

A DEKADENS POLGÁRI FILOZÓFIA FŐ SAJÁTOSSÁGAINAK KIFEJEZŐDÉSE BENEDETTO CROCE RENDSZERÉBEN*

KAPOSI MÁRTON

A közelmúlt egyik igen jelentős polgári gondolkodója, Benedetto Croce (1866—1952) sokrétű filozófiai koncepciójának rövid, csak a legjellemzőbb vonások bemutatására szorítkozó elemzése — a legújabb kort illetően mindig kiemelkedően fontos filozófiatörténeti informálódáson túl — egy eléggé általános és éppen általános volta miatt lényeges tanulság levonását kínálja: A XX. század minden polgári filozófusára jellemző valamilyen mértékben a leghaladóbb elődöktől való eltávolodás, illetve a marxizmus-ellenesség, továbbá az is, hogy nem csupán a rendszeralkotástól óvakodó filozófusok eszmevilágát uralják a korszak olyan alapvető sajátosságai, mint a szubjektív idealista kiindulópont, a dialektika relativizmussá lazítása, a lét értelmezésének irracionalizmusa, valamint ezek sokaknál eklekticizmussá bonyolódása és laposodása, de a zártabb formájú, szinte kivételként létrejövő rendszerek alkotói sem kerülhetik el ezeket az imperializmus egész társadalmi struktúrája által determinált lényegi hibákat.

Croce rendszere elsődleges megközelítésben egy szinte geometriai precizitással megszerkesztett imponáló filozófiai építménynek, a szimmetria tökéletes megtestesülésének látszik, pedig valójában egy olyan megtévesztően aszimmetrikus épület, amelynek soha nem létezett két szárnya, csak egy. Ez a filozófiai konstrukció ugyanis hiába mutatja magát úgy — objektíve jó szándékkal —, mint a „szellem” és a „gyakorlat” komplex filozófiája, mert valójában még a társadalom egészének magyarázatát sem nyújtja, a természetről pedig elfogadható észrevételei sincsenek. Tipikusan dekadens polgári filozófia ez, amely már nem az anyagi vagy szellemi lényegű *létet* tekinti tárgyának, hanem csupán a *tudatot*: megállapításai elsősorban nem ontológiai struktúra-leírást nyújtanak, hanem — legalábbis közvetlenül — *gnoszeológiai ismeretrendszerezést*. Szerzője már pályája kezdetén, programja első körvonalazásakor úgy látta, hogy a görögség földi boldogságvágya és a kereszténység túlvilági boldogsághite után „az, ami egyedül megmaradt nekünk, a saját tudatunk, valamint annak szükséglete, hogy azt egyre világosabbá és evidensebbé tegyük; olyan szükséglet ez, amelynek kielégítését a tudománytól és a művészetől akarjuk. A tudománytól, mert analizál és tanulmányoz bennünket; a művészetétől, mert megjelenít minket az igazság fényénél.” (I, 29.)** Ezért aztán később kidolgozott rendszerében az egyén mint valami „transzcendentális én” látszólag valóságot tükröző elvont ismeretei rendeződnek el, legegyszerűbb megjelenési formáiktól kezdve a bonyolultabb vál-

* Részlet egy nagyobb tanulmányból, amely Croce esztétikáját elemzi.

** Az idézetek utáni zárójelben a szövegek lelőhelyére vonatkozó adatok találhatóak. A betű a mű rövidítése, a szám az oldalszám a használt kiadásban. A rövidítések feloldását a mellékelt jegyzék tartalmazza.

tozatokig, sőt — látszólag — materializálódásba is átcsapó objektiválódásukig. A megismerő szellem „fenomenológiája” tehát itt nem csupán az „abszolút tudás” fokáig jut el, hanem tovább folytatódik az akarat különböző formáinak kibontakozási törekvéseiben, s ezzel — legalábbis látszólag, vagyis szubjektív idealista módon — gazdasági és etikai „gyakorlatot” teremt. Szabályos ritmusban egymásra következő fázisokon halad át, szinte valóságos „természettörténeti folyamathoz” tűnik, és ez Croce szerint nagyon természetes, hiszen — teszi fel a kérdést a lehetséges ellenvetésekkel szemben — „A szellem tehát kevésbé ritmikus és kevésbé szimmetrikus a csillagos égnél?” (L, 177.) De ez a szellem tulajdonképpen az egyén mint szubjektum valóságteremtő tudata egy alapjában véve szubjektív idealista filozófus sajátos elgondolásai szerint. Croce rendszerében tehát azért nincs tulajdonképpeni ontológia, mert — mint a szubjektív idealistáknál szükségképpen — a tudat *létmegismerő* és *léteremtő* funkciója egybeesik, ami számára azért természetes, mert szerinte a tudat csak azt ismerheti meg, amit maga teremt.

A rendszerét felvázoló Croce — minden vélt eredetisége mellett — Hegelből indul ki, és úgy hátrál Kant felé, hogy közben Marxról sem veszi le a szemét. Hegeli (a „Fenomenológia” Hegelére támaszkodó) motívum itt a megismerő szellemből való kiindulás, módosító kantiánus szempont a megismerési formák szerepének túlhangsúlyozása és az akarat különböző formáinak rendszeralkotó elvvé tétele, különös korszerűség-látszatot kölcsönző marxi variáció pedig a gazdaság fontoságának részbeni akceptálása.

1. A RENDSZER FELÉPÍTÉSÉNEK MÓDSZERE

A rendszer felépítése az *egyénből kiindulva* és a *filozófia módszerével* történik. Ez a nagyon tudatosan alkalmazott módszer — ha nem is bevallottan — a tágran értelmezett fenomenológia változatainak egyike: a világot az egyéni tudatban létrejött képből akarja a saját konkrét módszerében kidolgozott szelekció és „epoché” segítségével megérteni, illetve megértetni. Azonban a tudattartalom analízise — Croce szerint — nem lehet eredményes, ha teljességgel az individuális tudatra irányul, tehát azt kell ezen általában helyesnek vélt módszer alkalmazásakor szem előtt tartani, ami az egyéni tudatban a nembeliség szintjén általános. Ebben az esetben már „nincs helye a félelemnek, mert a tudat, amely a filozófiai kutatás tárgyát képezi, már nem az individuum mint individuum tudata, hanem általános tudat, ami minden individuumban megvan, s alapja az ő és mindenki más individuális tudatának.” (FP, 7.) A nembeliség szintjén meghatározott, de egyéniként adott tudatnak elsősorban nem a tartalmaira, hanem a *formáira* kérdez ez a filozófiai módszer, sőt a Croce szerint felfogott nagy előnye éppen a *legabsztraktabb* formák megismerési lehetőségében rejlik. „A filozófiai módszer — hangsúlyozza Croce — megköveteli a teljes elvonatkoztatást az empirikus tényektől és azok osztályaitól, és a visszavonulást a tudat bensőjébe, hogy az ész csupán önmagára fordítsa tekintetét.” (FP, 6.) Ilyen alapon válik megragadhatóvá a legegyszerűbb forma, a legspontánabb módon létrejött *érzéki* az esztétikában és a historiográfiában; és ebből kiindulva lehet haladni tovább a tiszta *fogalomhoz* a logikában; és ezek után következhetnek a *gyakorlat* különböző *akarati* formái, amiket a gazdaságtan és az etika ír le. E formák mindegyike tiszta és szellemi: *tiszta*, mert nem zavarja meg empirikus tartaloma, s *szellemi*, mert csak az emberi tudatban adott.

A filozófiának ezzel a nagyfokú előtérbe állításával véli legyőzni az esztétikában Croce mind a részletekbe belevesző empirizmust, mind pedig a spekulatív, kiüresedett metafizikát. Azonban ebből a túlzott filozófia-centrikusságból nem az említett szélsőségektől való elhatárolódás következik, hanem — és ezt nem árt már most előre jelezni — egy újabb spekulatív rendszer, amely nemcsak az objektív valóságot nem akarja elismerni, hanem még a vele foglalkozó szaktudományokat nem hajlandó tudományoknak tekinteni, kivéve a sajátosan átértelmezett és így filozófiává előléptetett, mégpedig az esztétikához legközelebb állóvá tett történetírást.

A fenyegetőbb veszélyt az *empirizmusban* látja, de nem annak részletekbe bonyolódó s az általánost ezzel elrejtő aprólékossága, hanem a materializmust magában foglaló lehetősége miatt. A rendszer egészét figyelembe véve így ír erről: „Az esetleges, a konkrét, a történelmi világa az, amit a valóság és a természet világának neveznek, magában foglalván így mind azt a valóságot, amit fizikainak, mind azt, amit szelleminek és emberinek mondanak. Ez az egész világ intuíció; történeti intuíció, ha a világot olyannak mutatja, mint amilyen a valóságban; fantasztikus vagy szoros értelemben vett művészi intuíció, ha a lehetséges vagy elképzelhető szemszögéből mutatja. A tudomány, az igazi tudomány, amely nem intuíció, hanem fogalom, nem egyediség, hanem általánosság, nem lehet más, csak a szellem tudománya, vagyis az, amely a valóságot általánosként birtokolja: a filozófia. Ha ezen kívül beszélnek természeti *tudományokról*, meg kell jegyezni, hogy azok nem igazi tudományok, hanem önkényesen absztrahált és rögzített ismeretek komplexumai. Valójában az úgynevezett természettudományok is felismerik, hogy mindig körül vannak véve határokkal, amelyek nem mások, mint történeti és intuitív adatok. Ezek a tudományok számítanak, mérnek, egyenleteket állítanak fel, szabályokat rögzítenek, osztályokat és típusokat állapítanak meg, törvényeket formuláznak, kimutatják a maguk módján, hogyan születik egyik tény a többiből; de egész haladásukat mindig azok a tények lendítik tovább, amelyeket intuitíve és történetileg szereztek. [. . .] Az, ami igaz a természettudományokban, vagy filozófia vagy történelmi tény; az, ami bennük sajátosan természeti, absztrakció és önkény. Amennyiben a természeti diszciplínák tökéletes tudományokká akarnak válni, ki kell lépniük saját körükből, és a filozófia mellé kell állniuk. [. . .] A természeti fogalmak kétségkívül nagyon hasznosak, de nem lehet belőlük kihámozni azt a *rendszert*, amely egyedül a szellemé.” (E, 34 – 35.) Tulajdonképpen csak a filozófiai fogalmakat tekinti valódi fogalmaknak, a többiek csak afféle ál-fogalmak [pseudoconcetti]. Szemléletének ebben a részében mintegy a fordítottja fogalmazódik meg a neopozitivizmus alap gondolatának, amennyiben a szellembe nem olvasztott fizikai realitást Croce értelmetlennek, spekulatívnak minősíti, mivel az az ő metafizikája szerint értelmetlennek tűnik.

Valamivel kisebb mértékben látja fenyegetve a maga filozófiáját a *túláltalánosító spekulációktól*. „Az általános filozófia megkülönböztetése a különös filozófiáktól (amelyek a maga különösségében az igazi általánosak) — írja elsősorban a postkantianusok ellen — számomra a régi dualizmus és a régi transzcendencia maradványának tűnik: egy korántsem veszélytelen maradványnak, mert örökre mint alacsonyabbrendű, közönséges és vulgáris munkát igyekszik feltüntetni az emberek gondolatait a különös dolgokról, és mint magasabbrendű és egyedül üdvözítő munkát a totalitás és az egység gondolását.” (L, VII–VIII.) Az ilyen típusú gondolkodás nem veszi eléggé tekintetbe, hogy a fogalom „az egyediség általánossága, a sokféleség egysége” (L, 6.), noha ez csak

a „tisztá fogalmak”-ra jellemző, és már nem ilyenek a „fogalmi fikciók” [finzioni concettuali], azok különböző válfajai. Ez utóbbiaknak a filozófiába való illetéktelen bekerülését akkor előzheti meg a gondolkodás, ha a gondolkodó tudat nem adja fel a maga egyediségét, vagyis ha a módszerben — és nem csupán a tárgyban — központi helyet kap az „individuum omnimode determinatum” (E, 31.) — elvként ki is mondvá az esztétikában és a historiográfiában, de kimondatlanul az egész filozófiai elméletben.

Az üresnek minősített általánostól és a zavarosnak kijelentett egyestől a *különösbe* visszahúzódó és a különöst egyedül igazi, tartalmas általánosnak deklaráló szellem indul mozgásnak és halad át olyan sorrendben fejlődése lehetséges fokozatain, hogy mozgásterén belül — mind az elmélet, mind a gyakorlat esetében — előbb az *egyeshez*, aztán az *általánoshoz* áll közelebb, de a jól megválasztott terep elhagyásától mindig gondosan óvakodik, még ha ennek a szerző kijelentései látszólag ellentmondanak is. Mert valójában úgy tűnik, hogy Croce egész rendszere két egymást metsző tengelyre épül: egyrészt az *elmélet* — *gyakorlat*, másrészt az *egyes* — *általános* tengelyére. Sőt egész rendszerének kifejtését — az „Esz­tétika” első mondataként — az egyes és az általános megkülönböztetésével intonálja: „A megismerésnek két formája van: vagy *intuitív* megismerés vagy *logikai* megismerés, megismerés a *fantázia* vagy megismerés az *intellektus* által, az *egyes* megismerése vagy az *általános* megismerése, az *egyedi dolgoké* vagy *viszonyaiké*; egyszóval, vagy *képzetalkotó* vagy *fogalomalkotó* megismerés.” (E, 3.) A felsorolt különbségek távolról sem azonosíthatók egymással; de az az elemzés, ami ezt követi, vagyis ami a művészet lényegét alkotó Croce-féle *képzet*, illetve az elmélet lényegét adó Croce-féle *fogalom* legadekvátabb marxi megfelelője, valóságos analógja, az egyrészt az *érzéki konkrét*, másrészt a *logikai konkrét*, nem pedig az egyes és az általános. Mert csak a konkrét ezen típusai *tudati* létezők, amelyek az objektív egyeshez és az objektív általánoshoz képest *különösek*, az egyedi és az általános tulajdonságok képmásait az egyik differenciálatlan, a másik differenciált egységben tartalmazza, aminek következtében aztán más-más *változatai* a különösek; és könnyen állhat elő az, hogy az érzéki konkrét *csak az egyes*, a logikai konkrét pedig *csak az általános* képének *mutatkozik*. Croce elmélete szerint az egyesről mint egyesről nem is lehetne képet alkotni, hiszen az intuitív kép létrejöttének — különösen a művészetben — *nincs* olyan előfeltétele, hogy egyedi tárgya *objektíve* létezzék. Ami mint intuitív kép létrejön — és ez Croce későbbi műveiben kap hangsúlyt —, annak nem tárgya szerinti egyedisége, hanem *képmás mivoltában* vett szerves *egysége* a lényeges. A tárgyuktól elszakított, de ugyanakkor egymástól jól eltérő képmásokból összeálló elmélet alkalmas arra, hogy a róla filozofáló szerző az empirizmus elleni harc címén elhatárolja magát a *materializmustól*, illetve a régi metafizikával szembeni óvatosság ürügyén az egyértelmű *objektív idealizmustól*.

Az így korlátok közé szorított szellem kénytelen megtenni a „visszavonulást a tudat bensőjébe”, és csakis az a lehetősége marad, hogy „csupán önmagára fordítsa tekintetét” (FP, 6.), vagyis ez a szellem egy olyan „transzcendens én” tudatvilága, aki több területen tevékenykedik, sőt tevékenységformái át is mennek egymásba, de archimedesi pontja *önmagában* van, nem pedig az anyagi külvilágban, lényege nem a „társadalmi viszonyok összessége”, hanem saját ismereteinek és vágyainak összessége csupán. Ez az izolált egyén a tudati tények puszta tudomásulvételéből kiindulva halad a gondolkodáson át a cselekvés, sőt az erkölcsös cselekvés felé, miközben minden szakaszon (esztétikain, logikain, gazdaságin és erkölcsin) belül előbb az egyszerűt, aztán a bonyolultat ragadja

meg. Látszólag az *egyesből* kiindulva halad az *általánosig*, valójában az egyes képmása *felől* mozog az általános képmása *felé*, de az egyes és az általános mint objektív létező éppen csak fel-feltűnik számára a horizonton. Miután az *egyen*, mégpedig a *kontemplatív* egyén tevékenységének „rekapitulációja” szerint épül fel a rendszer, ezért egyik alapvető formáló elve, az *egyes – általános viszonyának elve* csak eltorzultan jut érvényre, vagyis úgy, mint az *érzékelés és gondolkodás* egyértelműen *induktív* modalitásának mozgástörvénye.

A módszer másik formáló alapelve, az *elmélet – gyakorlat viszonyának elve* hasonlóan nagyfokú torzulással érvényesül. Ez a másikonál is gyakrabban deklarált elv ráadásul külső formája szerint eléggé hasonlít a marxizmus gyakorlat-elvéhez, az elmélet és gyakorlat viszonyának marxista felfogásához. Könnyen az a megtévesztő látszat keletkezhet, mintha Croce egyéne ugyanazt az utat járná be tevékenysége során, amit a Hegelt kommentáló Lenin tömören így ír le: „Az eleven szemlélettel az elvont gondolkodáshoz és ettől a *gyakorlathoz* — ez az *igazság* megismerésének, az objektív realitás megismerésének dialektikus útja.”¹ Csakhogy míg itt Lenin a *megismerés folyamatának* általános tendenciáját írja le nagyon röviden, és ezen a helyen nem szól a folyamatot szükségszerűen megelőző gyakorlatról, addig Croce valami ehhez hasonlóval az *emberi tevékenység egészét* próbálja lényege szerint jellemezni; márpedig egy gnoszeológiai részelmélet, illetve a társadalmi ontológia egésze még formálisan sem épülhet teljesen egy és ugyanazon elvre. Ráadásul — és ez a döntőbb — Croce „gyakorlat”-a korántsem az, ami a Leniné: Croce gyakorlata inkább a pragmatizmusával rokon,² afféle individuális-partikuláris pragma, nem pedig a marxizmus szerint felfogott nembeli-totális praxis. Croce „gyakorlat”-a nem irányul a valóság radikális megváltoztatására, s a róla szóló elméletnek sem feladata ilyen átalakítás elősegítése, hiszen — mint a félreértések elkerülése végett ő maga kiemeli — „. . . a *gyakorlat filozófiája* nem lehet gyakorlati filozófia . . .”. (FP, 32.) Croce tulajdonképpen — ha időnként más-más terminusokkal is — mindig *cselekvésről* [il fare] beszél (legkifejezettebben az „Il primato del fare” c. tanulmányában), és általában vett *aktivitást* ért rajta, minden pontosító megszorítás nélkül. Az így felfogott cselekvés — állapítja meg nagyon egyértelműen — „nem egyik különös formája a szellemnek a többi felett, hanem elve annak, amely uralja az összes egyedi formát. Ez az elv éppen a ‚cselekvés’ (mondhatnánk a *ποιεῖν* és a *ποίησις*, és nem a *πράττειν* és a *πρᾶξις*), az aktivitás a szemlélődés passzivitásával szemben, és nem szorítkozik a hasznos és erkölcsös cselekvésre, hanem kiterjeszkedik, és formái összességében felöleli a cselekvés mindazt, ami megismerés, a költészet megismerésétől a filozófia és a történelem megismeréséig.” (FS, 5.) Ez a cselekvés egyáltalán nem gyakorlat, hiszen éppen annak leglényegesebb sajátossága hiányzik belőle: az *anyagiság*. Crocénak aligha vethetné szemére Marx, hogy a valóságot nem szemléli elég „szubjektívan”, amiatt viszont már annál inkább elítélhetné, hogy csak a „szemlélet formájában” közeledik hozzá.³ Az, amit Croce cselekvésnek nevez, inkább a *munkával* azonosítható, mégpedig azért, mert a munkának van a gyakorlatnál átfogóbb, az ember egész világát átölelő jellege, illetve a munkát lehet, fizikai oldalát hallgatólagosan ignorálva, alkotó jellegét a szellemi munkában könnyebben felismerve — akár

¹ Lenin: Filozófiai füzetek; LÖM 29, 138.

² A. Parente: Il „primato del fare” e il prammatismo; „Rivista di Studi Crociani”, 1971, 121–137.

³ Marx: Tézisek Feuerbachról; MEM 3, Budapest 1960, 7.

Hegel nyomán is — csupán *szellemi* tevékenységként értelmezni, fizikai oldalát a szellemiben észrevétlenebbül feloldani. A helyesen értelmezett gyakorlatot éppen anyagisága miatt nem lehet egy szubjektív idealista elméletben minden aggály nélkül átfogó és alapvető tényezővé, az egész emberi lét demiurgoszává tenni. Végeredményben Crocénél mind az emberi lét egészét átölelő „cselekvés”, mind annak csak egyik részét átfogó „gyakorlat” — ha minden nembelisége mellett is szellemi — legfeljebb azt teszi érthetővé, hogy az emberi tevékenység javak létrehozásához és cselekvési formák kikristályosodásához vezet, de azt belátni ennyiből már nem lehet, hogy „az emberek kölcsönös tevékenységének a terméke” maga a társadalmi egész is.⁴

Croce két módszertani alapelve közül — főleg a materializmustól való félelem következtében — egyik sem érvényesülhet következetesen. Ez óriási mértékben csökkenteti értékét, különösen azt is figyelembe véve, hogy létrehozója a filozófiát mindenekelőtt módszernek tekinti, ebben a mivoltában látva tudományos és korszerű lehetőségeket: „A metodológiaként tárgyalt filozófia, hogy úgy mondjam, leszállította a magyarázatot a költészet szintjéről a próza szintjére.” (S, 147.) Croce szóhasználatában ez tartalmas fogalmakban való filozófiai gondolkodást jelent; de mivel e gondolkodás elsősorban mégis filozófiai, és a *filozófián belül* esztétikai, logikai, gazdasági és etikai, ezért végül *elvész a relatíve önálló területek specifikuma*, egybemosódnak a róluk szóló filozófiai diszciplínával — legszembetűnőbben a művészet az esztétikával. Croce sajnos egyáltalán nem lát veszélyt abban, hogy nem rajzolódik ki a különbség az ember tevékenységi formája (intuitív meglátás, fogalmi gondolkodás stb.) mint tárgy, valamint az erről szerzett ismeret, illetve annak megszerzési módja között. Nyíltan kijelenti: „A tudás egyik formájának módszere, és általában a szellem egyik formájáé nem valami különböző, és nem is különböztethető meg magától ettől a formától: a költészet módszere a költészet, a filozófia módszere a filozófia, a matematika módszere a matematika, és így tovább. Csak az empirikus absztrakció értelmében szakítják el a módszert magától az aktivitástól, és miután kialakult ez a dualitás, az elvezet egy harmadik terminus hozzáadásához, amit a forma tárgyának neveznek. De mint ahogyan a módszer és a forma ugyanaz, úgy a forma és a módszer magával a tárggyal azonos.” (L, 165.) Így megközelítve tűnhet aztán a valóság a maga egészében is lényegét tekintve szelleminek.

Croce e módszerrel felépített rendszere eleve nem lehet más, mint a „szellem filozófiája”: de nem az anyagi lényegű gyakorlat elsődlegességét valóban elismerő filozófus elmélete a társadalmi tudat formáinak rendszeréről, hanem egy a materializmus által befolyásolt spekulatív filozófiai konstrukció a korlátozott polgári individuum valóságteremtő vállalkozásáról.

2. A RENDSZER STRUKTÚRÁJA

Croce filozófiai rendszere — a maga egyoldalú szempontjai szerint — nagyon tetszetősen komponált és nagyon pontosan leírt szisztéma. Négy részre való arányos tagoltsága, valamint ismeretrendszerezésre szánt funkciója alapján egy tetraéder alakú prizmához hasonlítható, amelynek a normális működéshez mindig ugyanazon oldal — az esztétikai — felől kell kapnia a fényt. Csak ebben

⁴ Marx levele P. V. Annyenkovhoz, 1846. december 28-án; MEM 27, Budapest 1971, 429.

az esetben lesz az általa végeredményül kapott kép értelmes és saját törvényeit kifejezve tagolt.

Mivel ez a rendszer kifejezetten episztemológiai megközelítésű, a *logikának* kiemelkedő — sőt nem is egysíkú — szerepe van benne (ami teljesen érthető egy nagyrészt Kantot és Hegelt sok tekintetben tudatosan követni akaró filozófus esetében). Már első értelmezőinek egyike, Ugo Spirito felfigyelt a filozófiával azonosított logika kettős szerepére: „Croce rendszerében a filozófia valóban azonosul a szellem második fokával: a fogalommal, és nem más, mint a szellem fokainak egyike, tételezve a művészet, a gazdaság, az erkölcs mellett. De a filozófia, a többi fok mellé helyzettségén túl, azok fogalmát is adja nekünk: *áttekintési* foka önmagának és a többinek.”⁵ A logika, mint tudjuk — hangsúlyozza maga Croce is — „. . . bizonyos értelemben a filozófia egésze (filozófia rövidítve, vagy eszmeileg, vagy lehetőség szerint) . . .” (L, 387.); éppen ezért a „Logika” nyújtja azt a *fogalmi apparátust*, amellyel megérthető a szellem tagoltsága. Ezen a fokon a szellem nem csupán „önmagát gondolja”, hanem egyben minden ismeret megértéséhez megadja a kulcsot.

Szellemi lényegű rendszere megalkotásakor Croce különbséget tesz a tudat *processzuális* és *rezultatív* oldala között, és az e megkülönböztetés érzékeltetésére, következetes végigvitelére alkalmas kategóriarendszert dolgoz ki. Ennek megfelelően külön megjelöli és tárgyalja egyrészt a *megismerés formáit* [forme della conoscenza], másrészt a *tudás formáit* [forme del sapere]. A megismerés formái meghatározott emberi tulajdonságokra épülő *aktivitási típusok*, az ismeret formái pedig több-kevesebb önkénnyel megalkotott *fogalom-típusok*. Ezeket, illetve ezek alfajait, amelyeknek mindegyike más-más *ellentétet* foglal magában, mint *különbségeket* fűzi egymáshoz meghatározott sorrendben az újabb és újabb formákat öltetni képes emberi aktivitás.

A szellem rendszere *létezésének* kiindulópontját a képzetrel többé-kevésbé azonosított *intuáció* alkotja, de a rendszer struktúrájának *megértését* mégis a *fogalom* mibenlétének, sajátos crocei értelmezésének áttekintése nyújtja. Sajnos, a fogalom értelmezésében Croce nagyon tisztázatlan, következetlen, az objektív és szubjektív idealizmus, valamint a materializmus között szinte állandó jelleggel ingadozó álláspontot foglal el. Igazi fogalomnak, olyannak, amit ő minden további megszorítás nélküli fogalomnak [concetto senz'altro], *tiszta fogalomnak* [concetto puro] tekint, csak a *filozófiai fogalom*, ilyen például a mozgás, a minőség és a szépség kategóriája. A fogalomnak nevezett képződménynek csak erre a típusára jellemző a három alapvető tulajdonság: az expresszivitás, az univerzalitás és a konkrétság. Különösen az utóbbi kettő elmaradhatatlan jegye az igazi fogalomnak, olyannyira, hogy tulajdonképpen egyetlen alaptulajdonság két oldala. Univerzális a fogalom abban, hogy a képzetek bármilyen nagy száma sem képes kimeríteni (noha ezekből származik), vagyis olyan általános, amely az egyedi képzetek bármely adott körét képes transzcendálni. Konkrétsága abban áll, hogy nem egy külön világban helyezkedik el, hanem a képzetekében, azokhoz képest immanens, a képzetek mint képzetek (és nem valami mások) végtelen körét nem tudja transzcendálni. Képzetektől elválasztott gondolati egységében, csak önmagában absztrakt lenne a fogalom, a képzetekkel való egységében viszont konkrét. A transzcendencia univerzalitása és az immanencia biztosította konkrétság a fogalmat „transzcendentális”-sá teszi. (L, 32.)

⁵ U. Spirito—A. Volpicelli—L. Volpicelli: „Benedetto Croce”, Anonima Romana Editoriale (Roma), 1929, 21—22.

A fogalom többi — említett vagy nem említett — tulajdonsága nem magára a fogalomra jellemző elsősorban, hanem inkább arra a *viszonyra*, amely az egyedül logikai területen otthonos fogalmat a szellem egyéb területeihez és formáihoz — például az esztétika intuíciójához vagy az etika akarathoz — viszonyítja, mint ahogyan a nem igazi fogalmaknak is ez a viszonyítás szerepük.

A fogalmak különböző típusai az *ítéletek* meghatározott típusaival állnak összefüggésben. A tiszta fogalom a legtöbb ismeretet biztosító ítélethez, az *individuális ítélethez* kapcsolódik: annak predikátuma egy képzetként megjelenő egyedi szubjektumhoz (S) rendelve. Az individuális ítélet [giudizio individuale] a megelőzően már létező definatorikus ítéletre [giudizio definitorio] épül rá, olyan ítéletre tehát, amely nem nyújt többet egy már meglévő fogalomnál, hiszen ennek szubjektuma és predikátuma lényegileg azonos, ez tulajdonképpen „egy predikátum vagy univerzalizálás, amely önmaga szubjektuma”. (L, 97.) Az ilyen ítélet — és éppen ezért tekinthető alacsonyabbrendűnek — csak új nyelvi formát ad az — ugyancsak nyelvi, de még homályosan nyelvi — intuícióból kihámozott fogalomnak. A megismerés útja tehát az egyes állomások szerint megjelölve így alakul: „A homályos érzékiség, már világos intuícióvá válva és azután az univerzális elgondolásává téve most már a tény vagy az esemény, vagyis az effektív valóság megismerése. Az individuális ítélet teljesen megfelel a valóságnak.” (L, 101.) De — és ezt feltétlenül ki kell emelni — nem is állít többet, csak azt, hogy a valóság tényei egyáltalán *léteznek*.

A tiszta fogalomnak ez az értelmezése — mint azt maga Croce is elismeri — egyaránt rokon a platóni ideatannal és a kanti a priorizmus elméletével, illetve egyéb hasonló hagyománnyal. „A megkülönböztetés a definatorikus ítélet és az individuális ítélet mint két forma között — írja — általában megengedett; és megtalálható, mint már mondtuk, nem csupán jelentései egyikeként annak, amin analitikus ítéleteket és szintetikus ítéleteket értenek, de világosabban is kifejeződik a jól ismert különbségtételben az *észgazság* és *tényigazság*, a *szükségszerű* és *esetleges* igazság, az *a priori* és az *a posteriori* igazság között, aközött, amit *logikailag* és aközött, amit *történetileg* állítunk.” (L, 128.) Erre támaszkodva, illetve a fogalom már említett alapvető tulajdonságait (expresszivitás, univerzalizálás, konkrétság) szem előtt tartva lehet elválasztani a tiszta fogalmat a fogalmi fikcióktól.

A *fogalmi fikciók* [finzioni concettuali, pseudoconcetti] — a tiszta fogalommal szemben — egyoldalúak, nem szintetizálódnak bennük a fogalom alapvető tulajdonságai. Típusokat is aszerint alkotnak, hogy melyik jegy kerül bennük aránytalanul előtérbe. Mivel tulajdonképpen csak két alapvető kritérium létezik, az álfogalmaknak is két csoportja lehetséges. Az egyiket az *empirikus fogalmak* alkotják (ilyen például a ház, a rózsza fogalma): ezek konkrétak, de nem univerzálisak, nagyrészt képzetszerűek és korlátozottan általánosak. Azon képzetek körét, amely a bennük foglalt részleges általánost tartalmazza, önkényesen állapították meg. Ezzel szemben másként egyoldalú az *absztrakt fogalmak* csoportja (ilyen például a háromszög, a szabad akarat fogalma): az ide sorolható fogalmak univerzálisak, de nem konkrétak, mert hiányzik belőlük a kellő képzetszerűség.

A fogalmi fikciókat Croce nem tekinti téves fogalmaknak, vagyis tartalmilag torzoknak, sem félig kész, átmeneti állapotban lévő fogalmaknak, vagyis formailag nem jól kidolgozott tudati képződményeknek. Alacsonyabbrendűeknek — noha csak félig kimondva — azért ítéli őket, mert nem az objektív valósághoz, hanem a tiszta fogalmakhoz méri mind a két típust. A tiszta fogalomhoz

képest a *posterioriak*; nem a megismerés adekvát eredményei, hanem kizárólag a gyakorlatban szerepet játszó tényezők, a gyakorlatban betöltött *konstitutív* funkciójuk miatt értékesek. Csak ehhez az illetékességi területhez viszonyítva szabad őket megítélni: „Észbeli fikciók kialakításának aktusa tehát se nem megismerés, se nem az ellenkezője annak; logikailag nem racionális és nem is irracionális, de racionális a maga módján, *gyakorlatilag*.” (L, 22.) A fogalmi fikciók nem lényeges elemei tehát a szellem rendszerének, de nem is mellékes a szerepük a rendszer logikai részének a többivel, főleg a gazdasági és az etikai résszel való összekapcsolásában (hiszen ezek a gyakorlat tiszta formái). Ha az esztétikához való viszonyításban is némi szerephez juttatja őket Croce, az csak annak a ki nem küszöbölt (és nem is tudatosult) szubjektív idealista álláspontnak a következménye, amely szerint az intuíciók nagy része maga is fikció, csak kevésbé voluntarisztikus.

A fogalmak ilyen megkülönböztetésének kanti inspirációi felől Croce — ez már a használt terminusok egy részéből is jól kiolvasható (a priori, analitikus, konstitutív) — nem hagy kétséget; és ugyanígy nem idegenkedik a közvetlen platóni hatás beismerésétől sem. Ez — szó szerint is kimondva — ott nyilatkozik meg, ahol a tiszta fogalom és a pszeudo-fogalmaknak is nevezett fogalmi fikciók terminológiai megkülönböztetéséről ír: „Mi mindenesetre, a rövidség kedvéért is, *pszeudo-fogalmaknak* fogjuk nevezni őket, és — az érthetőség fokozása érdekében — az igazi és tulajdonképpeni fogalmakat *tiszta fogalmaknak* fogjuk hívni: olyan elnevezés ez, ami számunkra megfelelőbbnek tűnik az *idea* elnevezésnél (tiszta fogalom) és a vele szembehelyezett *logikai fogalom* elnevezésnél (pszeudo-fogalom), ahogyan azt egy időben az iskolákban mondták.” (L, 24.) É félre nem érthető beismerés alapján jól látható, hogy a fogalmi fikciók (pszeudo-fogalmak) a logikai fogalmakkal, pontosabban a mindennapi gondolkodás és a szaktudományok fogalmaival azonosak (még ha Croce által rosszul vannak is értelmezve), a tiszta fogalmak pedig az ideákkal azonosítva nyernek említést. Ez a megfeleltetés azonban jóval problematikusabb az előbbinél, és elfogadható magyarázata sokat megvilágíthat Croce egész filozófiai koncepciójából.

Az egy pillanatig sem lehet kétséges, hogy Croce az „idea” kifejezést nem a Platónnál előforduló jelentéssel teljesen azonosítva használja, inkább ahhoz hasonló szellemi entitásokként gondolja el őket, mint amilyenek a hegeli logika, mégpedig az „objektív logika” kategóriái. De teljes egészében ez utóbbiakkal sem azonosíthatók, mert egyaránt van mind ontológiai, mind pedig gnoszeológiai jellegzetességük és szerepük. Croce platonizáló törekvései nagyon hasonlítanak a nagyrészt vele kortárs polgári filozófusok — így A. Schopenhauer, E. Husserl és mások — ilyen típusú törekvéseihez,⁶ legjobban talán a neokantiánus Paul Natorpéhoz. A „Platón ideatana” c. — tulajdonképpen filozófiatörténeti karakterű — művében P. Natorp úgy értelmezi az ideákat, mint határfogalmakat, vagyis egyrészt nem tagadja objektív létüket, másrészt kiemeli megismerésbeli metodológiai szerepüket, univerzális mivoltukat, ami miatt csak megközelíthetők, de túl nem léphetők.⁷ Az ilyen értelmezéssel mind Natorpnál, mind Crocénél — a köztük meglévő különbségek ellenére is — objektív

⁶ Lukács György: „Az ész trónfosztása”, Akadémiai Kiadó, Budapest 1956, 78–79., 176., 189., 433.

⁷ P. Natorp: „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus”, Meiner, Leipzig 1921, 220–221.

idealista megalapozást kap az önmagában túlzóan szubjektív idealista a prioritizmus: a limes-szerű univerzális tiszta fogalmak regulatív szerephez is jutnak, de amennyiben ugyanakkor konstitutív szerepük is marad, elsősorban nem „kozmoszt” konstruálnak, hanem filozófiai ismereteket, a H. Lotze-féle „mikrokozmosz”-nak (az embernek) is csak egyik oldalát.

Croce filozófiájában az individuális ítélet által nyert tiszta fogalom — amely tipikusan filozófiai, és amelynek az a szerepe, hogy a világot (mint idea) egységben láttassa — a szubjektív idealizmus anyajegye az objektív idealista ismeretelméleti koncepción. Gnoszeológiai szerepe az objektív idealista eszmeretegben már-már feledtetni a szubjektív idealizmusból eredő mibenlétét és ottani ontológiai funkcióját, vagyis a világ képének egységben láttatása mellett valóóságos egységének biztosítását.

A megismerés sajátos logikai formáinak az ismeretek sajátos formái [forme del sapere] felelnek meg Croce rendszerében, mégpedig úgy, hogy a különböző ismereteket tartalmazó elméletek különböző típusú és különbözőképpen definiálható fogalmakból épülnek fel. Az ennek megértéséhez szükséges legfontosabb megállapításokat, fejtegetéseinek lényegét Croce így foglalja össze: „... két tiszta elméleti forma létezik, az intuíció és a fogalom, amelyek közül a második felosztható definitórikus ítéletre és individuális ítéletre; és két módja van a gyakorlati ismeretek kidolgozásának, vagyis a pseudo-fogalmak formálásának: az empirikus fogalom és az absztrakt fogalom képzése, amelyekből a klasszifikátorikus ítélet és a numerációs ítélet alfaja származik.” (L, 159.) A szellem rendszere a lehetséges fogalmaknak és ítéleteknek megfelelően a következőképpen alakul: „A tiszta intuíció tehát a művészet elméleti formája (vagy [. . .] a költészeté); és a művészetet nem határozzuk meg másként, mint úgy, hogy tiszta intuíció. A tiszta fogalomnak megfelelő gondolkodásmód, vagyis az önmagában vett fogalomnak, az univerzálisnak, amely valóban univerzális és nem pusztán általánosság vagy absztrakció — a filozófia, amelyet nem határozunk meg más módon, mint úgy, hogy gondolkodás vagy fogalomalkotás vagy tiszta fogalom. És miután a tiszta fogalom értelmezhető hol döntően definíció formájában, hol pedig döntően individuális ítélet formájában, ennek az iker jellegnek a tudás két különböző formája felel meg, a szűkebb értelemben vett filozófia és a történelem. A pseudo-fogalmak közül a képzetszerű vagy empirikus vagy klasszifikátorikus fogalmak alkotják azt a tárgyalásmódot, amit empirikus tudománynak vagy természettudománynak vagy napjainkban egyre gyakrabban egyszerűen csak tudománynak neveznek; az absztrakt, számoló és mérő pseudo-fogalmak alkotják a matematikai tudományokat; és az utóbbiaknak az előbbieket eszközzel való alkalmazása az individuális ítéletekre nem más, mint az úgynevezett természet matematikája.” (L, 164—165.)

Az így rendszerbe foglalt különböző típusú ismereteknek más és más a szerepük az ember életében. Az esztétika a maga intuícióival minden tudás alapját, végső soron minden ismeret kiindulópontját nyújtja. A filozófia a fogalmakat dolgozza ki az intuíciók szintetizálásához, rendszerbe foglalásához, továbbá leírja a különféle fogalmak természetét. A fogalmak birtokában a történelem képes olyan individuális ítéletet alkotni, amelyben az intuíció (képzet) mint szubjektum (S) és a fogalom mint predikátum szintézisbe kerül, az egyedi az általános alá rendelődik, de nem veszíti el egyediségét. A gyakorlatot végző embernek pedig éppen az egyedit kell ismernie, tehát támaszkodhat mind az azt leíró történelemre, mind az egyeseket osztályokba soroló empirikus természettudományokra, mind pedig a matematika absztrakcióira, amelyek az egyedi tények

hiánya miatt absztraktak, de amelyekbe éppen azokat lehet behelyezni a mérés és számlálás útján. Ez azonban már *gyakorlati* tevékenység. „És a Gyakorlat filozófiájában ki fogjuk mutatni — írja Croce —, hogy semmilyen cselekvés nem lehetséges, ha nem előzi meg ismeret, és hogy a cselekvés feltétele mindig történeti vagy érzéki ismeret, amely magában foglalja a többi összest.” (L, 318.) A gazdasági és erkölcsi gyakorlat tehát *elméleti* alapokon, mégpedig nagyrészt *fogalmi fikciókból* (pszeudo-fogalmakból) felépített elméletek alapján megy végbe.

Az elméletnek a gyakorlattal való összekapcsolódása, valamint az ezeken belüli fokozatok egymáshoz való viszonyulása, vagyis a szellem különböző mozzanatainak rendszerré illeszkedése csak az *ellentétek* és a *különbségek* Croce által adott értelmezésének vizsgálata révén válik érthetővé. Croce ugyanis egyike azoknak a kisebbségben levő polgári filozófusoknak, akik a dialektikának ehhez a centrális kérdéséhez közvetlenül is hozzá mertek nyúlni.

A megoldást — mint a polgári gondolkodók általában — ő is kizárólag a tudat síkján maradva, a *logika* eszközeivel próbálja megtalálni. Az *ellentétek* [oppositi] és a *különbségek* [distinti] közötti differenciát lényegében abban látja, amit a hagyományos formális logika a *kontrárius* és a *kontradiktórius* ellentétek között állapított meg. A *kontrárius* ellentéteknek az *ellentétek* felelnek meg („oppositi o contrari”), és a szemben álló pólusok viszonyát illetően a kölcsönös kizárás ténye kap hangsúlyt. A *kontradiktórius* ellentétek megfelelői a *különbségek*, amelyeknek az összetartozását, szükségszerű egymásra következését emeli ki. Ő maga így foglalja össze tömören álláspontjának lényegét: „Más a különbség logikai kategóriája és más az ellentét kategóriája. Két különbség-fogalom, mint már mondtuk, a köztük levő különbözőség által kapcsolódik össze; két ellentét-fogalom egymást kizárni látszik: ahol fellép az egyik, teljesen eltűnik a másik. Egy különbség-fogalom fel van tételezve és él a másikban, amely követi az eszmei rendszerben; egy ellentét-fogalmat megöl az ellentéte: rá érvényes az a mondat: „a te haláloed az én életem.” (H, 9.)

Az ellentéteknek és különbségeknek ez a felfogása Crocének nemcsak idealista alapállásával, hanem metafizikusan szerkesztett rendszerével is nagyon szorosan összefügg. Már maga a szétválasztás szempontja, a (formális) *logikai* szempont olyan, hogy a továbbiakban csak a gondolkodásban jelentkező, vagyis csupán a *szellemi* természetű ellentétek és különbségek értelmezését teszi lehetővé. A jellemzett ellentmondások valóban olyanok, hogy csak a gondolkodásban nyilvánulhatnak meg, nem pedig az objektív valóságban, az objektív ellentmondásoknak csak képmásai, mégpedig nagyon *sajátosan értelmezett képmásai* lehetnek. Ennek a sajátosságnak pedig az a lényege, hogy az egyszer már tudati területre szorított ellentétek és különbségek olyan további *korlátozásnak* vannak alávetve, hogy ennek következtében — leírt formájukban — már csak Croce rendszerén belül érvényesülhetnek. Ennek megfelelően nemcsak a jelentkezési területük van a valóság másodlagos és minimális szférájára redukálva, de még *számuk is korlátozott*, mert igazodnia kell a rendszer kétszer kettes tagoltságához. A különbségek száma eléggé egyértelműen három pár; és négy pár a legfontosabb ellentéteké, bár a négy alapvető ellentétpárhoz esetleg egyéb ellentétek is kapcsolódhatnak. Végtelenségük kiemelése és objektivitásuk bizonyítása fel sem merül Croce gondolatvilágában.

Az ellentétek és különbségek ilyen felfogására a rendszer helytálló voltának igazolása céljából, egyszerre hagyományörző és modern voltának hangsúlyo-

zása végett van szükség. Jól illusztrálja ezt a „Logika” következő részlete: „Különbség a szellem rendszerén belül a gyakorlati aktivitás az elméletihez képest, és további különbségek a gyakorlati aktivitáson belül a hasznos és az etikai aktivitás. Azonban a gyakorlati aktivitás ellentéte a gyakorlati inaktivitás, a hasznosság ellentéte a károsság, az erkölcsösség ellentéte az erkölcsienlenség. Különbség-fogalom a szépség, az igazság, a hasznosság, az erkölcsi jó; de könnyű észrevenni, hogy nem lehet ezekhez hozzátenni vagy közéjük sorolni a rútságot, a hamisságot, a haszontalanságot, a gonoszszágot. Elég ennyi: figyelmesebben meggondolva észrevehető, hogy az ok, ami miatt a második sort nem lehet hozzátenni az elsőhöz vagy összekeverni vele, az az, hogy az ellentétes terminusok mindegyike eleve magához kapcsolja az ellentétét, és kíséri, mint az árnyék a fényt. A szépség azért olyan, mint amilyen, mert tagadja a rútságot, a jó, mert tagadja a rosszat, és így tovább. Az ellentét nem pozitív, hanem negatív, és mint olyan, kíséri a pozitívot.” (L. 58—59.) Különbség áll fenn tehát az *elmélet* és a *gyakorlat* között, továbbá az elméleten belül a művészet *szépsége* és a gondolkodás (a logika) *igazsága* között, valamint a gyakorlaton belül a gazdagság *hasznossága* és az erkölcs *jósága* között. E tovább már nem tagolt négy terület alapminőségei (szép, igaz, hasznos, jó) mindegyikének megvan a maga ellentéte („árnyéka, „negatívuma”): a *rút*, a *hamis*, a *káros* és a *rossz*. — Ezek a különbségek és ellentétek ki is merítik Croce rendszerének lényegét, s ugyanakkor több ellentétről és különbségről sem itt, sem máshol nem esik érdemben szó.

Mivel az ellentéteknek és különbségeknek ez az elmélete — a Hegelre való hivatkozás, illetve a marxizmus látszólagos akceptálása ellenére is — túlságosan erre az adott, s ráadásul idealista és metafizikus lényegű rendszerre szabott, az említettekén kívül még más hibái is vannak. A különbségek fogalmának bevezetése az ellentétek immár hagyományos fogalma mellett a jobban árnyaló, differenciáltabb értelemező dialektikus gondolkodás elismerésre méltó újításának látszik, pedig valójában csak megzavarja az értelemezést, elködösíti az ellentmondást illetően másoknál már letisztult eredményeket. A különbségek és az ellentétek egymástól való megkülönböztetése ugyanis azt hozza magával, hogy *elszakadnak egymástól* olyan mozzanatok, amelyek szükségszerűen elválaszthatatlanok az ellentmondás fennállása esetén. Az ellentmondáson belül — a marxizmus nagyon világos megfogalmazása szerint — az ellentétek (oldalak, pólusok) egyszerre feltételezik és kizárják egymást (ez egymásba való átmenetük lehetőségének alapja); Croce-nél ez a kettős viszony elkülönül: a kölcsönös *feltételezettség* a *különbségek* alapvető jellemzőjévé lesz, a kölcsönös *kizárás* pedig az *ellentétek* döntő minőségjegye marad, a kölcsönös *átmenet* meg csak a *különbségek* számára megnyíló lehetőség. A Croce által módosított felfogás eredményeképpen inkább a *különbségek* látszanak azonosnak a *dialektikus ellentmondással* (de teljesen azért nem!), az ellentétek — az elnevezés ellenére — jóval kevésbé. Mivel a különbségek azok, amik feltételezik egymást és átmehetnek egymásba, egyiséget alkotnak, mert létezik mindig egy őket átfogó totalitás, ezért organikusabbak, reálisabbak a jóval elvontabb ellentéteknél. A különbségek *önmagukban is* fogalmat adnak, és a valóság egy mozzanatát alkotják; az ellentétek viszont *önmagukban absztrakt fogalmak*, és csak *párjukkal együtt* valóságosak. „A valóság, amelynek fogalmát a logikus gondolat kidolgozza, nem változatlan vagy tiszta lét — állapítja meg Croce —, hanem ellentmondás; a valóság formái, amiket a fogalom a valóságnak a maga teljességében való

elgondolásaként gondol, önmagukban vannak szembeállítva: ellenkező esetben nem lennének a valóság formái, vagy egyáltalán nem léteznének. *A szép rút és a rút szép*: a szépség azért olyan, mint amilyen, mert magában foglalja a rútságot, az igaz, mert magában foglalja a hamisságot, a jó, mert magában foglalja a rosszat. [. . .] Kivonják a negatív terminust, mint ahogyan az absztraháló folyamatnál szokták, és eltűnik a pozitív is, de éppen azért, mert a negatívval a pozitívot is kivonták.” (L, 61.) A valóság lényegéhez tartozik az, hogy „egy ellentét nem különbsége a saját ellentétének”. (L, 61.)

Az ellentétek együtt, párosan alkotják a valóságot, de végső soron mindig a szellemi lényegű valóságot, sőt annak egy-egy meghatározott mozzanatát. A valóság csak ellentéteket tartalmazva létezik Croce szerint is, de nem mindig ugyanazokat az ellentétpárokat tartalmazza, illetve nem ugyanolyan mértékben tartalmazza egy adott mozzanat a páros mindkét tagját, hiszen a pozitív (a szép, a jó stb.) szinte teljesen elnyeli, a megszüntetve-megőrzésen belül már-már *alig őrzi a negatív* (a rútat, a rosszat stb.). Így az ellentmondás *fő oldala* csaknem önmagában alkotja az ellentmondást tartalmazó dolgot, aminek következtében *a dolog lényege azonosul a pozitív oldallal*.

Az ellentétek és a különbségek úgy kapcsolódnak össze egymással, hogy a különbségek fő minőségjegyét és értékét egy-egy negatívum pozitív ellentettje alkotja: „Az ellentét belső a szellemhez viszonyítva, és megtalálható annak minden formájában: ezért általános értéke a szellemnek (aktivitás a passzivitással szemben, racionalitás és realitás az irracionálissal és irreálissal szemben, létezés a nemlétezéssel szemben), és általános értéke a szellem minden sajátos formájának (szép a rúttal szemben, igaz a hamissal szemben, hasznos a haszontalannal szemben, jó a rosszal szemben).” (FP, 191–192.) A különbségek tulajdonképpen olyan valóságterületek (a szellemi lényegű valóságban), amelyekben belül *egy pozitív ellentét dominál* (esetleg a párjával együtt). Az ilyen valóságterületek különböznek egymáshoz képest, mert különböző *fejlődési szakaszt* képeznek a szellem megszabta valóság létezésében. A különbségek — mint elnevezésük is utal rá — elsősorban *kizárják egymást*, hiszen más-más érteken (más-más ellentétpár egyik oldalán) alapulnak; és másodsorban — mivel különböző fejlődési fokot reprezentálnak — átmenetnek egymásba (meghatározott irány szerint).

Kölcsönös feltételezettségük elsősorban nem ontológiai (bár viszonyuknak ilyen komponense is van), hanem *gnoszeológiai*: kölcsönösen azért feltételezik őket, hogy jól megkülönböztessék, hogy *elválasztásuk* minél pontosabb legyen *gondolatilag* a róluk gondolkodó számára.

Természetesen a különbségek gondolati különválasztásának Croce szerint is van objektív *valóságbeli* alapja. Ezt a valóságos viszonyrendszert tanulmányozva bontakozik ki a gondolkodó előtt „a szellem különböző formáinak rendje és logikája”. (BE; NSE, 66.) A fogalmi megkülönböztetés egyoldalúságával s ugyanakkor módszerbeli nélkülözhetetlenségével szintén tisztában van Croce, aki így ír a különbségek viszonyáról: „Nemhogy nincsenek elkülönítve valóságosan (az igazi valóság a szellemiség), de ilyennek empirikusan is csupán annak számára mutatkoznak, aki tipizálva szemlél, és nincs egyéb módja meghatározni a tények egyediségét a típusokban, amiért aztán vonzódik figyelme a szellemi különbségek felnagyítása és eltűlése felé.” (BE; NSE, 69.) A valóságos különbözőség nem ilyen nagyfokú.

A különbségek viszonya értelmezésének erre az oldalára talán annak figyelembevétele világíthat rá, hogy Croce itt a *fejlődés* dialektikus értelmezésére

tesz kísérletet, aminek során a Hegelétől részben eltérő magyarázatot próbál adni, vagyis a triád mellőzésével kísérli meg a megszüntetve-megőrzést más-ként leírni. (Vö. L, 61.) Ehhez azonban a különbözőségek olyan értelmezése szükséges, amely szerint az egyik különbségből kifejlődhet a másik, tehát a fejlődés *folytonossága* biztosítva van. A dialektikának két nagy vívmányához folyamodik éppen ezért Croce: az egyik a lehetőség—valóság kategória-párja, a másik a — bár nem triádikus — spirálszerű előrehaladás.

A különbségek tehát — fejt ki elméletében — abban is eltérnek egymástól, hogy az egyik mint *lehetőség* foglaltatik benne a másikban. „A szellem formái különbözőek — mondja ki Croce —, de nem elkülönítettek; és amikor formái egyikében tartózkodik a szellem, vagyis abban *explicit*, a többi forma ugyancsak benne van *implicit*, vagy ahogyan mondani szokták még, *kísérőként*.” (FP, 21.) Az implicit forma a következő fokozatban explicitté válik, vagyis a lehetőségből *valóság* lesz. Ez az új valóság a következő lehetőséget tartalmazza, és így tovább. A lehetőség és valóság ilyen hullámozása nyomán egy meghatározott irányú folyamat bontakozik ki, amely körforgásnak tűnik: „Nem párhuzamosak, hanem össze van kötve egyik a másikkal oly módon, hogy egyikből születik a másik. [...] Megismerés és akarás, elmélet és gyakorlat két olyan vonal, hogy az egyik kezdete hozzáér a másik végéhez, vagy ha még egy mértani szimbólumra van szükség, nem párhuzamost alkotnak, hanem kört.” (FP, 193.)

A szellem formáinak korábban, főleg az „Eszztétika”-ban kiemelt párhuzamos volta elsősorban azt volt hivatva hangsúlyozni, hogy az elmélet és a gyakorlat *analóg* egymással, amennyiben mindegyiknek van egy egyszerűbb és egy bonyolultabb foka, továbbá mindkét „alacsonyabb” fok létezhet az öt követő „magasabb” fok nélkül. Ennyi nemcsak hogy bőségesen elég volt a művészet önállóságát kiemelni szándékozó esztétikai elmélet kifejtéséhez, hanem egyenesen zavarólag hatott volna a körforgás hangoztatása, hiszen ha nem mellékes tény a körforgás, akkor a második ciklusban a művészet nem önálló, ha pedig minden ciklus kezdetén autonóm a művészet, az egész körforgás csak merő formalitás. Amikor viszont már a rendszer többi részét kell kifejteni, minden forma helyét mind előzmény, mind pedig következmény mivolta felől meg kell világítani, szinte nélkülözhetetlenné válik a körforgás gondolata. Éppen ezért már a „Logiká”-ban — ahol a körforgás lényegét legelvontabban tartalmazó különbségek elmélete a legösszefüggőbben leírva megtalálható — elhangzik a döntő megállapítás: „A különbségek kapcsolata a körforgás, és éppen ezért valóságos egység . . .” (L, 65.) És minél előbbre halad rendszere kidolgozásában Croce, annál nélkülözhetlenebb számára a körforgás teóriája, amihez a Vico-stúdiumok során a klasszikus előzményeket is megtalálja (vö. „corsi e ricorsi”). E felfogás figyelemre méltó *átfogalmazása* is megtalálható már az „Eszztétikai breviárium”-ban, ahol ez azért lehetséges, sőt szükséges, mert Croce újabb esztétikai szintézist nyújt; ennek magja a művészet „lírai intuíció” jellege, és a lírai ihlettség kiváltói nagyon is lehetnek a körforgás során előzőleg fellépő egyéb szellemi formák. A körforgás képe és szerepe itt a következő: „Az utolsó pont, amely ismét elsővé válik, nem a régi első, hanem a fogalmak gazdagságával és pontosságával jelenik meg, az átélt élet tapasztalatával és a szemlélt művekkel, ami mind hiányzott a régi elsőből, és egy magasabb, kifinomultabb, átfogóbb, érettebb művészetnek nyújt anyagot. Ily módon tehát a mindig egyforma forgás, a körforgás eszméje nem más, mint a *haladás* igazi eszméje, a szellem-

nek a valóságban és önmagában való gyarapodásáé, ahol semmi egyéb nem ismétlődik, kivéve a gyarapodás formáját.” (BE; NSE, 68.) A különbségek itt valóban *különböző fejlettségi fokok* különbségeiként mutatkoznak.

A szellem rendszerét csak a különbségek és az ellentétek kategóriájával együtt lehet *filozófiailag adekvát módon* elgondolni. Hegellel szembeni korrekcióként, de a maga számára mint programot írja le Croce: „A filozófiai fogalom, az univerzális-konkrét vagy idea ugyanúgy szintézise a különbségeknek, mint ahogyan szintézise az ellentéteknek.” (H, 56.) Ahol ez a szintézis nem jön létre, a végbemenő emberi tevékenység sem igazi gyakorlat. A szellem rendszerének leírása tehát csak részben szorítkozhat az igazi formák adekvát bemutatására, másrészt magában kell foglalnia a *fiktív formák* tárgyalását is. Ezt is lehetővé teszi Croce számára — a szűkebb értelemben vett „szellem filozófiája” területén — az ismeret formáiról, valamint az *ellentétekről* és *különbségekről* kialakított felfogás.

Az ellentétek és a különbségek ilyen koncepciójának együttes alkalmazása sem védi meg azonban Crocét a dialektika téves értelmezésétől. Mivel nála végeredményben az ellentét egyik oldala feloldódik a másikban (vö. L, 61.), a két oldalból csak egy marad meg, a fő oldal (a művészetben a szép és a rút közül csak a szép stb.), ez a fő oldal a szellem egyik különös területének legfőbb értékévé válik, a nem-azonosság viszonya már csak egy másik terület hasonló értékéhez fűzi — de ez a viszony már nem ellentét, hanem különbség. Az ellentétek kölcsönös kizárásának, *harcának* — meg sem indokolt — nullára redukálása az ellentétek különbségekben való feloldódásához vezetett: az ellentét csak mint a gondolkodás (a logika) kontrárius ellentéte maradt meg, mint egyéb létező *eltűnt*. Teljesen érthető, hogy az ellentétek harcának ignorálása mellett, csak a különbségekre támaszkodva nem sokat lehet megállapítani a fejlődés tartalmáról, s ezért fejtegeti Croce kizárólag a körforgás mint forma problémáit. Jól látja magát a tény — ha nem is a fentiek megfontolása alapján — C. Carbonara, aki arra hívja fel a figyelmet, hogy Croce szerint a fejlődésnek tulajdonképpen nincs folyamata.⁸ A dialektika relativizmussá hígult.

Behatóbb tárgyalásra érdemes problémát a gyakorlat filozófiája területén sem az emberi *képességek* és a segítségükkel végrehajtott *cselekvés* viszonyában, vagyis magában az *új létrehozásában* lát Croce, hanem az ezek egységének különböző formái között fennálló *különbségekben*. Egyértelműen kimondja, hogy „az, amit most az *akarat* és a *cselekvés* közötti viszony problémájaként jelölünk meg, máskor (az elméleti filozófiában) mint az *intuício* és a *kifejezés* közötti viszony problémája jelentkezett”. Éppen ezért „mint máskor és az analóg esetben [...] most is azt válaszoljuk, hogy az *akarat* és *cselekvés* teljesen egy, és hogy nem érthető meg sem az *akarat* *cselekvés* nélkül, sem a *cselekvés* *akarat* nélkül”. (FP, 46.) Filozófiai válaszadás céljából végzendő vizsgálatot egyáltalán az a kérdés érdemel, hogy a megfelelő *cselekvéssé* vált *különböző* *akaratok egyenlő értékűek-e?* Az igenlő választ nagyon világosan kimondja az egyik részösszefoglalás: „A gyakorlati aktivitásnak a maga viszonyrendszerében való kutatása megszüntetett minden kétséget arra vonatkozóan, hogy a gyakorlati aktivitás feltételezi az elméletit, vagyis hogy a *megismerés* *szükségszerű előzménye az akaratnak és a cselekvés-*

⁸ C. Carbonara: „Sviluppo e problemi dell’ estetica crociana”, Humus, Napoli (1947) 91—93.

nek. De a kutatás, amely dialektikájában követte a gyakorlati aktivitást, ahhoz az eredményhez vezetett, hogy a gyakorlati aktivitás maga a valóság a maga közvetlenségében, és hogy más valóság (vagy más természet, ahogyan mondani szokták még) nem gondolható el az akaraton-tetten kívül; ez a kutatás kényszerít egyben az ellenkező tétel megállapítására is: hogy az elméleti aktivitás feltételezi a gyakorlatit, és hogy az *akarati szükségszerű előzménye a megismerésnek.*” (FP, 189.) Kérdéses ezután már csak az lehet, hogy a gyakorlat két területe — amely másként kapcsolódik a megismeréshez, más és más fázist képvisel a spirálszerű fejlődésben — egymáshoz mérve egyenlő értékű-e? A válasz az, hogy nem. És azért nem, mert különböző célokon alapulnak.

„Gazdasági aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami csupán azoknak a tényleges feltételeknek felel meg, amelyek között az individuum található; etikai aktivitás az, amely olyat akar és valósít meg, ami, noha megfelel ezeknek a feltételeknek, egyben valami olyanra is vonatkozik, ami túlhaladja őket. Az elsőnek azok felelnek meg, amelyeket individuális céloknak neveznek, a másodiknak az univerzális célok.” (FP, 203.) A gazdasági aktivitás céljainak egyedisége kiküszöbölhetetlen, de ugyanígy elkerülhetetlen a velük járó kielégítetlenség is. Segítséget csak az egyedín való felülemelkedés jelenthet: „Cselekvéseink mindig újak lesznek, mert mindig új problémákat állít elénk a valóság; de ha emelkedett lélekkel, tiszta szívvel megértjük őket, keresve azt, ami ezeket önmaguk fölé emeli, mindig az Egészt fogjuk birtokolni. Ilyen jellegű az erkölcsi cselekvés, amely nem mint egyéneket, hanem mint embereket elégít ki, és mint egyéneket csupán ember mivoltunkban, s mint embereket csupán az egyéni megelégedés eszközeivel.” (FP, 207.) Az egyén konkrét gazdasági céljait Croce szerint azok tökéletlen volta miatt kell a belátás nyomán meghaladni, nem pedig a törvényszerű s ezért egyben ugyancsak általános gazdaság determinálja az erkölcsöt a maga másként általános törvényszerűségeiben. Sőt az erkölcs általános voltának hangoztatásában sem annyira az általánosnak az egyesnél mélyebben fekvő lényege kap hangsúlyt, mint inkább a minden egyedit transzcendáló volta, szinte csak mennyiségében ideális jellege.

Az általánostól mint *törvényszerű meghatározottságtól* való idegenkedés egy más területen nyilvánul meg a legvilágosabban Croce filozófiájában: a törvények mint jogi normák értelmezése során. A törvényt már elemzése kiindulópontjaként úgy definiálja, hogy korábban fixált elvei alapján könnyen bírálni lehessen: „A törvény olyan *akarati* aktus, amelynek tartalma cselekvések *sora* vagy *osztálya*.” (FP, 307.) Mind az akarati, mind a species jelleg elválaszthatatlan a törvénytől. A törvény bizonyos fokig általános (speciális) volta irányt szab a mindig egyedi akarati, a maga egyediségén való túllépésre inspirálva azt. Olyan szerepük van a törvényeknek a gyakorlat területén, mint a fogalmi fikcióknak (pszeudo-fogalmaknak) az elmélet síkján: pragmatikussá teszik a tevékenységet. A törvény tehát az akarat következménye és formálója, ezért kétarcú az ember hozzá való viszonya: „Ézért szükséges megalkotni a törvényeket és egyben megsérteni őket, de tudva azt, hogyan kell ezt csinálni a nevelés során.” (FP, 335–336.) Eléggé nyilvánvaló, hogy ez a kanti kategorikus imperatívusz olyan átfogalmazása, amely a szubjektumot Kantnál valamivel kötöttebbnek tekint. Nagyon találóan állapítja meg — a Bergsonnal való rokonságra is enyhe célzást téve — Ugo Spirito: „Az individuum így a nagy *élan vital* egyik kifejezőjévé és egyik esz-

közévé válik, amely univerzumot hoz létre és amely azzal szemben csak egy részlet, fatalisztikusan vonzoltatva az univerzális által, vagy akaratlagosan szemben állva az univerzálissal.”⁹

Látható tehát, hogy Crocét nemcsak módszere megfogalmazásában, hanem *rendszeralkotási kísérletében is* akadályozza ingadozó, határozott profilt soha nem öltő idealizmusa, amely néhány kézenfekvő materialista megfontolásnak is engedve akár eklektícizmusnak is minősíthető. A filozófia olyan fontos problémái, mint az elmélet és a gyakorlat, valamint az egyes és az általános viszonya a hosszas episztemológiai fejtegetések után is egyértelmű megoldás nélkül maradnak. Élesebben fogalmazva: Croce nem meri vállalni a következetes szubjektív idealista álláspontot (mint korábban Fichte vagy vele egyidejűleg Wittgenstein), ezért aztán olyan szubjektív idealizmust képvisel, amely alapvetően empirista mivoltában mégis és mégis az elméletet helyezi előtérbe. Így lehet a rendszere *kiindulópontjában esztétikai*, amely a logika címszava alatt filozófiával, mégpedig *történetfilozófiával folytatódik*, s amit olyan gyakorlat követ, aminek *erkölcsi emelkedettsége* az egyén akaratától függ. Az „individuum omnimode determinatum” egyben „individuum omnimode determinans”.

3. A RENDSZER TARTALMÁNAK EKLEKTIKUS IDEALIZMUSA

Croce egyáltalán nem hagy kétséget afelől, hogy filozófiája *idealista* filozófia: ennek élete különböző időszakaiban és a legkülönfélébb formákban hangot ad. Rendszerének összefoglaló címe is „A szellem filozófiája”, és mind ennek, mind egyéb írásainak egyes helyein több vallomásszerű nyilatkozatot tesz arról, hogy mint idealistát lényegében mindig „a szellem különböző formáinak rendje és logikája” érdekelte. (BE; NSE, 66.) Az idealizmus melletti állásfoglalásának objektívebb alapot is igyekszik adni, és ebben egészen olyan szélsőségig jut el, hogy a filozófiát a maga egészében kész az idealizmussal azonosítani.

Filozófiáját azért tekinti a „szellem filozófiájá”-nak, mert az differenciált egységben írja le *a szellem mint tulajdonképpeni valóság* lehetségesnek vélt formáit: „Ha felmerül a kérdés, hogy a szellem különböző tevékenységeiből melyik a reális, vagy hogy mind reális-e, [egyrészt] azt kell válaszolni, egyik sem reális, mert csupán a tevékenységek tevékenysége reális, amely egyikükben sem nyugszik meg különösképpen. A különböző szintézisek közül — esztétikai, logikai, gyakorlati szintézis —, amelyeket egymás után megkülönböztettünk, egyedül a *szintézisek szintézise* reális, a szellem, amely az igazi abszolútum, az *actus purus*. De másrészt és ugyanabból az okból mindegyik reális, a szellem egységében, az örök lefolyásban és ismétlésben, amely azoknak örök állandósága és realitása.” (BE; NSE, 62.) Az így kikristályosodott vélemény alapján ha nem is jogos, de teljesen érthető büszkeséggel jelenti ki „A gyakorlat filozófiájá”-nak befejező soraiban: „A gyakorlat filozófiájával véget ér az a fejtegetés, amelyet a szellem filozófiájáról adni célul kítűztünk; és egyben befejeződik a tulajdonképpeni filozófiáról való fejtegetés, mivel a szellem maga az egész valóság.” (FP, 387.)

⁹ U. Spirito (etc.), i. m. 23–24.

Ezek a megállapítások elsősorban a saját eredményeire vonatkozó kijelentések. Mögöttük azonban egy a filozófia egészét minősítő általánosítás található. Miután a „Logiká”-ban kimondja, hogy a filozófia számára egyedül releváns tevékenység a saját kategóriái (a „tisztá fogalmak”) alapján végzett gondolkodás, ezzel a megállapítással folytatja: „De ha a filozófia a maga természetes logikája szerint a tiszta fogalom vagy idea, akkor minden filozófia — legyen akár következménye annak, amiből kiindul, vagy akár hibája, amibe belebonyolódik — lényegi vonása és alapvető tendenciája szerint *idealizmus*.” (L, 171.) És ez nem csupán egy esetlegesen megfogalmazott, futólagos vélemény, hanem olyan kutatásait befolyásoló elv, amit évtizedek elteltével is hangoztat: „... a filozófia nem lehet más, mint a *szellem filozófiája*...” (CFM, 1.)

A problémát azonban korántsem az jelenti, hogy Croce idealista filozófus-e, hanem az, hogy az idealizmus milyen változatát képviseli, sőt tud-e *egyértelműen* objektív vagy szubjektív idealista lenni?

Gramsci úgy véli, hogy Croce filozófiája lényege szerint objektív idealizmus, hiszen csak látszólagosan eredményes az a harc, amit kritikai pozíciójából az objektív idealizmus fő vonásai ellen vív: „Croce filozófiája ‚spekulatív’ filozófia marad, és benne nem csupán nyomai találhatók a transzcendenciának és teológiának, hanem az egész transzcendencia és teológia, csak a mitológia legdurvább kérégtől megszabadítva.”¹⁰ Gramscinak ez a más alkalommal is hangoztatott véleménye — amely bizonyos fokokig hasonlít Feuerbach Hegel-értékeléséhez — csak részben helytálló. Megállapításából fenntartás nélkül mindössze az fogadható el, hogy Croce küzdelme nem volt elég eredményes az objektív idealizmus „elavult metafizikája”, főleg annak a hegeli filozófiában testet öltött változata ellen. Hogy Croce elsősorban szubjektív idealista volt, azt Gramsci valószínűleg azért nem ismerte fel világosan, mert a Croce rendszerében kulcsfontosságú szerepet betöltő esztétikát — teljesen érthető okokból — nem elemezte olyan mélyen, mint a politika és a történetfilozófia területét, vagy ha voltak is ilyen irányú meglátásai, inkább a vallással összefonódott objektív idealizmus ellen lépett fel, mert az objektív idealista tendenciák erősödtek Croce pályafutásának későbbi időszakában. Azonban egy másik olasz marxista, az esztétikát igen kiválóan ismerő Galvano della Volpe is a Gramsciéhoz hasonló véleményen van, amit így összegez: „Esztétikájának ezzel a *teológiai* koncepciójával fény derül hamisan konkrét racionalizmusára (hegeliánizmusára a logikában és *spiritualizmusára* általában).”¹¹ Della Volpe ezt a nem is túlzottan demitologizálnak tekintett objektív idealizmust elsősorban abban látja, hogy logikájában Croce az individuális ítélet értelmezése révén azonosítja az intuícióban rejlő egyedit a tiszta fogalommal mint ideával, s ebben a szellemi általánosban oldódik fel aztán minden. Ez a feloldódás az ember passzivitása mellett megy végbe, és időnkivülisége misztikussá teszi.

Della Volpe érvelése (maga az érvelés gondolatmenete, nem pedig annak inkonzekvens végeredménye) közel jár az igazsághoz, vagyis annak kimondásához, hogy Croce *alapvetően szubjektív idealista*. E szubjektív idealizmust

¹⁰ A. Gramsci: „Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce”, Einaudi (Torino), 1948, 190–191.

¹¹ G. della Volpe: Su tre epigoni italiani di Hegel; G. della Volpe: „Logica come scienza storica”, Editori Riuniti (Roma 1969), 241.

kimutató elemzés „kezdet” szerepét betöltő kategóriája az *intuición*, amelynek legteljesebb értelmezését az esztétika adja, de amely értelmezés korántsem fejeződik be a csak esztétikai fejtegetések körén belül, s nagyon sokatmondóan valóban a logika területén folytatódik még.

Az esztétikában leírt intuición, amely önmagában is ismeret és amelyből a többi összes ismeret kinő, a *szubjektum* olyan terméke, ami *nem tekinthető* az objektív valóság *visszatükrözésének*. Önmagában is tanúsítja ezt Croce egyik summázó megállapítása: „az intuitív megismerés — kifejező [expreszszív] megismerés. Független és önálló az értelmi folyamatokhoz képest; közömbös a valóság és nem valóság utólagos megkülönböztetését, a tér és az idő ugyancsak utólagos formálását és észrevezését illetően; — az intuición vagy képzet különbözik attól, amit érzünk, és mint *forma* áll elő az érzéki hullámzásból vagy folyamból, a pszichikus anyagból; és ez a forma, ez a birtokbavétel — a kifejezés [l'espressione].” (E, 14.) A többé-kevésbé képzetként felfogott intuiciónnak *nem nélkülözhetetlen feltétele* valamilyen *objektív dolog* mint reálisan létező *objektum*, amit aztán bizonyos részletességgel és pontossággal visszatükrözne, ezért közömbös az intuición a tér- és időviszonyokkal szemben: nincs tekintettel objektumának magánvalóan objektív tér- és időkoordinátáira, s mint képmás sem fejez ki valamilyen virtuális teret és időt. Viszont annál nagyobb hangsúlyt kap a szubjektum *belső pszichikus anyaga*, ennek az anyagnak az emberben végbemenő formálódása, az az aktivitás, amely a pszichikus folyamatot a kifejezésig juttatja, s ezzel a lezáró aktsussal valójában intuiciónvá avatja. Csak mint *másodlagos* probléma merül fel az intuiciónok *egy csoportjának* reálisan létező tárgyi alapja, nevezetesen a történeti és művészeti intuiciónok különválasztása kritériumának keresésekor: „Egy későbbi stádiumban a szellem [...] megkülönbözteti a történeti intuiciónt a nem történetitől, a *reálisat* az *irrealistól*, a reálisan elképzeltet a merőben elképzelttől.” (E, 32.) De az irrealist nem azért különbözteti meg a realistól, hogy mint a további szellemi tevékenység félrevezető előfeltételeit kizárja, hanem inkább annak bizonygatásán fáradozik, hogy az irrealist is fontos szerephez juttassa, mondván: „Az egyén életrajzába mint reális tények lépnek be az illúziói is.” (E, 33.) Ilyen felfogás alapján maradhat továbbra is — mint ahogyan azt Croce már fiatalon megfogalmazta — a történelem „a művészet általános fogalma alá rendelve”. (Vö. *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*.) Sőt míg az egyik oldalon a művészi intuición mint kifejezetten illuzórikus képzet valósággá avatásán fáradozik Croce, a másik oldalon, de ugyanezt a tendenciát erősítve, a valóságból megmaradt objektivitás eltüntetésének irányába is fontos lépést tesz évtizedekkel később a „Két világi tudomány: az esztétika és a gazdaságtan” c. cikkében, amikor is a középkor „adequatio rei et intellectus” tételéből létrehozza az „adequatio praxeos et intellectus” formuláját, s ennek értelmében kimondja: „... a *dolog* [res] mint *dolog* nem létezik”. (US, 55.) Látható tehát, hogy már az intuición-tan legalapvetőbb vonásai is egy *kanti típusú* szubjektív idealizmus vázát mutatják (itt-ott túlzó szélsőségekkel), amelynek rokonságát még a terminológiai párhuzamok is erősítik. Íme — csak a példa kedvéért — Croce egyik jellemző mondata: „Az intuición adja nekünk a világot, a fenomenont; a fogalom adja a noumenont, a szellemet.” (E, 36.)

Az intuiciónból alakulnak ki a fogalmak. „A logikai aktivitás feltételei [...] a képzetek vagy intuiciónok. Ha az ember nem képzelne el semmilyen dolgot, nem gondolkodhatna; ha nem volna elképzelő szellem [spirito fantas-

tico], nem lehetne logikai sem.” (L, 3.) A gondolkodás azonban — Croce intuíció-felfogásából következően — nem az objektív valóság többé-kevésbé igaz képmásmozajkainak feldolgozásaként fejt ki logikai aktivitást, végez a fogalomalkotással lényegkiemelő munkát, hanem az *elképzel* — és nem csupán a külvilág szabta feltételek szerint elképzelt (történeti) — *valóság formálását* végzi, vagyis a szubjektum *lényegében önkényes érzelmi fikcióból* alkot fogalmat. És erőfeszítése akkor eredményes igazán, ha nem fogalmi fikciót, hanem tiszta fogalmakat alkot.

Croce érvelése ezen a ponton kezd bonyolulttá és megtévesztővé válni. A tiszta fogalmakat részben a platóni ideákhoz hasonló szellemi entitásokként kezeli; a tiszta fogalmak tudományát, a filozófiát sui generis idealizmusnak nyilvánítja; a fogalmi fikciókat és a rájuk épülő természettudományokat önkényes absztrakciók eredményének tekinti — és ezzel nemcsak Platónhoz, Hegelhez és különösen Husserlhez hasonló objektív idealistának mutatkozik általában, hanem egyben olyan éber objektív idealistának, aki gondosan el is határolja magát a szubjektív idealizmustól. Végül mindezt betetőzi isten elég gyakori emlegetésének gesztusa. A logikából valóban nem a szubjektív, hanem az objektív idealizmust könnyebb kiolvasni. Ha azonban két fontos tény nem merül feledésbe, akkor Croce szubjektív idealizmusához a látszat ellenére sem fér kétség. Az egyik — amiről az előbb volt szó — az, hogy Croce szerint a tiszta fogalom is az intuícióból, esetleg épp a „tiszta intuíció”-ból, a szubjektumtól formát kapott érzethullámból alakul ki. A másik fontos tény: az intuíciót feldolgozó gondolkodás is *emberi* tevékenység. Márpedig ha az intuícióját létrehozó ember *függetlenítette* magát a valóságtól — ami érzékeléskor sokkal nehezebb, mint a gondolkodás során —, ha a nagyon is reális természetről képes teljesen önkényesen létrehozott fogalmi fikciókban gondolkodni (ti. a természettudományokban), akkor a tiszta fogalmat definiáló individuális ítélet megalkotásakor miért nem ilyen kötetlenül szabad? Valójában akkor is ilyen — még ha ezt sem Croce, sem della Volpe nem veszi észre —, hiszen egyrészt az individuális ítélet szubjektumai (S) is intuíciók, ezek végtelen számához rendelődik egy sajátos (univerzális) predikátum (P), másrészt ennek az univerzális predikátumnak az egyedi szubjektumhoz (S) való hozzárendelésével lesz egyáltalán megismeréssé a megismerő erőfeszítés. Croce azonban nem tudja a megismerést olyan visszatükrözésként értelmezni, amelyben az aktuális alkotás *nem terjed túl a képmás megalkotásán*; nála ez a tevékenység egyben mindig kvalifikáló eljárás, a tevékenység objektumát *adott minőségében teremtő* cselekvés. A gondolkodás *önmagában vett* (semmilyen mozzanatában nem gyakorlati), *individuális ítéletalkotással végzett valóságteremtő aktusáról* egy helyen nagyon világos vallomást tesz Croce; ott, ahol az individuális ítélet és a perceptív ítélet azonosságáról ejt szót: „Észrevenni (percipiálni) annyi, mint egy dolgot ilyen vagy olyan minőséggel rendelkezőként felfogni, és ezért elgondolni és megítélni. Még a legfelületesebb benyomást, a legfutólagosabb cselekvést, a legjelentéktelenebb dolgot sem vesszük észre, amennyiben nem gondoljuk el. Innen az igen nagy méltósága az individuális ítéletnek, amely az általunk minden pillanatban végzett egész megismerést ténylegessé teszi, és amely által egyedül *birtokoljuk a világot*, sőt amely által egyáltalán *létezik egy világ*.” (L, 99.) A gondolkodás maximuma tehát a világ észnének és egységének *szubjektum általi teremtése*, mégpedig az intuitív *jelenség* (fenomenon) után és alapján a *lényeg* (noumenon) szintjén is. A szubjektum (az ember) az individuális íté-

let predikátumának univerzális volta miatt annyira kötetlenül szabad, hogy bármilyen képzetet tetszőlegesen intuálhat, illetve a képzetek (intuíciónok) bármely körét transzcendálhatja. A gondolkodás (logika) tehát nemhogy korlátozná a maga objektív idealizmusával az intuáló érzékelés szubjektív idealizmusát (esztétika), hanem — az objektív idealizmus bizonyos elemei mellett, de azokkal szoros összefüggésben nem állva — folytatja, sőt kiszélesíti és *elmélyíti* a csak empirikusnak induló szubjektív idealizmust: ez tetőzi be a szubjektum káoszából kozmoszt létrehozó aktusát. Ezt a (szintén kanti) megoldást — terminológiai oldala felől megközelítve — ugyancsak a sajátjaként írja le Croce, amikor azt fejtegeti, hogy a fogalomnak tulajdonképpen egyetlen jellemvonása van: „És ez a jellemvonás az ő univerzális — konkrét mibenléte: két szó, amely ugyanazt az egy dolgot jelöli, és nyelvtanilag is eggyé válhat, a ‚transzcendentális‘ vagy más szóban, ha mást választunk a már létrehozottak közül, vagy van kedvünk újat létrehozni.” (L, 31–32.)

A rendszer egészének elméleti (esztétikai és logikai) részéből egy szolidabb változatú, az anyag „an sich” voltát nem tagadó szubjektív idealizmus olvasható ki. Szélsőségesebb megnyilatkozásai csak ritkán vannak Croce-nak. Ilyen például Mach gnoszeológiai koncepciójának elismerése (vö. PS, I., 205–206, 247–248.), vagy az anyag létének a fizikai idealisták érvelése útján történő kétségbevonása: „... meg kell fontolni, hogy a fizikai világ irreális voltának kimutatását elvégezték, és elfogadta minden filozófus (hacsak nem vaskos materialista, és nem burkolózik a materializmus éles ellentmondásaiba), sőt maguk a fizikusok hirdetik tudományukba elegyített filozófiai részleteikben, amikor úgy fogják fel a fizikai jelenségeket, mint elvek produktumait, amelyek megszabadultak a tapasztalattól, az atomoktól vagy az étertől, vagy pedig mint valami ismeretlen megnyilvánulásait: következtetésként maga a materialisták anyaga is egy anyagontúli elv. Így belső logikájuk és közös megegyezésük szerint a fizikai tények nem realitásnak mutatkoznak, hanem *értelmünk konstrukciójának a tudomány céljai számára.*” (BE; NSE, 10–11.)

Az uralkodó jellegű, a Kantéra emlékeztető szubjektív idealizmus uralja a *gyakorlat* értelmezését is. Gyökerei a rendszer megelőző területeire, főleg a logikára nyúlnak vissza. A fogalmi fikciók mindkét fajtájának, az empirikus fogalmaknak is és az absztrakt fogalmaknak is éppen az a szerepük, hogy elméleti alapját képezik — mindennapi ismeretek és természettudományok formájában — a gyakorlati tevékenységnek. Nélkülük nem jön létre a cél sem a gazdasági, sem az etikai gyakorlat számára. Márpedig a célkitűzés általában véve is nagyon fontos (mint emberi sajátosság), és a maga különös változataiban is az, hiszen ezen az alapon tér el a gazdaság és az etika: „Gazdaságilag akarni annyi, mint *akarni egy célt*; erkölcsileg akarni annyi, mint *akarni az ésszerű célt.*” (E, 63.) (Csak a teljesség kedvéért nem árt utalni arra, hogy a kétféle cél többé-kevésbé megfelel a kanti empirikus, illetve intelligibilis akaratnak.)

A Croce által értelmezett gyakorlatban a *cél* játssza a döntő szerepet (nem a valóság anyagosságának átforgalmazása, még csak nem is a szükségletek), illetve az *akarat*, amely több áttételen keresztül is összefügg a céllal. Távollabbi, többszörösen közvetített kapcsolatban áll vele úgy, mint a fogalmi fikciók létrehozója. E pseudo-fogalmak érvényességi körét önkényesen, nem korlátozott akarattal szabja meg a szubjektum, és ennek az akaratlagosságnak a következményei az adott típusú fogalmak közegében továbbgyűrűznek a

gyakorlati tevékenység küszöbén álló célig. De van ezenkívül az akaratnak sokkal direkter célformáló hatása is: a gyakorlat folyamatát mozzanatról mozzanatra korrigáló akarat beavatkozás. „Az ember esetről esetre és pillanatról pillanatra cselekszik, pillanatonként valósítva meg a maga akaratát, nem pedig még abban az elvont fogalomban, amit *tervnek* [disegno] neveznek. Ebből következik annak a bizonyossága is, hogy nem lehet modelleket vagy *rögzített típusokat* nyújtani a cselekvéshez: az, aki keresi és várja az ilyen modelleket és típusokat, olyan egyén, aki nem tud akarni, és nem rendelkezik azzal a kezdeményezéssel, azzal az alkotókészséggel, azzal a zsenialitással, ami ugyanúgy elengedhetetlen a gyakorlati aktivitáshoz, mint amennyire az a művészethez és a filozófiához.” (FP, 31.) Amennyiben a szükséges zsenialitás még sincs jelen a kívánt mennyiségben az emberek egy részénél, működésbe lépnek a törvények (a mások által akaratlagosan megállapított normatívák), és elvégzik a kellő orientálás funkcióját. A szubjektum akaratának más szubjektumok törvényeket előíró tevékenységén keresztül ható valóságalkotása részben a szellemtörténeti koncepcióra emlékeztetően szerepel Crocénél.

Amilyen jól kidolgozott Croce gyakorlat koncepciójában az egyik fontos tényező, a célszerűség problémája, annyira elhanyagolt a másik, az *anyagiság* kérdése. Az általa leírt gyakorlati aktusnál jelenlévő anyag nem e tevékenység anyagi-tárgyi mivoltának tudatos elismeréséből következik, hanem inkább csak afféle ki nem küszöbölt maradványa a materializmusnak. Nyilván ezért tartja az etimológia síkján a gyakorlat jelölésére kifejezőbbnek a „praxis” helyett a „poézis” szót. (Vö. FS, 5.)

A szubjektív idealizmus legközismertebben Kantnál megtalálható típusa átfogja Croce *egész filozófiáját*. Azonban ez az idealizmus nem érvényesül egyenletesen és jól észrevehető logikai ellentmondások nélkül. Nem pusztán arról van csak szó, hogy az „Esz-tétiká”-ban sokkal koncentráltabb, mint „A gyakorlat filozófiájá”-ban, sőt nem is csupán annak az általános hibának a kikerülhetetlen elkövetéséről, hogy a szubjektív idealizmusnak a maga lényegi képtelenségéből következően bizonyos fokú segítségért kell fordulnia az objektív idealizmushoz, vagy — horribile dictu — a materializmus-hoz.¹² Croce gondolatvilága szubjektív idealizmusában főleg az hat zavarólag, hogy az ebben elsődleges mesteréhez, Kanthoz képest *másféle engedményeket tesz* mind az objektív idealizmusnak, mind a materializmusnak, és ezeket eléggé *inkonzekvensen* teszi.

Az nagyon természetes, hogy Croce szubjektív idealizmusának — minden fennálló hasonlóság ellenére — más gyengeségei vannak, illetve a meglévők közül sem egészen ugyanazok szorulnak orvoslásra a XX. század elején, mint Kant szubjektív idealizmusa esetében a XVIII. század végén. Kantnál még főként a természet magyarázata során felmerült agnoszticizmussal fonódott össze a szubjektív idealizmus, és teremtett egy más elemekkel is kombinált szubjektív idealista ontológiát; Crocénél inkább a társadalom megértésére irányuló törekvésből fakad a szubjektív idealizmus, és jobban előtérben áll benne — metodológiaként — a gnoszeológiai aspektus. Kant az objektív idealizmus mitológikusabb változatát vegyíti a maga szubjektív idealizmusába (pl. a lélek halhatatlansága), Croce egy jóval racionálisabb változatot. Ameny-

¹² A szubjektív idealizmus eme sajátosságára Lenin is utal; vö. Lenin: *Materializmus és empiriokriticismus*; LÖM 18, Kossuth Könyvkiadó 1964, 22., 179–189.

nyiben Kantnál materialista elemek vannak, az a mechanikus materializmus jelenléte; Croce viszont kiegészítő aktusként bizonyos spontán materializmus mellett a dialektikus és történelmi materializmus részbeni elfogadására is rákényszerül.

A probléma éppen az, hogy Croce nem csupán két másik filozófiai irányzattal igyekszik szintézisbe hozni szubjektív idealizmusát, hanem általában véve nagyon különböző geneziséű és osztálytartalmú koncepciókat kellene rendszere átfogónak ígérkező jellege érdekében egységes egészzé ötvöznie.

Az *objektív idealizmusra* való támaszkodás a *jóval sikeresebb*. A tiszta fogalmat platóni ideaként emlegetni, a legáltalánosabb fogalmat Hegelhez hasonlóan a tudás csúcsára helyezni, a gyakorlatot fogalmak (bár pszeudofogalmak) mintegy elidegenedő megvalósulási folyamatként leírni nem tűnik nagyon következetlen folytatásnak az intuíciónál való kiindulás után, hiszen a megingathatatlan tiszta fogalom kikötőjében véget érni látszik az intuíció „Odyszeája”; sőt azzal, hogy az intuíció bizonyos származékai, a fogalmi fikciók gyakorlati megvalósulást nyernek, látszólag még a kritikáját is megkapja a túlzott, csak elvont fogalmakat respektálni hajlandó objektív idealizmus (az „ódsi metafizika”). Így sem az egyén kezdeményező szerepe nincs kizárva, sem az objektíválódott szellemi szféra jelentősége nincs lebecsülve. Különösen a körforgás által korrigálhatja egymást a kettő: a következő ciklusnál újra belép a szubjektum intuíciója, de befolyásolják képzetteremtésében a már jól-rosszul kikristályosodott fogalmak. Sőt ha még a kör egyik szakaszában ott is van és bizonyos változásokat eredményez is az anyag, nem bontja meg a szellem egységét, vagyis a quasi-„szubjektív szellem” és a quasi-„objektív szellem”, sőt e kettő és a quasi-„abszolút szellem” viszonyát. „Ez a körforgás az önmagával való igazi egysége és azonossága a szellemnek; a szellemnek, amely önmagából táplálkozik és önmaga fölé nő.” (SPA, 28.) A valóság tehát megmarad szellemi lényegűnek, legfeljebb nem egészen egynemű ez a szellem. Mivel ez nem túlzottan szembetűnő, áll elő bizonyos, már említett látszat. Az objektív idealizmus asszimilálása ugyanis látszólag annyira sikeres, hogy sokan hajlandók Crocét elsődlegesen objektív idealista gondolkodónak minősíteni: mint szűkebb értelemben vett filozófust többnyire neohegeliánusként tartják számon, mint esztétát pedig nemcsak Hegel és De Sanctis közvetlen követőjének, hanem — mint E. F. Carritt, akinek véleménye szélsőséges voltában is jellemző — Platón korszerű folytatójának.¹³ (Az objektív és a szubjektív idealizmus közötti ingadozás, ennek során az objektív idealizmus nagyfokú előtérbe kerülése — ahogyan erről már esett szó — jól felismerhető jellemvonása Croce módszerének is.)

A *materializmusra* való támaszkodás *korántsem ilyen eredményes*, illetőleg a materializmusnak kényszerűen tett engedmények jóval nagyobb mértékben kuszálttá teszik a szubjektív idealizmus alaptendenciáit. A marxizmus materializmusának lényege szerinti és tudatos elfogadásáról szó sem lehet egy olyan filozófus esetében, aki — még ha attól pillanatnyilag a legtávolabb állva is — ezt írja a szerinte „pán-ökonizmus” hibájában szenvedő történelmi materializmusról: „Ez az alapvető tévedés abban áll, hogy nem ismeri fel és nem akarja felismerni a különböző szellemi megnyilatkozási formák öncélúságát és öntörvényűségét, amelyek a maguk sokféleségében és egységében adják az emberi szellem kibontakozási folyamatát s az abban megnyilvánuló

¹³ E. F. Carritt: „The Theory of Beauty”, Methuen, London 1914, 289–302.

teremtő szabadságot. A kritika ismét jogukba helyezte a marxista szemlélettel szemben — mint már korábban a hegeli szemlélettel szemben is — a szellemnek azokat a megnyilvánulásait, amelyeket az egyik és a másik tanítás egyaránt tagadott: Hegellel szemben a képzeletet és a teremtő cselekvést, Marxszal szemben pedig az erkölcsiséget, a képzeletet és a gondolatot.” (TSz, 86.) Vagyis amikor Croce a történelmi intuíció értelmezésekor azt nem „tiszta képzeleti”-nek tartja, akkor materialista ugyan, de — mivel a marxizmusnak annyira ellensége — a „naiv realizmus”-nál nem magasabb szinten. Hasonló módon tör fel spontánul a materializmus a természettudományok értelmezésekor, amennyiben azok olyan nem tiszta fogalmakból, vagyis fogalmi fikciókból állnak össze, amelyeket ugyan önkényesen alakít ki a szubjektum, de csak abban a vonatkozásban, hogy a fogalom jegyeit állapítja meg voluntariztikusan, s ezen keresztül a dolgoknak azt a körét, amire a fogalom vonatkozik (a fogalom „terjedelmét”), de a dolgok különböző körei már tulajdonképpen adottak, léteznek „an sich”. Az anyagot Croce sem képes teljességgel ignorálni, legalább formánélküliségében tudomásul kell vennie a maga objektivitásában: „Az anyag, a maga elvontságában, mechanizmus, passzivitás, az, amit az emberi szellem leigáz, de nem teremt.” (E, 8.)

Mivel Croce filozófiája elsősorban társadalomfilozófia, fejtegetései során beleütközik a *társadalom anyagiságának* problémájába is, s ennek során — lévén egyben múltját abszolúte megtagadni nem képes Labriola-tanítvány — a történelmi materializmus néhány töredéke szükségszerűen belekerül filozófiájába, még ha alaposan el is torzul közben. Jól példázza ezt a *gyakorlat* értelmezése és rendszertani helye. Croce a gyakorlatot, egészében véve, szubjektív idealistaként értelmezi. Teljesen igaza van E. Agazzinak, aki szerint Croce az idealizmus által hagyományosnak tekintett örök szellemi értékek (szép, igaz, jó) mellé utólag kapcsolta kialakuló rendszerében negyediknek a hasznost, de igyekezett egyrészt minél nagyobb mértékben spiritualizálni, vagyis mint gyakorlatot az elméletben feloldani és elválasztani minden transzcendens eszménytől, másrészt csak mint az elméleti tevékenység — közömbös — tárgyat felfogni.¹⁴ Az idealista rendszerbe beékelte gazdasági tevékenység nem emelkedhet primér jellegűvé, és nem több — jegyzi meg szellemesen E. Caruso —, mint „a hasznos kihasználása” az ember részéről.¹⁵ Mindössze egy olyan — eléggé lényeges — mozzanata van Croce gyakorlat koncepciójának, amelynek értelmében a gazdasági tevékenységnek döntő a szerepe: megelőzi és meghatározza az erkölcsöt. „Az erkölcsösség konkrétan a hasznosságban él, az univerzális az individuálisban, az örök az esetlegesben.” (FP, 226.) A gazdaságinak természetesen nem az anyagiságán van a hangsúly, és nem is alapja a művészetnek és a tudománynak, de az erkölcsnek közvetlenül az, és a körforgás értelmében áttételesen az előző kettőre is hat. Mindez — ha teljesen ki nem mondva is — benne rejlik Croce fejtegetéseiben, bár nyíltan kimondva az van benne, hogy a hasznos is szellemi érték és a gazdaság is a szellem rendszerének egyik része.

Ennek a rendszernek a különböző típusú (szubjektív idealista, objektív idealista, spontán és dialektikus materialista) összetevőit most már nem külön-külön, hanem együtt, *egységben* szemlélve azt az *általános következte-*

¹⁴ E. Agazzi: „Il giovane Croce e il marxismo” (Einaudi), Torino (1962), 34., 560—574.

¹⁵ E. Caruso: „Per la critica dell’ estetica e dell’ idealismo crociano”, Marchese, Siracusa 1949, 27.

tést lehet levonni, hogy nem egységes világnézeti profilú építmény, hanem *eklekticismusba oldódó szubjektív idealizmus*. Ezt az eklekticismust vállalja is Croce 1906-ban — bár értékakkumuláló teljességnek fogja fel — Hegelről szóló elemzésének lezárásakor: „Én *hegelianus* vagyok, és hiszem, hogy annak kell lennem; de csak abban az értelemben, ahogyan korunkban bárki, akinek filozófus értelme és kultúrája van, s ebből következően így együtt az alábbi is és annak is érzi magát: éleata, héraletianus, szókratikus, platonikus, arisztotelianus, sztoikus, szkeptikus, neoplatonikus, keresztény, buddhista, kar-teziánus, spinozista, leibniziánus, vichiánus, kantianus és így tovább. Vagyis azt megértve vagyok ilyen, hogy egyetlen gondolkodó, a szellem történetének egyetlen mozgalma sem tűnhetett le anélkül, hogy ne rakta volna le az igazság egyik elemét, amely — tudatosan vagy nem — részét képezi az élő és modern gondolkodásnak.” (H, 142–143.) A tulajdonképpeni eklekticismus, mint fő jellegzetesség, egy olyan *szándékból* adódó következmény, amely alapvetően másféle csakis más *szándékból* kiindulva lehetett volna. Croce azonban — politikai liberalizmusával teljesen összhangban — a még nem dekadens polgárság egykori eszményeit szeretné megvédeni, ami a filozófia síkján úgy jelenik meg, mint törekvés a marxizmusba átsapó materializmustól való elhatárolódásra, illetve visszahúzóds mind a szélsőséges szubjektív, mind a szélsőséges objektív idealizmustól, továbbá kísérlet az utóbbi kettő szolidabb változatának összebékítésére az egyéniség védelme mellett. Személyes élményei nyomán ez úgy konkretizálódik, hogy a *hegelianizmust* próbálja olymódon *kiszélesíteni*, hogy benne az ember közvetlenül is nagyobb kezdeményező szerepet kapjon, s ehhez a gyakorlat fontosságának elismerését sem lehet teljesen megtagadni. (Ez a lényege annak a hegelianizmusnak, amit Croce általában olyan nyíltan vallott, illetve amit sokak jóval nagyobb fokúnak feltételeztek, mint amilyen valójában volt.) A hegeli konstrukciót kisebb módosításokkal megtartva, de abba mozgatóként a „világszellem” helyett a változó situációban cselekvő egyént helyezve képzei el az *új ideált*, s bírálja ennek szemszögéből mind a túlzottan aktivista „irracionalizmust” (főleg a futurizmust), mind a túlzottan passzív „absztrakt racionalizmust”. Az 1930-ban tartott VII. nemzetközi filozófiai kongresszus referátumában ezt mondta: „Minél közelebből vesszük szemügyre a modern történelemellenességet, annál tisztábban és világosabban győződünk meg arról, hogy ahol eszmei tartalmat keresnénk, valójában csak úr tátong. Nem is beszélhetünk egységes alapvetésről, hiszen — amint láttuk — valójában két, egymással ellentétes magatartás fonódik itt egybe, folyik össze és ismét széjjel, cserélgeti és váltja ábrázatát — márpedig az ilyesmi erősen gyanús arra, hogy ami mögötte meghúzódik, az logikailag nulla. Mert mi más a két megjelenési forma elsője: az energia-imádat, 'az élet az életért' csatakiáltás, a múlt nélküli jövő, az ideanélküli cselekvés aktivizmusa, mint a bölcséleti tévedések tárában régóta 'irracionalizmus' vagy 'szellemi értékek tagadása' címen ismert és nyilvántartott eltévelyedés? És mi más a második megnyilvánulási változat: az életformák légüres térben való megkonstruálni-akarása, történelmi gyökerek elvágása, az élet ritmusának felülről való diktálása, az Ember felett úrrá kerekedett Szabály — mi más mindez, mint a filozófiában 'absztrakt racionalizmus' néven ugyancsak jól ismert és régtől fogva kipel-lengérezett tévtan, amely bár nem tagadja meg közvetlenül a szellemi értékeket, de félreismeri, az emberiségen kívül helyezi, fétissé teszi őket. [...] Ez a negatív eredmény új kérdés felvetését indokolja a régi helyett. Most

már nem fogunk tartalmat és értéket keresni ott, ahol tudjuk, hogy ilyen nincsen, hanem azt kérdezzük: mi tette lehetővé, hogy ezek az avatag eretnekségek napjainkban nemcsak hogy felbukkantak a láthatáron, hanem már-már egészen elborítják? Erre az újabb kérdésre teljes választ csak úgy kaphatnánk, ha felvonultatnánk szemünk előtt a történelmet, főként azonban a XIX. századot, s annak is utolsó harmadát, hozzátéve még saját századunk eddig eltelt éveit is. Ez a vizsgálódás azzal az eredménnyel járna, hogy az emberiség ama nagy kettős teljesítménye óta, amely egyrészt a francia forradalomban, másrészt az idealista és történelmi beállítású filozófiában testesült meg, semmiféle igazi új ideál, az emberi és szellemi életnek semmiféle új eszménye nem született. Ez az eddig egyedüli modern ideál viszont kibontakozásának során annyi ellenállásba és ellenhatásba ütközött — részben tisztán szellemi téren, részben az új társadalmi és gazdasági tények kapcsán —, hogy fennakadásokat és elhajlásokat kellett szenvednie. Ezek a fennakadások és elhajlások azonban, bármily fontos legyen is szerepük, mégis csak azok maradnak, amik, nem pedig ideálok. Ha azután az általános zavar közepette az ilymódon eltorzult, elhajlított képleteket ültetik az igazi ideál helyébe, akkor ez az ál-ideál az irracionális és az absztrakt racionalizmus — előbb már jellemzett — kettős formájában kel életre.” (TSz, 23—24.)

A hol „ősdi metafizikának”, hol „absztrakt racionalizmusnak” nevezett klasszikus objektív idealizmusnak azt a hibáját, hogy a szellemi értékeket „fétissé teszi”, mivel „az emberiségen kívül helyezi” őket, Croce részben a szubjektum kezdeményező-képességének hangsúlyozásával, részben a valósággal történő empirikus kapcsolatfelvétel elkerülhetetlenségének kiemelésével igyekezett kiküszöbölni. Ezt azonban úgy próbálta végrehajtani, hogy sem az objektív valóság elsődlegességét nem ismerte el a *szubjektummal szemben*, sem a gyakorlat elsődlegességét az *elmélettel szemben*. Az empirizmus rehabilitálásához Hegel után már kevés a spontán materializmus; az intuíciót — valamilyen változatában (s annak megértésére a materialista pszichológia is tesz kísérletet) — csupán valóságot megismerő, nem pedig valóságot *megismerve teremtő* emberi tevékenységnek felfogni csak úgy lehet, ha a világ anyagiságát és a gyakorlat anyagiságát dialektikus materialista módon ismerik el. Mivel Croce csak részben ismerte el a világ anyagiságát, felfogása szerint az intuíció *túlnőtt a szubjektumon*: az ember intuíciója megismerendő (logika) és megváltoztatandó (gyakorlat filozófiája) világot teremtett az ember számára. Végző soron a szubjektum *nem céltudatos kezdeményező* — amilyennek Croce látni szeretné —, hanem inkább a *saját végzetét kialakító és kiprovokáló* lény; teremt annyiban, amennyiben az intuíció létrehozása által elsősorban tőle függ a világ, és provokál annyiban, amennyiben valami félig-meddig objektív magánvalót (vö. történeti intuíció) felhasználva intuál, hiszen a „teremtő cselekvéssel” indítja meg további problémái nagy részének sorát. Ezen a ponton Croce — nem tudatosan és nem pesszimiztikusan — az egzisztencializmushoz kerül közel, az ember „szabadságra ítéltsége”-nek sarthe-i felfogásához. Ezt a koncepcionális tévedést nem tudják teljesen eltakarni liberalizmusára épülő absztrakt szabadság-szólamai.

Crocét a szándékával szembenálló következményhez, vagyis a szubjektum felszabadítása helyett a szubjektum szabadságra ítéléséhez, általában véve az egyén világban való helyének nem kielégítő tisztázásához végző soron a már elmaradott Olaszországban is anakronisztikusnak minősíthető konzervatívizmusa vezette. A risorgimento folytatását célzó nagy programja átfogó

konceptiót s benne filozófiai rendszert követelt, amely mind az elmélet, mind a gyakorlat orientálására alkalmas, és a benne foglalt útmutatás nyomán az individuum saját benyomásai és ítéletei alapján emelkedik végül egy logikailag rendszerezett elmélet felhasználásával az általános emberit akceptáló erkölcs magaslatára. A szélsőséges szubjektivizmus veszélyezteti ezt (amiről Crocét alaposan meggyőzte a túlzó romantika, a futurizmus, majd a fasizmus), a konzervens szubjektív idealizmus már csak emiatt is idegen lehetett számára; a természettudományok fejlődése iránt pedig volt annyira közömbös (mivel az Itália számára nem tűnt létkérdésnek), hogy szcientista szempontok ne fokozzák szimpátiáját, hogy ne vonzza a szubjektív idealizmusnak — a történelem tanulsága szerint — éppen e téren sok újat rejtő lehetősége, noha nem volt számára ismeretlen a machizmuson alapuló fizikai idealizmus. Mint arisztokratát (és nápolyit) a Spaventa—De Sanctis hagyomány, mint professzort a rendszerek bővölete és vélt hatékonysága vonzotta a csak kritikával elfogadott, de mégis akceptált hegeli filozófia felé, aminek megreformálása még a marxizmus elleni harc bizonyos eredményeivel is kecsegtette. A szigorúan zárt rendszer tarthatatlanságát is, de részbeni szükségességét is érezve nyilvánvalóan megpróbálta megmenteni az objektív idealizmus bizonyos elemeit, de ugyanakkor *sehogyan sem tudott kitérni* azok elől a következmények elől, amelyek a mégis előtérbe jutó szubjektív idealizmus számára a materializmussal való minimális szövetségből is adódnak: s a globális következmény a szubjektív idealizmus dezorganizálódása, *eklektikus*sá válása. A Hegeltől Herbarton át Kantig, sőt egyben-másban Leibnizig és Descartes-ig hátráló Croce végül legjobban a Kantéhoz hasonlítható álláspontot foglalt el,¹⁶ de nem szintetizált olyan egységes elméletet, hogy akár Kant-epigon lenne, akár egyértelműen neokantiánus. (Túloz, de nem minden alap nélkül teszi ezt C. G. Seerveld, aki érték és valóság kanti kettősését látja Croce elméletében az egyik legfőbb motívumnak, s Crocét az intuíció és az érték filozófusaként emlegeti.¹⁷)

Szűkebb értelemben vett filozófiájának szubjektív idealista vázára szinte *minden* más fontos változathoz ráépített egy-két elemet. Az intuíció tanra egy kis spontán materializmust (történeti intuíció), a kategória tanra némi platonizáló—hegelizáló objektív idealizmust (tiszta fogalom), ezenkívül — nyilván korábbi eredetű, de a neopozitivizmuséra nagyon emlékeztető — empirizmust is (empirikus és absztrakt fogalmak viszonya), neokantiánus jellegű értékelméletet (a szép, az igaz, a hasznos és a jó abszolút érték), etikájába beszivárgott valami a marxizmus gyakorlat felfogásából (az erkölcsi a gazdaságira következik), ugyanakkor az elmélet—gyakorlat viszony egészenek értelmezése némi áthajlást mutat az idealizmusból a dualizmusba (a formák körforgása). Mindezt együttesen aligha lehet másnak minősíteni, mint *eklekticismusnak*.

*

Rövidsége mellett is nagyon átfogó, és áttételes volta ellenére is rendkívül frappáns a már pályája csúcsán álló filozófusként 1918-ban írt cikke, „A teo-

¹⁶ Lukács György: „Adalékok az esztétika történetéhez” [Válogatta és szerk.: Fehér Ferenc], I, Magvető Könyvkiadó (Budapest 1972), 163. — G. della Volpe, i. m. 235—241.

¹⁷ C. G. Seerveld: „Benedetto Croce's earlier Aesthetic Theories and Literary Criticism”, J. H. Kok—N. V. Kampmen (Amsterdam), 1958, 91—93.

logizáló filozófiáról és csökevényeiről”, amely jóval többet tartalmaz annál, mint amennyit a címe ígér. Úgy összegezi benne rendszerré összeállt legfontosabb filozófiai eredményeit, hogy egyben igyekszik megtagadni majdnem minden pozitív filozófiai hagyományt, megtevesztő kérdésnek minősítve a filozófia alapproblémáját, és mitológiának tekintve minden olyan koncepciót, amely akár az anyag elsődlegessége mellett, akár az objektív szellem elsődlegessége mellett foglal állást. Minden filozófia rokon a teológiával, amely valamilyen *objektív létszféra*t ismer el és annak *visszatükrözését* lehetségesnek tartja. Egyedül elfogadható filozófia csak az ő Descartes, Vico, Leibniz és Kant nyomdokain továbbhaladó, módosított szubjektív idealista filozófiája.

„Valóban, a kutató, az emberi szellem formáinak ismerője, a maga hosszú utazása során soha nem találkozott dolgokkal vagy létezőkkel, illetve gondolatokkal vagy képmásokkal, amelyek többé vagy kevésbé befogadják a jelenségeket, hanem csak az aktivitás formáival, a cselekvés formáival, és a cselekvés e formái között formáival az úgynevezett gondolkodásnak, ami maga is mint egy cselekvés mutatkozott számára, a többi összesnél nem kevésbé reális cselekvésként. Soha nem talált sehol szép és kész tárgyakat, hanem csak olyan tárgyakat, amelyek kialakulnak, azaz létrehozottnak, akarva és gondolva hozzák őket létre, és éppen ezért nem is objektumok, hanem szubjektumok, sőt az egyedüli szubjektum, amelynek a tárgyak vagy egyes szubjektumok csak az elvonttá tett aspektusai. Hallott beszélgetni az emberre vonatkozó ragyogó ideálokról, amelyek előtt az embernek tiszteletteljesen meg kell hajolnia, és engedelmesen követnie kell őket; és észrevette, hogy ezek az ideálok nem mások, mint magának az emberi életnek és tevékenységnek a valósága és szükségszerűsége. Hallott beszélni a művészet-ről, amit az ember a természetet vagy az eszményi szépségmodelleket utánóva valósít meg: azonban a művészet úgy tűnt számára, mint olyan alkotás, amit az ember visz végbe, lépésről lépésre, önmagából kibontva. Hallott beszélni a térről és az időről, ami a valóság képmása, de a tér és az idő úgy vált világossá számára, mint az emberi szellem alkotása, mint ahogyan azok a számok és a geometriai formák is. Hallott beszélni a természet állandó törvényeiről, és ezek olyan törvényekként lepleződtek le előtte, amelyeket az ember nyilvánít ki és tételre tesz fel, ő maga alakítva ki egyféle természetet. Hallott beszélni örök ideákról, amelyeket a filozófia szemlél, és ezeket az örök ideákat mint metaforáit ismerte fel azoknak a kategóriáknak vagy formáknak, amelyekben az emberi szellem örökké magyarázza és kifejezi magát. Ezzel az új értelmi neveltséggel, ezekkel az új eredményekkel, amelyeket kritikailag ért el, megingathatatlan meggyőződésre tett szert, hogyan lehet valamilyen értelmet találni abban a kérdésben: hogy a ‚gondolat’ megfelel-e a ‚létnek’, illetve milyen módon és milyen mértékben? Ő nem lát többé maga előtt két dolgot, egy gondolatot és egy létet, csupán a cselekvés formáit, az alkotás formáit ismeri önmagukban; és az a kérdés, hogy vajon egy cselekvés visszatükrözi, lemásolja vagy utánózza-e a másikat, számára olyasvalaki beszédének hangzik, aki nem érti és nem tudja, hogy mit mond, mert egy cselekvés, ami visszatükröz, lemásol vagy utánó, az csak egy nem-cselekvés lehet, és amennyiben ilyen, teljesen érthetetlen.” (NSE, 307–308.)

Közvetlenül ebből a részletből is, és talán az eddigi fejtegetésekből is jól látható, hogy Croce a filozófia minden sarkalatos kérdésére *konkrétan más* választ ad, mint bárki a filozófiatörténet nagyjai közül, de *nem jobb* választ

polgári kortársainál, sőt kevésbé jót — vállalt vagy nem vállalt — nagy polgári elődeinél. Ezért nem több minden erőfeszítése ellenére sem egy olyan filozófusnál, aki az anyag—tudat viszonyt illetően eklektikussá bizonytalanodó szubjektív idealista, a dialektika megítélésében végső soron relativista, az ismeretelméletben pedig — különösen esztétikájában — kortársai között talán a legegyénibb változatot képviselő irracionalista.

CROCE IDÉZETT MŰVEINEK RÖVIDÍTÉSEI

- BE; NSE *Breviario di estetica*. [Esztétikai breviárium. — 1912.] In: „Nuovi saggi di estetica.” Bari, 1920, Laterza.
- CFM *Il carattere della filosofia moderna*. [A modern filozófia jellege. — 1939.] Bari, 1941², Laterza.
- E *Estetica come scienza dell' espressione e linguistica generale*. [Esztétika — mint a kifejezés tudománya és általános nyelvészet. — 1902.] Bari, 1922², Laterza.
- FP *Filosofia della pratica. Economia ed etica*. [A gyakorlat filozófiája. Gazdaságtan és etika. — 1909.] Bari, 1923³, Laterza.
- FS *Filosofia e storiografia*. [Filozófia és történetírás. — 1949.] Bari, 1949, Laterza.
- H *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. [Az, ami élő és az, ami holt Hegel filozófiájában. — 1906.] In: „Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia.” Bari, 1927³, Laterza.
- I *Iuvenilia*. [Ifjúkori írások.] Bari, 1914, Laterza.
- L *Logica come scienza del concetto puro*. [Logika — mint a tiszta fogalom tudománya. — 1909.] Bari, 1920⁴, Laterza.
- PS. I. *Pagine sparse*. [Szétszórt írások.] Vol. I. Bari, 1960², Laterza.
- S *Teoria e storia della storiografia*. [A történetírás elmélete és története. — 1917.] Bari, 1927³, Laterza.
- SPA *La storia come pensiero e come azione*. [A történelem mint gondolat és mint tett. — 1938.] Bari, 1939³, Laterza.
- TSz *Történelem és szabadság*. [Válogatta: B. Croce. Szerk.: Csécsy Imre.] Bp., 1940, „Századunk.”
- US *Ultimi saggi*. [Utolsó tanulmányok. — 1935.] Bari, 1935, Laterza.