében polemizáltam. De mindig kételkedtem abban, hogy ugyanezt az individuális szabadságot ugyanilyen módon és ugyanilyen széles terjedelemben ki kell terjeszteni a gazdasági tevékenységre is. Mint minden baloldali embernek, a piacra nekem is negatív a reakcióm. A gazdaság terén én a szabadságot nem védem annyira.”¹⁵

Alapművét (*Socialismo liberale*) Carlo Rosselli 1920–1928 között írta, de az csak 1930-ban jelent meg francia nyelven Stefan Priacel kiadásában (Librairie Valois, Paris). Rosselli nem fogadta el a marxi elképzelést, Marxot a könyvtárak „haragos egerének” nevezte, a teóriáról

¹⁵ Sergio Benvenuto: *Destra e Sinistra. Conversazione con Norberto Bobbio*. Tempo Presente. 1994. okt. sz. 37.

meg azt írta, hogy az dogmatikus építmény, amely nem szenvedheti a kritika bacilusát.¹⁶ Szerinte a marxizmus történelemkoncepciójának, a történelmi materializmusnak az a logikai gyengéje, hogy *túldemonstrálja* igazságát, s ennek következtében az emberek bizonyos termelési rendszerekben mozgatott bábok lesznek. „Mindannyian világosan kell hogy lássuk a Szovjetunióról – a bürokrácia elefantiázisát, a mindent elöntő államot, minden egyéni szabadság és autonómia elpusztítását, hogy csakis a vezetőket stimulálják, a végrehajtók hátrányára. Hogy a boldogságról ne is beszéljünk.”¹⁷ (Más szempontból, de pontosan ugyanaz volt a véleménye Trockijnak is *Az elárult forradalom* című munkájában.)

Rosselli liberalizmus-definíciója meglepően egybeesik Fr. A. Hayek híres megfogalmazásával, legalábbis azzal, amelyet a *Miért nem vagyok konzervatív?* című tanulmányában ad. Tehát – legegyszerűbb megfogalmazásában – a liberalizmus mint politikai elmélet az emberi szellem szabadságából indul ki, a szabadságot a legmagasabb rendű célnak és eszköznek tartja, az emberi együttélés abszolút szabályozójának. (A szellemből kiindulni a 20. század filozófiai tradíciójában csak annak a szemérmes takarása, hogy a kanti szabadságfelfogás talaján állunk továbbra is.) A szabadság csak egy jelentős megszorítással lehet cél, amennyiben egy olyan társadalmat hoz létre (és itt a társulás van a hangsúly), *amely minden ember számára biztosítja személyiségének teljes kibontakozását*. Eszközszerűségében világos kell hogy legyen: a szabadság nem „terjeszthető” és nem kötelezőjellegű, az egymást követő generációk kemény munkájának eredményeként lehet csak a birtokába jutni. Ez a liberalizmus a szabadságot nem valamilyen természet adta dolognak fogja fel, hanem mint fejlődést, kibontakozást. Nem születünk szabadnak, hanem szabadok leszünk. Szabadságunkat autonóm tudatunk figyelmes és tevékeny működtetése révén tudjuk fenntartani, folyamatosan kell azt gyakorolnunk is. „Az igazság hite felér azzal a nyilatkozattal, amely szerint bizunk az emberben, végtelen tökéletesíthetőségében, önmeghatározási lehetőségében – ennek az igazsága a veleszületettség. A szabadelvű per definitionem nem lehet szkeptikus. Hite van, visszaver minden dogmatikus megnyilatkozást – mindezeket még akkor is, ha magának és az életnek tragikus értelmet tulajdonít. Mindezeket absztrakt értelemben.”¹⁸

Rosselli is szemlézi a liberalizmus történeti evolúciójának legfontosabb szakaszait, ezek után pedig kijelenti, hogy a szocializmus a liberalizmus jog szerinti örököse, mert:

A szocializmus nem egyéb, mint a szabadság elvének a végső következményekig való vitele, ugyanis a cselekvő liberalizmus a munkásosztály tevékenysége, az a szabadság, amelynek alanyai a szegények és elnyomottak. A szocialista elméletnek megfelelően a lelkiismereti szabadság és a politikai szabadságjogok elismerése (mindenki számára egyenlően) a politikai elmélet lényeges mozzanata, de csak relatív értéke van azok számára, akik az anyagi és morális nyomor miatt, immanens feltételezettségben egyszerűen nem tudják a jelentőségét felfogni és értékelni. A szabadság, amennyiben nem párosul egy minimális gazdasági autonómiával, ha nem emancipálja alapvető szükségleteitől, nem létezik az egyén számára, tiszta fantazmagória.

Az alapvető szükségleteinek alávett egyén szubjektivitásának rabszolgája, és az élet is csak hívságosság: az anyagi szükségletek tulajdona. A szubjektum jogilag szabad, *tényleg* szolgál, s a sors iróniája folytán főleg a szolgaság fejlődik. Egy közép-szabadság biztosítása érdekében vissza kellene térni bizonyos alapelvekhez: a méltóság és felelősség *in extenso* társadalmi újraértékeléséhez.

¹⁶ Carlo Rosselli: *Socialismo liberale e altri scritti*. Torino 1973. 371.

¹⁷ *I. m.* 24.

¹⁸ Friedrich A. Hayek: *The Constitution of Liberty*. London 1960. 166.

Így hát, jóllehet a liberalizmust és szocializmust a történelem folyamán egymással ellentétben állóknak minősítették, mégis bensőséges összefüggésben vannak. A liberális eszme történelmi értelemben túllép a burzsoázián. A dolgok idáig egyszerűnek tűnnek. Ámde – mondja Rosselli – a szocializmus számára a veszély pontosan abban áll, hogy megfélelmezik erről az örökségről. Egy részletekbe menően meghatározott társadalmi állam lebeg a szemei előtt, s a szocialisták elfelejtik, hogy a politikai harcot liberális és demokratikus elvek és eszmék kell hogy irányítsák. A liberális módszer kulcsát önkormányzatnak hívják, ez a módszer azt kívánja, hogy a népek és osztályok, miként az egyének, önmagukat igazgassák, saját erőből, kényszerítő vagy paternalista beavatkozásoktól mentesen. A metódusnak pedagógiai erényei is vannak, amennyiben arra készíti az embereket, hogy képességeiknek megfelelően cselekedjenek, hogy intézményeket hozzanak létre, cselekvően vegyenek részt az állami életben. A *polgári szerződés*, amelynek minden politikai tevékenység középpontjában kell állnia, minden társadalmi fél számára biztosíték arra nézve, hogy semmilyen esetben – még politikai marginalizációjakor sem zárják ki a politikai mező népi alapjából.

Rosselli gondolatmenetének is megvannak a maga idealista és metateoretikus elemei, de azokra a történelmi okokra is rámutat, amelyek a burzsoáziát és az olasz társadalom jelentős rétegeit Mussolini korporatív állama felé fordították. Másfelől a megközelítésmód, a politikai elmélet univerzalizmusa specifikus kérdéseket vet fel. A kantianus eredetű politikaelmélet és politikai filozófia, amennyiben az erkölcsi törvényeket elvont értékekre alapozza, meghökkenően szolipszista következtetésekhez vezethet, s úgy tűnik, ezeknek a végső természetével Immanuel Kant nem számolt (Max Scheler azonban már igen). Ezek egyike az egyén módszertani problémájával kapcsolatos: ha az individuum, amely elvont értékekhez kötődik, képtelen „megérteni” a Másikat mint értéket, az interszubjektív kommunikáció – a társadalom tulajdonképpen alapja – megvalósíthatatlan marad. S ilyenképpen a *konszenzus*, a *szolidaritás* is elmarad. Íme, miért tartja a felszabadítás-teológia és -etika (ez a specifikusan latin-amerikai gondolkodási irányzat) szükségszerűen meghaladandónak a kanti etikát és politikai filozófiát. (De a marxizmust is.) José Ramos Regidor szerint a felszabadítás teológiájának középpontjában nem a marxizmus áll, hanem a *szegény*. A szegénynek pedig sok értelme van, nemcsak gazdasági, hanem politikai, szociális, kulturális stb. is.¹⁹

Gondolatmenetünk eme pontján szükségszerű az exkurzus, tekintettel arra, hogy a fentiekben jelzett problematika megjelenik a kortárs elméleti diskurzusban, a tisztán történeti beállításon itt túl kell lépnünk, s az olasz filozófusok problémafelvetését a jelen társadalomfilozófiai vitái felől látnunk. Mondjuk egy sajátos hermeneutikai eljárás ez. E fontos elméleti áramlatnak – amelynek immár rendszeres kifejtése is van – legjelentősebb képviselője, mondhatni egyik alapító atyja Enrique Dussel.²⁰ Kiindulópontja az, hogy a kanti módszertani individuum olyan Énre vonatkozik, amely még az evangéliumi értékek alapján sem képes túllépni szubjektivitásán. A híres parancs azt kéri: „Szeresd felebarátodat, mint tenmagadat!” Ámde a felszabadítási morál szerint ennek úgy kellene hangzania, hogy „szeresd felebarátodat, mint felebarátodat”. A

¹⁹ José Ramos Regidor: *La teología delta liberazione*. Roma 1996. 13.

²⁰ Enrique Dussel Argentínában született 1934-ben. Filozófiai (Madrid), történelmi és teológiai (Párizs) tanulmányokat folytatott. Paul Gauthier-t követve két évig élt Izraelben. Közben folyamatosan kiérlelte azon elképzelését, mely szerint a latin-amerikai katolikus egyház történetét a szegények szempontjából kellene megírni. E célból hozta létre híres munkacsoportját (CEHILA Comision de estudios de la historia de la iglesia latinoamericana). Filozófiai és etikai rendszert dolgozott ki, amely egyben a modernitás kritikája is. Jelenleg Mexikóváros Autonóm Egyeteme Etika és Vallástörténet Tanszékének docense. Fontosabb – témánkba vágó – művei: *Filosofía delta liberazione Querimiana*. Brescia 1992; *Etica comunitaria Cittadella*. Assisi 1990; *L'occultamento dell'altro All'origine del mito della modernità*. Celleno 1993.

dolog lényege tehát pontosan abban állana, hogy bekapcsolhassuk a diskurzusból mindig kimaradó Másikat, hogy valóságos dialógussá alakítsuk a monológot. Ha valóban el akarjuk érni az evangéliumi értékeket, akkor túl kell lépünk a morális értékek absztrakcióin és a kanti szubjektumon.

E ponton E. Dussel mesterének, Franz Hinkelhammertnek két érvéhez nyúl vissza. Az etikai tényekről, az etikai ténylegességről („faptibilitas”) szóló fejtegetéseiben Franz Hinkelhammert Max Scheler materiális értéketikájára emlékeztető véleménye az, hogy az etikai cselekvés megítélésekor számolnunk kell a döntések anyagi feltételeivel. A különböző egyéni és társadalmi célok a társadalom gazdasági rendszerében vannak kódolva. A technikai szempontból lehetségesnek bizonyuló társadalmi tervezetek lehetségessége fölött az *igent* vagy a *nemet* a gazdasági tények mondják ki. Másfelől a gazdaság mindig eleven, képességeik teljes spektrumával rendelkező alanyokkal számol, holott a valóság nem ez. (Elfelejtődött Platón és Arisztotelész egykori rögeszmés kérdése, ti. hogy voltaképpen hány emberből is áll a polisz.) Túl kell tehát lépni a még akár a Jürgen Habermas, John Rawls vagy Karl-Otto Apel fémjelezte transzcendentálisizmuson is, s az egyetemes episztemológiai elv ez esetben inkább a „lehetetlenség empirikus általánosságának alapelve” kellene hogy legyen. A célból, hogy a Másik felszabadításának etikáját kidolgozhassuk, tehát lehetőségtényeket, az etika csak ezáltal lehet tényleges. Dussel egyik olasz kommentátora még sarkosabban fogalmaz: a transzcendentális modellek csupán a Másik okkultációjának, elrejtésének célját szolgálják. A felszabadítás etikája pontosan a Másikat kívánja a kommunikációs közösség tagjává tenni. E ponton – hangsúlyozza Antonio Infranca²¹ – a transzcendentális szolipszizmus meghaladása (s emlékezzünk, ez volt a célkitűzése Edmund Husserl késői művének, a *Karteziánus meditációknak* is) akkor válik majd lehetségessé, ha a Másik számára lehetővé tesszük a kifejezésaktust (*acto de habla*), az interpelláció lehetőségét.

Nyilvánvaló, hogy Dussel értékezésének kritikai vonzata is van, olyan értelemben, hogy az Első Világ filozófiájának is köszönhető a Harmadik Világ mai állapota. Kétségtelen, hogy Dussel filozófiája a liberalizmus utópiájának a lehetőségét támasztja alá a kommunikációs társadalomról kialakított felfogással.

Egy 1995-ben megjelent művében Furio Diaz egy *demonstratio* céljából eleveníti fel a liberalizmus nagy francia forradalom utáni szakaszának legfontosabb eszméit. Demonstrációja párhuzamos egy, a MicroMegában megjelent vita anyagával, amely a szabadelvűség fő eszméinek és az utópiának a viszonyával foglalkozik. Az angolszász felfogásban – amint W.S. Holmes hangsúlyozza – a liberalizmus nem utópia, mert (és itt Tocqueville-re hivatkozik): „Amerikában a szabad szokások szabad intézményeket szültek. Franciaországban a szabad intézmények feladata, hogy szabad szokásokat hozzanak létre.” Furio Diaz Salvatore Veca véleményéhez csatlakozik mondván, hogy ahol egy politikai napirend (*agenda*) kérdése megjelenik, ott implicite az eszmékben gyökerező tervről is szó van.²² Hozzáteszi, hogy magának a haladásnak a diskurzusokban megjelenő kifejezése is a haladás jele.

A szabad társadalom modelljeit korlátozott értelemben egyfajta utópiának tarthatjuk, amelyek a társadalomban elérhető szabadságról szóló beszédmódot átalakítják, s ezzel eljutunk a szabad társadalom politikai kötelezettségeinek kérdéséhez. Kiemelkedő tanulmányában Richard T. Allen például Fr. A. Hayek elképzeléseiből indul ki, összevetvén azokat Polányi Mihály megfelelő nézeteivel. Ami Hayeknél *kozmosz*, Polányinál *spontán rendként* jelenik meg, a *taxis*

²¹ Antonio Infranca: *La nuova responsabilità degli intellettuali. La rifondazione dell'etica a partire della filosofia delta liberazione latinoamericana*. Revista di Studi Filosofici 1996. 3. 88.

²² Furio Diaz: *L'utopia liberale*. Bari 1995. 90.

megfelelője a *korporatív rend*. Még fontosabb, hogy az egyéni cselekvést interaktív módon képzelik el, amely jóllehet a *taxis* normatív utasítása szerint zajlik, a *kozmosz* elveit kell hogy fenntartsa.²³

A Nagy Társadalom olyan individuumokból áll, akik örökölték viszonyaikat az azokat meghatározó normákkal együtt. Másfelől ugyanezek az individuumok olyan viszonyokba lépnek, amelyeknek a normáit ők szabják meg. A „hatóság” pozitív kötelezettsége jogok és kötelezettségek, amelyeket a szerződő felek magukra vállalnak. A szociális tervezés alapelve az, hogy a szerződés szabadsága nélkül a liberális társadalmat sem lehet fenntartani. A szerző felhívja a figyelmet a társadalom „érzelmi határainak” a fontosságára. A társadalmi értékekkel való azonosulás ezekben az érzelmi zónákban zajlik, amit jelentős lélektani haladásnak tekinthetünk, és amellyel a társadalmi *management*nek számolnia kell, a tét ugyanis a liberális társadalom alapértékei.

Karl Popper alapelveivel szemben, mely szerint a szabad társadalom nyílt társadalom, elsősorban a hiedelmek sokasága jellemzi, ezt kell hivatásszerűen fenntartania. Ezeket nem az *igaz* vagy *hamis* logikai kategóriáival közelíthetjük meg, hanem egy olyan episztemológiai eljárással, amely a hagyomány szabadságának ellentmondó elemeit mintegy kiszűri.

Bizonyos történeti és elméleti pillanatokban a kutatónak, a filozófusnak újra kell értékelnie a szabadság fogalmát (s ezzel kapcsolatban a szubjektum, a személy, az autonómia, az individuum kérdését), új célrendszerbe kell állítania tartalmát, de ha ez nem sikerül neki, legalábbis figyelnie kell a kor uralkodó kritikus személyiségeinek opcióira – ilyen a mi szövegünk kontextusában a nem véletlenül megjelenített Matteotti volt. Ez az „újrászemlézés” ideológiai csapdákat is rejthet, ezekkel pedig a teoretikusnak – hogy irányt ne tévesszen – folyamatosan tisztában kell lennie.

E paradigma legszemléletesebb példája Benedetto Croce. Az olasz filozófus (a klasszikus német ideológia tradícióinak megfelelően) a szabadságot helyezte a filozófia középpontjába, ámde Carlo Galeotti véleménye szerint a szabadságról egy túlságosan is teoretikus álláspontot alakított ki, méghozzá történelmi kulcshelyzetben.²⁴ A későbbi kötetben is publikált tanulmányának (*A proposito della teoria della libertà*) legjellemzőbb mozzanatai azok, amelyeknek értelmében Croce, „a tiszta intellektus” semmilyen irányba nem kötelezi el magát, másfelől semmilyen meghatározottság nem világlik ki belőle egy olyan drámai pillanatban, amikor a fasizmus uralma korlátlan. Az olasz értelmiség egy részének véleményét hangsúlyozva Carlo Galeotti megjegyzi: „Croce mondanivalója egyáltalán nem ad fogódzókát a fiatalok számára, akik viszont tőle pontos cselekvési útmutatást vártak.”²⁵ (Azt se feledjük el, hogy a szabadság-elméletek – elég ha csak John Dewey nevére hivatkozom itt – a német idealizmus koordináta-rendszerén túl a 20. században illendő módon a szabad cselekvés elméletét is tartalmazzák.) Ezek szerint Croce azt a hibát követte el, amit Karl Popper *esszencializmus*nak nevez. Croce erőfeszítése továbbra is a *meghatározásra* irányult, a szabadság lényegének individualizálására. Ez az eljárás azonban fényévnnyi távolságra van a John Stuart Millétől, aki – az olasz filozófus véleménye szerint – feladta az igazi kutatást a szabadság védelmét szolgáló bizonyos praktikus szabályokért, ámde a valódi problémával nem foglalkozott, ti. azzal, hogy a szabadság pontos fogalmát fenntartsa, fejlessze és gazdagítsa, és hogy az ezzel kapcsolatos filozófiai elméletet kidolgozza.

²³ Richard T. Allen: *Beyond Liberalism*. Polanyiana. Volume 5. Number 1. Bp. 1996. 10. és Paul Nagy: *Philosophy in a different voice*. I. m. 104.

²⁴ Carlo Galeotti: *Prefazione a Benedetto Croce. A proposito della teoria filosofica della libertà*. Róma 1994.

²⁵ I. m. 3.

Idézett munkájában Croce a szabadság három fokozatát, avagy három aspektusát mutatja be, anélkül azonban, hogy a cselekvés szempontjából hierarchikus rendbe állítaná őket. De azt sem exponálja, hogy melyik stádiumnak milyen specifikus belső problematikája van. Croce – hangsúlyozza Galeotti – nem teszi fel a legfontosabb kérdést, azaz hogy miként lehet a szabadságot megvédeni, hogyan születnek a zsarnokságok, és hogyan ismerik el a totalitárius rendszereket. Ebben a periódusban, amikor Croce a szabadság tiszta fogalmával foglalkozik, írja Karl Popper alapvető művét (*The Open Society and its Enemies*), azzal a pontos céllal, hogy sajátos és valóságos eszközöket biztosítson egy nyílt és szabad társadalom megalapozása számára. El kell ismernünk, hogy a filozófiai hagyomány szempontjából Croce bírálóinak némiképpen igaz van: a tulajdonképpeni szabadságfilozófia születésekor Spinoza – a lelkiismereti szabadság védelmében – nem rettent vissza a polémiától, azaz az intellektuális cselekvéstől.

A három stádium tehát: *a szabadság mint a történelem teremtő ereje; a szabadság mint a zsarnokság megdöntésének gyakorlati eredménye; a szabadság mint filozófiai fogalom* a tiszta hegelianus séma. Végeredményben a crocei szabadság egy szabad szellemiséghez kötődik, egy lelki beállítódáshoz. (Ez a szabad szellemiség azonban így nem lehet adottság és evidencia: ezt is meg a lelkeséget is túlságosan képesek az intézmények meg a politika „beállítani”, elég ha csak századunk nagy antiutópiáira gondolunk, az effajta működést leíró mechanizmusokra.)

Mivel magyarázható mégis Croce tisztán szellemi álláspontja? Az olasz filozófus a történelmi materializmus elszánt kritikusa volt, a marxistáknak elsősorban azt róta fel, hogy a valóságos-tényszerű és a formális-polgári szabadságot teljesen félreértették és összekeverték. Ezáltal azt az elméleti paradigmát érvényesítették, amely szerint a szabadság egyik formáját fel kell számolni a másik kedvéért, azért, hogy az „ő” valóságos szabadságukat instaurálják; Croce kritikusként alighanem eredetibb volt, mint elméletíróként. Az elit értelmiségi álláspontját megtestesítő véleménye az volt, hogy a tömegek – így – soha, semmilyen történelmi időben nem kívánnak „szabadok lenni”. Ennek kívánása mindig a szellemi és történelmi elit feladata volt. És ha ezt nem lehetett is „megvalósítani”, legalább fenn kellett tartani az emberek tudatában azt, amit a szabadság szükségletének nevezünk (*le besoin de la liberté*).²⁶

Újabb, a liberalizmusnak szentelt monográfiájában, amelyben teljességgel elismeri De Ruggiero érdemeit, Giuseppe Bedeschi két ponton bírálja elődje klasszikussá vált művét. Elsősorban – állítja – a római La Sapienza Egyetem professzorai, De Ruggiero és kisebb mértékben Croce is tévesen értelmezték Hegelt s implicite a német idealizmus lényegét, azt vélvén, hogy a filozófia középponti eleme az önmagát megvalósító szabadság. Ez a kritika jogos, lévén hogy Hegel szabadság-koncepciója heteronóm, dualista: a *Jogfilozófiában*, noha kiemelten fontos szerepet tulajdonít az egyénnek, mégis a politikai társadalom lényegének az államot tartja. Másodsorban – állítja Bedeschi – liberalizmus és demokrácia között az átmenet megkerülhetetlen. Abban a pillanatban, amikor – a jogegyenlőség alapján – a szabadság a köz javává válik, és elterjed a társadalomban, immár automatikusan a demokrácia problémakörében vagyunk. Ami ismét az *egyes szabadságok* eltűnésének a kérdését veti fel.

De Ruggiero szellemében Bedeschi „átírja” és folytatja az olasz liberalizmus történetének szentelt paragrafust. A crocei liberalizmus elemzésében arra helyezi a hangsúlyt, hogy jóllehet Croce kiemeli egy liberális „metapolitika” fontosságát, amely a liberális alapelveknek megfe-

²⁶ Nem hagyhatok ki itt egy szépséges adalékot. 1949-ben Márai Sándor meglátogatta Crocét Nápolyban. *Napló*-jában ekkor így jegyezte fel Croce szavait: „a szabadság... a szabadsággal baj van a világban. A tömegek nem akarják a szabadságot. A németeknek sem kell a szabadság. A tömeg soha nem akarta a szabadságot semmilyen korban. Mindig az elit, a szellemi, a történelmi elit feladata volt, hogy akarja a szabadságot, s ha nem is lehet megvalósítani, akkor is fenn kell tartani az emberek öntudatában a szabadság igényét.” Bp. 1990. 103.

lelő etikai állam létrehozását célozza, mégsem képes egy liberális *politikát* megalapozni. (Persze azt is nehezen lehetne állítani, hogy Crocénak ilyen célja egyáltalán lett volna.)

Bedeschi kitér Luigi Einaudi kivételes szerepére, ő ugyanis az olasz politikatörténet számára kulcsfontosságúnak számító művében egy általa *liberizmusnak* nevezett eszmerendszer körvonalait vázolta fel.²⁷ E liberizmusnak szerinte a gazdasági valóságban kell gyökereznie, és a felszabadításhoz szükséges *eszközöket* kell létrehoznia. Aszketikus liberalizmus lett volna ez, a hangsúlyok benne az anyagi és morális tökéletesedéshez vezető erőfeszítésre esnek, amelyben a társadalom minden számottevő tényezője részt vett volna. Einaudi a liberalizmusban tehát egy, a társadalom egészségét visszaállító eszközt látott.

Könyvének XII. fejezetében Bedeschi felhívja a figyelmet a Croce-tanítvány Carlo Antoni művének a fontosságára. Antoni a természetjog „restaurációjának” szükségszerűségéből indult ki. A szabadság megközelítésének kardinális pontja szerinte a tevékeny alany individualitása, ennek értékét csak tevékenységének eredményeiből tudjuk megítélni. Az egyetemes nagyon is egyéni. Antoni szerint az egyén immanenciájának a hangsúlyozása helyett, amely nyilvánvalóvá tette volna a szellemi képességek különbségét, ezt az immanenciát egy módszertanilag helytelen transzcendenciával cserélték fel.²⁸

A továbbiakban a szerző Guido Calogero liberálszocializmusát emeli ki. Calogero a már érintett Carlo Rosselli mellett a társadalmi igazságosságról folytatott diskurzus folyamatosságát hangsúlyozza. „Egyetlen igazi liberális sem feledkezhetik meg arról – mondja –, hogy a másik jelenlétét és hangját biztosítani a társadalomban (a szólásszabadság önmagában ennek csak a lehetősége) *eszközök* kérdése. Ez persze egyféle elméleti szocializmushoz vezet – amely viszont soha nem lehet államszocializmus.”²⁹

Bedeschi legeredetibb észrevételei azonban kétségtelenül a szabad választás értékjellegré vonatkoznak. Nyilvánvalóan igaz, hangsúlyozza, hogy a liberalizmus alapja a természetjog, úgy, ahogyan azt Locke, Montesquieu, Kant és Benjamin Constant értelmezték. Jeremy Benthammel kezdődően azonban a liberalizmus apriorisztikus jusnaturalista alapjaihoz utilitárius alapelvek is járultak. Bentham álláspontja lévén az, hogy a jó törvényhozónak nem annyira elvontnak, mint sokkal inkább konkrétan és empirikusnak kell lennie. Benthamet pedig John Stuart Mill követte ezen az úton.

A legfontosabb tanulság a számunkra – hangsúlyozza Bedeschi – mégis a marxista kommunizmus bukása kell hogy legyen.³⁰ Ez az individumba vetett hitre, az ember méltóságának, jogainak, alkotóképességének a fontosságára figyelmeztet. Ez a hit – melyet e sorok írója is osztott, amikor a hetvenes évek közepétől e kérdés kutatásának szentelte magát – azt jelenti, hogy az individuum feláldozása elméletben és gyakorlatban mindig egy embertelen társadalomhoz vezet, tehát a társadalom politikai törvényeinek a középpontjában módszertanilag az individuális szabadságnak kell állnia.

Bedeschi szerint a liberalizmus alapjában véve értékválasztás, amelyet nem tudunk tudományosan megalapozni (lévén, hogy a tudomány nem értékválasztásokkal foglalkozik). Ezért teljesen ábrándos dolog az a célkitűzés, hogy a liberalizmusnak valamilyen episztemológiai

²⁷ Luigi Einaudi: *Liberismo e liberalismo*. Torino 1987. 43. (Luigi Einaudi művét rendkívül nagyra értékeli napjaink olasz gondolkodói. 1987-ben Norberto Bobbio monográfiát szentelt neki *Il pensiero politico di Luigi Einaudi* címmel.)

²⁸ Carlo Antoni: *La restaurazione del diritto di natura*. Venezia 1959. 36.

²⁹ Guido Calogero: *La giustizia e la libertà. = Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*. Róma 1968. 40.

³⁰ Giuseppe Bedeschi: *Storia del pensiero liberale*. Bari 1992. 46.

alapot biztosítsunk. Erre a következtetésre vezetnek Karl R. Popper megállapításai is, aki a *társadalmi egyet nem értés* fontosságára hívja fel a figyelmet, mint olyasvalamire, ami a társadalom működtetésének a „technikai oldalait” állítja előtérbe, ezek megnyilvánulásai elsősorban a kormány és a parlament tevékenységéhez kapcsolódnak. Soha nem szabad viszont a társadalom általános újratervezésének elméleteihez nyúlni, az ugyanis egy befejezett tudományos elméletet és abszolút, egyetemes értékű gondolatmenetet feltételezne.

A tudományos racionalitás tehát nem tudja megoldani az értékbe vetett hitnek, valamint „az emberi méltóságok kiegyenlítésének” a problémáját. Mindezek a liberális gondolkodás etikai-politikai alapjainak egy immanens vonzatát emelik ki, e gondolkodás tehát nem is létezhet egy olyan pontos értékválasztás nélkül, amely az individualitáshoz kapcsolódik, de – s itt következik az a feltétel, amelyet soha nem értenek meg, vagy mindig félreértenek a liberalizmus természetét voltaképpen nem értő vagy félreértő „teoretikusok” – ennek az individualitásnak mindig feltétele a sokaság, enélkül nem tud terjeszkedni, bővülni, valamilyen excendenciára szert tenni. Ez az igazi liberális paradoxon: az individualitás legfőbb érdeke a sokaság. Amikor tehát az értékválasztásról mint sajátos hitkérdésről beszélünk, ennek a hitnek ama sajátosságát kell kiemelni, mely szerint ez egy érték sokaság-hit, hiszen a különböző eszmék és vélemények sokasága nélkül nyilván nem beszélhetünk liberalizmusról. Minden társadalomnak megvan a maga érték skálája – jegyezte meg Hayek –, amelyet mi tiszteletben kell hogy tartsunk, még akkor is, ha nem értünk egyet ezen értékekkel; ez a tény maga az individuális személyiség értékességfogalmának része. Az értékek sokféleségének elismerése – ez az alapja minden olyanféle cselekvésnek, amely liberálisnak tartja magát.³¹

A jellegzetesen liberális szempontú munkák, valamint a történeti feldolgozások mellett azonban elmélyült alapkutatások is folynak a szabadságfilozófiák témakörében. 1976-ban jelent meg Luigi Pareyson Fichte-monográfiája, a fichtei szabadságfogalom eredeti intencióit kiemelő, annak céltudatosságát és genuin „üzenetét” kiemelő példamutató tanulmány. Pareyson elsősorban a korabeli interpretációk típusait rekonstruálja – és főleg a német nyelvterületen –, művének alapeszméje szerint *nincs két Fichte*, lévén, hogy ezzel az alapeszmével elég gyakran találkozunk a filozófiatörténeti szakirodalomban. A német idealizmusra vetítve: Fichtének tehát nincs két ideatana, hanem ugyanannak az elképzelésnek a két hiposztazációjáról van szó.³² Rendszerének középpontjába Fichte az emberi szabadságot helyezte, és ehhez kapcsolta a filozófiának mint episztemológiai értékkel bíró sajátos hitnek a lehetőségét. Ezt a Fichtét – Pareyson szerint – Kant és Hegel egyrészt nem olvasta, másrészt nem értette meg, jóllehet Fichte a Kant és Hegel filozófiai eszménye közötti valaminő átmenetet testesített meg. Schelling félreértette, jóllehet pályájának egy bizonyos szakaszában Fichte követőjének vallotta magát. Pareyson szerint Fichtét csak ma tudjuk igazán követni és megérteni, részben Karl Jaspers olvasatának is köszönhetően, aki – Kierkegaard egykori példamutató tanácsát követve – eltekint a klasszikus német filozófia értelmezésében meghonosodott iskolás és értelmetlen eszmegenealógiától és az ideák „családfájától”. Újabb monográfiájában Claudio Cesa azokra az okokra figyelmeztet, amelyek miatt a kor Franciaországában sokkal inkább megértették és értékelték Fichtét.³³

³¹ Friedrich von Hayek: *La società libera*. Firenze 1969. 101.

³² Luigi Pareyson: *Fichte. Il sistema della libertà*. Milano 1976. 35.

³³ Claudio Cesa: *Introduzione a Fichte*. Laterza 1994. 200.

Jóllehet Alain Touraine szerint „a liberális sokk” véget ért,³⁴ mégis én úgy látom, hogy legalábbis olasz vonatkozásban ez korántsem így van. A kérdésnek szentelt konferencián (Firenze, 1995. május) a jelenlevők, közöttük a legtekintélyesebb mai olasz gondolkodók, a szabadság-filozófiát és a liberalizmust a nemzeti hagyomány olyan részének tartották, amely a folyamatos-ságot biztosítja, másrészt programatikus kutatási szempontokat is megfogalmaztak. A „nagyok” tanítványai és kortársai (Bobbio és Del Noce) végigvitatkozták a 20. századot, és azt teszik ma is – biztosítják a nemzeti *débat* karakterét és színvonalát.³⁵

Róma, 1998

20th century Italian thinkers about freedom. This study, which is part of a longer monograph, presents the standpoint of contemporary Italian thinkers about the problematic of freedom and about liberalism in their contexts. Among these there were active politicians as well: Piero Gobetti, Carlo Rosselli, Luigi Einaudi. They were the creators of the typical Italian liberal-socialist way of thinking, which is also represented (in his own left-wing conception) by the most significant contemporary thinker Norberto Bobbio. This trend inevitably links freedom to the dimension of the individual act, also as a critic of the opinion of a very influential 20th century philosopher Benedetto Croce, who in his hegelian idealism stresses the thought quality of freedom. The study also deals with certain aspects of the Latin American liberation philosophy which explain the problematic of liberal socialism, and consider the (kantian) transcendental philosophy of freedom unmaintainable. Another important focus of this essay is the evaluation of basic research: it pays respect to Guido de Ruggiero’s work which appeared in 1925, *The history of European liberalism*; and it also presents another monograph dealing with the value-reference of liberalism (Giuseppe Bedeschi: *The history of liberalism*). Finally this work gives the resume of basic research referring to philosophy of freedom, starting with a specific example: the re-evaluation of J.G. Fichte’s conception (Luigi Pareyson, Claudio Cesa). The conclusion is that the above mentioned trends are still the representatives of the traditional national deep structure of the Italian philosophy.

³⁴ Alain Touraine: „*Fine dello shock liberale*”. L’Unita 1994. III. 26. 2.

³⁵ E tanulmányban még csak nem is érinthetem a konferenciákat, a szervezett kutatást. Csak példaként említem a kiváló összehasonlító monográfiát, a meranói olasz–német intézet kiadványát: *L’idea di libertà nella cultura delle aree linguistiche italiana e tedesca*. Merano 1989.