

Политическа философия
Political Philosophy

ПОЛИТИЧЕСКАТА КОНЦЕПЦИЯ НА БЕНЕДЕТО КРОЧЕ

Борис Манов

Югозападен университет „Неофит Рилски“

Резюме: В статията, на основата на очертаване на общофилософските аспекти на „абсолютния идеализъм“ на най-известния италиански мислител на XX век – Бенедето Кроче, се разкриват системата и главните моменти в неговата политическа концепция. Концепция, която е почти непозната в България, но която не само не е по-малко значима от останалите му възгледи, но както е смятал самият неаполитанец, а и неговите последователи, противници и изследователи, в не по-малка степен определя същността и смисъла на неговото творчество, както и неговата жизнена позиция и реализацията му като философ, политик, гражданин и личност.

Keywords: Croce, Politics, Liberalism, Freedom

Настоящото изследване, както и предлаганият превод на статията „Либералната концепция като концепция за живота“, като взимат повод отбелязването на шестдесетгодишнината от смъртта на може би най-влиятелния не само философ, но и мислител на Италия през XX век – Бенедето Кроче (25 февруари 1866 г. – 20 ноември 1952 г.), си поставят за цел да привлекат вниманието на българския читател към неговите философско-политически възгледи – възгледи, които, както е смятал самият неаполитанец, а и неговите последователи, противници и изследователи, в не по-малка степен в сравнение с общофилософските, естетическите и критическите определят същността и смисъла на неговото творчество, както и жизнената му позиция и реализацията му като мислител, политик, гражданин и личност.

В България Бенедето Кроче е почти непознат. С малки изключения – единственото по-значимо са публикациите на Атанас Илиев (Илиев, 1942, 1964, 1973), до промените в края на XX век неговото име не се споменава или ако се споменава, то е като на естетик и обект на критика. От началото на 90-те години на миналия век започва публикуване на преводи на произведения на Кроче и в интелектуалното пространство се появяват, макар и не много на брой, анализи и оценки на творчеството и биографични справки за живота на великия италианец. Но и преводите включват главно съчинения, отразяващи естетическите възгледи на Кроче: (например книгите „Естетика“, София, Наука и изкуство, 1996, и „Естетика.

Избрани естетически съчинения“, София, Рива, 2006), и теоретичните изследвания акцентират, макар от различни методологични позиции, върху разкриването на естетическата концепция на Бенедето Кроче. Като цяло, извън полезрението на българската философска мисъл и в аналитичен, и в преводачески план остават философско-логическите, историко-философските, историософските, историографските, етическите и политическите съчинения и възгледи на Кроче.

1. Бенедето Кроче извървява сложен и противоречив творчески път, като един от най-важните етапи в него е този на формирането на общофилософската му концепция¹⁾, имаща решаващо въздействие върху всички останали направления в многостранното му творчество. В нея оказват влияние различни идейно-теоретични източници (преди всичко Вико, Хегел и Маркс, от една страна, и Кант – от друга) и конкретно-исторически обстоятелства, тя се изгражда в остра полемика (характерна и за цялостното творчество на мислителя) с господстващите по това време в Италия позитивизъм и католическа философия и като стремеж да се утвърди духът на „живия“ и „иманентния“ историзъм. Като се опира главно на възгледите на Хегел, които подлага на „решително преформулиране“, чрез „изхвърляне на мъртвото и запазване на живото в тях“, Кроче създава своя „абсолютен историзъм“, в който определящ е стремежът за преодоляване на „трансценденталността“ на дотогавашната философия, включително тази на Хегел и на религиозната философия на католицизма и за утвърждаване на иманентния идеализъм и диалектиката като принципи на истинната философия, историята и действителността. Единствената реалност според него е духът, абсолютният дух, който има две основни форми (степени) – теоретичен (свързан с познанието) и практически (свързан с волята) дух, всяка от които също има по две форми (степени): теоретичният – естетична (интуитивно познание на единичното) и логична (мисловно познание на конкретното, като синтез на общо и индивидуално), практическият – икономическа (воля за постигане на единичното) и морална (воля за постигане на общото). Всяка форма на духа се изразява чрез съответна категория – красиво, истина, полезно и добро²⁾, и се обхваща чрез една от четирите философски науки – естетика, логика, икономика и етика, а цялостният дух от философията, тъй като „истинската наука, която не е интуиция, а понятие, не индивидуалност, а универсалност, не може да бъде нищо друго освен наука за духа или за това, което действителността има за универсално: философията“. (Кроче, 1996–1: 63)

2. Възгледите Бенедето Кроче за политиката (и политическото) са резултат на действието на два фактора – неговата общофилософска концепция и реалния политически живот в Италия и участието на неаполитанеца в него. Както отбелязва Джовани Сартори (Сартори, 1992 : 74–75), във формирането на крочеанската политическа философия ясно се очертават два периода – първи, обхващащ времето от излизането от печат на „Естетиката“ (1902 г.) докъм 1924 г., и втори, започващ с публикуването на „Елементи на политиката“ (1925 г.).

Определящото в позицията на Кроче за политиката е нейното разглеждане като проява на практическия дух, което води до едно неразрешимо противоречие – противоречието между полезно и морално, определящо цялостното развитие на разбирането на политическото от Кроче. В първия етап той дава предимство на икономическия момент, по-късно, след 1924 година – на етичния. Началната позиция се изразява в разбирането, че икономическата воля е свързана със стремежа за постигане на полезна, не задължително рационална, но винаги частна цел. „Може да се иска икономически, без да се иска морално; и може да се постъпва с пълна икономическа смисленост, като се преследва цел, която е обективно ирационална (неморална), или по-точно, се признава като такава на по-висока степен на съзнанието.“ (Кроче, 1996–1: 94) В това схващане личи силното влияние на Макиавели и явно свежда политиката до действия, имащи доморален (извънморален) характер, целящи постигането на политически успех и здрава политическа власт. Показателни примери за правомерността на отделянето на политиката от морала, за „първичността“ на „икономическия момент“ в нея според Кроче са „човекът на Макиавели – Цезар Борджия“ и „Яго на Шекспир“. „Кой може – пита той – да не се възхищава на силата на тяхната воля, въпреки че тяхната дейност има изключително икономически характер и се изявява във форми, противоположни на това, което признаваме за морално?“ (Пак там)

Разглеждането на практическата полезност (ефективност) като същност на политическото действие дава възможност на философа от Неапол да отхвърли като „безплодни“ и „вредни теоретични абстракции“ идеите на естествено-правната юридическа и политическа мисъл, обосноваващи възможността за съществуване на универсални и вечни „естествени права“ и основаващи се на тях закони, и да формулира и следващата от диалектичната му общофилософска концепция теза за изменчивостта на правните закони и на политическите институции, включително на държавата. Държавата не е някаква абстрактна същност, не е продукт на някакъв „вечен договор“, регламентиращ веднъж завинаги общественото устройство, а е „подвижен комплекс от отношенията между хората“, стремящ се към намирането във всеки конкретен исторически момент на най-удачните механизми за успешно функциониране на обществото (Кроче, 1999–3: 145). Подобно на Макиавели, Кроче приема, че „в политическото действие при достигането на дадена цел всичко се превръща в средство, всичко, без да се изключват моралът, религията, идеите, чувствата“ (Кроче, 1999–4: 110), като най-ефективното средство на политическото е силата. Тя е „добродетелта“, която, без да се интересува от критериите за „добро“ и „зло“, осигурява постигането на главното за съществуването на държавата – запазването на политическата власт във вътрешен план и на суверенитета във външен.

Вторият етап в развитието на политическата философия на Бенедето Кроче – етапът на „осъзнатия либерализъм“ (Норберто Бобио), има като дълбока

вътрешна причина посочената вече антиномичност на отношението между полезно и морално, между политика и етика и стремежа на философа да намери и друга възможност за нейното разрешаване, а не само чрез вече даденото от него предимство на утилитарността и силата. Още по време на Първата световна война неаполитанецът започва, вероятно както посочва Е. Гарин (Гарин, 1965: 315–316) и в резултат на „разстърсващите“ събития и резултати от нея, преосмисляне на схващанията си за политиката и държавата, като достига до идеята за това, че в „голямата“ политика полезността, както е и според „традиционното християнство“, отива на втори план и въпреки че не трябва да се забравя да се „отдава кесаревото Кесарю“, е необходимо „над Кесаря да се постави религиозното и моралното съзнание“ (Сросе, 1950: 287–288). Конкретният повод, „пусковият механизъм“ на поврата, който с годините става все по-обхванат и дори води след средата на 30-те години до преосмисляне на някои фундаментални теоретични тези, обаче е оповестеният от поддръжниците на Мусолини „Манифест на интелектуалците фашисти“ и необходимостта, както изтъква Кроче, всички „честни италианци“ да се разграничат от този „Манифест“ и да се противопоставят на настъплението на фашизма. На 1 май 1925 година е публикуван написаният от Кроче и подписан от над 100 видни италиански интелектуалци „Манифест на италианските интелектуалци антифашисти“⁽³⁾, в който се посочва, че „фашистският манифест“ е не „просто грешка“, а че той е път за „разгръщане на произвола“ и „потъпкване на свободата“, ето защо той трябва да бъде отхвърлен и в Италия да се възстанови духът на „славното Рисорджименто“ и породената от него вяра в „любовта към истината, жаждата за справедливост..., постоянните усилия за тържество на свободата, силата и необратимостта на промените“, които са и основа на политическата идеология на либерализма, поради което италианските либерали „никога не са се поддавали на индиферентизма“ и единствено те последователно са призовавали и призовават „болшинството италианци към активен политически живот“ (Кроче, 1999–5: 256–258).

Именно защитата на свободата и противопоставянето на авторитаризма са главните движещи фактори, обуславящи преосмислянето на разбирането на същността и целите на политиката, започнало в „Страници за войната“ и „Елементи на политиката“, разгърнато в „Етика и политика“ и достигащо до една до голяма степен противоположна на защитаваната до този момент политическа философия. Като определящи в тази нова политическа концепция могат да се посочат следните моменти.

Изходен пункт е извеждането на моралността като водеща в отношението полезност–моралност, като основна съставляваща на политическото действие. Като изхожда от взаимовръзката и взаимопроникването на формите на духа, Кроче заявява, че „политическото действие не е само полезно“, то се реализира в единство с моралното, „тези две понятия са родствени“ (Кроче,

1999–6: 105), поради което политиката не само не разрушава и отхвърля морала, а „поражда морала, който завършва политиката и я превъзхожда“ (Кроче, 1999–3: 111). Ето защо „етическият дух в политиката играе роля на предпоставка на нейната активност и едновременно на неин инструмент... изпълващ я с обновенена душа и склоняващ я към своите цели“ (Пак там: 112).

Следващото основание е повече емоционално, отколкото спекулативно. Трагедията на завършилата война, поквареността на политическия живот в следвоенна Италия, бруталността на настъпващата диктатура предизвикват моралното чувство на неаполитанеца и го принуждават да „възнегодува“ срещу „господстващото“ схващане на политиката и да осъществи коренно преосмисляне на нейното отношение с етиката. „Дълбоко погрешно“ е да се противопоставя политиката на морала, защото като резултат се достига до „вулгарната представа, че политиката е тъжна необходимост“ и „неизбежно зло“, където са позволени всякакви „аморални средства“, защото „е невъзможно, както казват, да се занимаваш с политика и да не си изцапаш ръцете“. „Това е нелогично – възкличава Кроче, – тъй като нашето човешко съзнание се възпротивява: в името на какво се разрешава разрушаването на вярата и се подкрепят престъпленията... Нима не е очевидно, че ръцете винаги трябва да бъдат чисти, че средствата и целите не трябва да са противоположни?“ (Кроче, 1999–6: 102–103)

Третият проблемен кръг в политико-етичната концепция на Бенедето Кроче обхваща въпросите на „собствено“ политическите му възгледи: за същността и целите на държавата, за нейните форми и ролята на политическите субекти в политиката – правителството, партиите, църквата, отделните личности. Главната промяна се осъществява в разбирането му за държавата. В „Елементи на политиката“ Кроче, като изхожда от и провежда в анализа си общофилософската си позиция за „различието“ (запазващото хармонията единство в различаването) като същност на диалектиката на духа, отхвърля схващането си за държавата като тъждествена с „неограничената от нищо сила“ и формулира една качествено нова теза, според която държавата е единство, баланс на две противоположни, но съществуващи винаги заедно социални явления – силата и съгласието, при което водещото е второто, защото не „количеството“ на силата, която винаги е ограничена, а нейното „качество“ определя действеността на държавната власт, а именно съгласието задава „параметрите“ на качеството на силата. „Дилемата“ дали държавата се основава на силата, или на съгласието е мисловна фикция, защото, „ако искаме да сме справедливи, трябва да признаем, че силата и консенсусът в политиката са корелативни: там, където съществува едното, не може да не съществува и другото“, при което „няма политическа формация“ – от „най-демократичната“ до „най-авторитарната“, „в която не работи тази заномерност“, и „ако това не би било така, не

би имало нито държава, нито политически живот“ (Пак там: 107). Според италианския философ същата взаимозависимост може да бъде изразена и по друг начин – с термините власт и свобода, при което като власт може да се определи „всичко, представляващо моментът на силата (било то обещание или заплаха, награда или наказание)“, а като свобода – „моментът на спонтанност и съгласие“. Ето защо, както в случая със силата и съгласието, може да се приеме, че във всяка държава властта и свободата са неделими – властта задушава свободата, но я търпи, защото в противен случай не би съществувала самата тя, тъй като всички хора (а именно те изграждат държавата) „ценят свободата“. В обществото съществува само още една подобна сила – любовта, при което „в известен смисъл съдържанието на двете съвпада: свободата, както и любовта, е живот, растящ и наслаждаващ се на самия себе си“, „радост от съзиданието и възможността да се действа според естествените наклонности“ (Пак там). Именно съгласието, разбрано като тъждествено на свободата и любовта, е и основата на изграждането на държавата като етична държава, тъй като чрез тях тя „придобива нов смисъл“, престава да бъде „прост набор от утилитарни отношения“ и обикновен „синтез на силата и консенсуса“. Този нов смисъл се изразява в това, че „силата“ не е просто господство или власт, а е „превъзходство на дълга, моралния идеал и свободата“, а „съгласието“ вече се проявява като етична мяра „удостоверяваща“ силата, но „като сила на доброто и любовта“. Същността на етичната държава, ако трябва да се изрази с термините на теологията, може да бъде представена според Кроче така: „От терора към любовта, от закона към благодатта“ (Кроче, 1999–3: 113).

Като четвърти, относително самостоятелен, но свързан с предидущите и „завършващ“ техните идеи, проблемен кръг може да се определи либералната концепция на Бенедето Кроче. Въпреки че нейните основни идеи присъстват като цяло във философско-политическите съчинения на неаполитанеца, в явен и концентриран вид те са изложени главно във включените в сборника „Етика и политика“ (1932 г.) статии „Либералната концепция като концепция за живота“ и „Либеризъм и Либерализъм“, в „Историята като мислене и действие“ (1938 г.), както и в някои статии от 30-те години, свързани със завързалата се дискусия с видния политически мислител и деец Луиджи Ейнауди за същността на либерализма, а приложена като методология, намира реализация в историко-политическите съчинения от този период – „История на Неаполитанското кралство“ (1925 г.) „История на Италия от 1870 до 1915 г.“ (1928 г.), и най-вече в „История на Европа през XIX век“ (1932 г.)⁴⁾.

Либералната концепция на Кроче се изгражда около следните основни теоретични конструкции.

Основополагащо е разглеждането на либерализма като „метаполитическа концепция“, която е „превеждане“ на езика на „политическата теория“

на философско-етичното осмисляне на действителността-история. Тази концепция, посочва философът от Неапол, „е метаполитическа, отива отвъд формалната политическа теория, а в определен смисъл и формалната етическа теория и съвпада с всеобщата концепция за света и реалността“ (Croce, 1967). Тя е „иманентистка концепция“, в която „се отразяват цялата философия и религия на модерната епоха, концентрирани в идеята за диалектиката или развитието, което, благодарение на различието или противопоставянето на духовните сили, постоянно обогатява и облагородява живота и му придава неговото единствено и пълно значение“ (Пак там). Тази метаполитичност и диалектичност на либерализма определя и неговата същност като политическа теория и политическа практика: от една страна, той е „свързан с по-висша и особена сфера“ – сферата на „чистата етичност“, разбрана като „върховен закон на обществения живот“ (Кроче, 1997: 55); и от друга – с изграждането на „либералната практика на проявяване на доверие и благосклонност по отношение на многообразието от стратегии, на които по-скоро трябва да се дава простор, така че те да се съревновават и да мерят помежду си сили и да си сътрудничат в единодушно разногласие, отколкото да им се слагат предели и спирачки и да се подлагат на ограничения и натиск“ (Croce, 1967). Либералната концепция следователно е концепция, която изразява в концентриран вид новото схващане на Кроче за политиката, разбрана като „етична“ политика, и на диалектичния метод – като метод на „различието“, и предполага по този начин осъществяването на политиката като непрестанно динамично различаване-сътрудничество за реализиране на моралните принципи в живота на обществото. Ето защо либерализмът е „вечен“, той не може да изчезне от „практическият политически ход на историята“, а либералната концепция поради това разглежда „ограничаванията на свободата и периодите на реакция“ като „временни болести и кризи на растежа, като нещастни случаи и като средства на самия вечен живот на свободата“ (пак там). Дори фашизмът според либералиста Кроче е „само скобка“ в политическото развитие на Италия.

Централният момент, фокусът на либералната концепция е постигането на свободата в историческото развитие на обществото. Свободата поради иманентната природа на абсолютния дух е и онтологична характеристика, и „обяснителен принцип“ на действителността. Тя е „висша ценност и висш нравствен идеал“, смисъл и същност, „творец и субект на историята“ (Кроче, 1999–2: 234), поради което е и „естествена характеристика“, „независеща от каквито и да било фактически условия“, вечно „присъща“ на историята. Ето защо либералната концепция, като „философска концепция за живота“, е и „метаполитическа“ концепция за разгръщането на свободата. Метаполитическо-либералното, което е тъждествено на философско-либералното разбиране на свободата според Кроче трябва да я разглежда не през призмата на

традиционно политическото ѝ схващане като „свобода от“, а като „свобода за“ – „за“ реализиране природата на човешкия дух да твори историята според принципите на „моралния идеал“, поради което „либералната идея“ не може да бъде „надмината“ от която и да е друга, „тъй като по същество тя съвпада с него“ (Кроче 1999–2: 233, 234).

Именно тази природа на политическия либерализъм го различава от и „въз-вишава“ над другите политически „идеологии“ на Новото време – либеризма, демократизма и авторитаризма. Либеризмът, който Кроче до голяма степен отъждествява с класическия английски „емпиричен“ либерализъм, проявяващ се най-пълно във възгледите на Дж. С. Мил, се основава и е насочен към утвърждаването на „свободата от“, поради което остава на нивото на стремежа за постигане на емпиричната индивидуалистична свобода, намираща израз в икономическия принцип „*lasser faire*“. Ето защо, въпреки че имат общ корен, либеризмът и либерализмът се различават качествено – ако либеризмът е „ограничен от „тясната“ формула на икономизма“, на която не може да се придава морален характер, защото ще отъждестви морала с утилитаризма, то либерализмът е свързан с „всеобщата формула на етичната политика“, поради което той има природата на „върховен закон на обществения живот“ и води към постигането на универсална, а не само на свързана с богатството свобода в обществото. Либерализмът не се противопоставя на либеризма и признава неговите идеи и практика, но „той ги одобрява не по икономически, а по етични съображения“, „като ги санкционира“ от гледната точка на принципите на етичната политика. „Свободата“, за която либерализмът се бори, „е насочена към това, да може да се придвижи общественият живот в неговата цялостност, т.е. като нравствен живот“ (Кроче, 1997: 56).

Подобни по своята противоречивост и взаимоотношения са и отношенията между либералната концепция и „класическите“ разбирания за демокрацията. Либерализмът има обща природа с демократизма и го приема и поддържа, „доколкото демократизмът се противопоставя“ на различните форми на авторитаризма и по този начин се проявява в някаква степен като либерален (Сросе, 1967). От друга страна обаче, те са качествено различни и дори противоположни и либерализмът отхвърля и се бори против демократизма, особено против неговите крайни форми като теоретичните възгледи на Ж. Ж. Русо и практиката на „якобинството“, които обосновават и прилагат със сила постигането на „свобода за всички“ и всеобщо равенство. Главната слабост на демократизма е основаването му на принципите на „егалитарната теория“, тъй като тяхното практическо приложение е възможно само „във формата на автаркия“, при която индивидите са „самодостатъчни“ и не се нуждаят един от друг, което ги прави „напълно равни“, но това „механично равенство“ е пътят към установяването на анархия или авторитаризъм в обществото (Кроче,

1999–6: 109–110). Либерализмът, напротив, по своята природа е „антиегалитарен“ и като се противопоставя на господството „на площада“, се основава на принципите на „строгия и сериозен аристократизъм“, поради което и свободата, към която той се стреми, се постига чрез „възпроизводството и благоприятстването не на демокрацията, а на аристокрацията“, която, макар че е твърда в „отблъскването на тълпата“, заедно с това е и „отворена“ и „готова винаги да приеме онзи, който се издигне до нейното равнище“ (Сросе, 1967).

Тази природа на либерализма обуславя и неговото „абсолютно“ противопоставяне и отхвърляне на авторитаризма. Авторитаризмът, който, макар че е свързан най-пряко с религията, се проявява в своята теоретична и практическа чистота в различните социалистически концепции, има за своя философско-методологична предпоставка трансцендентната доктрина „която, като разделя Бог и свят, небе и земя, дух и материя, идея и факт“, води до формирането на политическа концепция, която, като „няма доверие в спонтанните и опониращи си помежду си сили, се опитва да предотврати или отсече несъгласията, да предприеме пътищата за следване и начините да се придържаме към тях и предопределя законите, с които да се съобразяваме“ (Пак там). На тази основа авторитарната концепция се проявява и като свързана с „един друг и по-нисш морал, установен върху други и по-нисши теоретични предпоставки“, поради което не може да се издигне до висотата на политическата етичност на либерализма. Именно в природата на двете концепции се намират и основанията за „непримиримостта“ на противоположността между тях, тъй като тя „засяга не конкретни неща, които допускат практични компромиси, а последните неща, които не допускат компромиси“ (Пак там). Либералната концепция превъзхожда авторитарните и поради това, че тя не издига като „идеал“ постигането на „земния рай“, а осъществяването на една непрестанна и безкомпромисна „критика на съществуващото“, която единствена може да осигури „разнообразието от стратегии, спонтанното развитие и създаването на личности“ и реализиране на свободното развитие на човечеството.

В заключение може да се посочи, че очертаните аспекти в либералната философия на Бенедето Кроче разкриват нейната теоретична и морална висота, както и нейната вътрешна противоречивост, които, както посочва един от най-задълбочените изследователи на политическите възгледи на мислителя от Неапол – Джовани Сартори (Сартори, 1992: 75), я правят както най-влиятелната, така и най-проблематичната, поради нейния морален универсализъм и абстрактен идеализъм, политическа концепция в Италия през XX век. Концепция, която изисква изучаване и развитие и в противоречивите политически условия на съвременния глобализиращ се свят.

БЕЛЕЖКИ

1. Този период обхваща времето от началото до средата на 20-те години на XX век. В него са публикувани главните, донасящи европейско признание съчинения, изграждащи философската система на неаполитанеца – корпусът „Философия на духа“: „Естетиката като наука за художественото изразяване и общото езиковзнание“, 1902 г., „Логиката като наука за чистото мислене“, 1905 г., „Философия на практиката. Икономика и етика“, 1909 г. и „Теория и история на историографията“, 1917 г. – и започва издаването (1903 година) на редактираното и почти изцяло списвано от Кроче списание „Критика“.
2. Тук по собствените му думи Кроче „допълва“ идващата още от Платон традиция за съществуването на три основни духовни ценности – красиво, истина, добро, с четвърта – полезно, като по този начин „завършва“ системата на духа. Много автори смятат, а и самият Кроче в неявен вид го признава, че той „дължи“ тази четвърта категория на Маркс, чието силно влияние [според Грамши никога непреодоляно напълно (Грамши, 1992)] под въздействието на А. Лабриола е изпитвал на младини. „Формите и категориите на реалността-дух, висшите ценности в продължение на векове – чрез старанието и consensus gentium (общите усилия) – образували триада на Истината, Доброто и Красивото. Аз реших, че е необходимо да присъедина към нея четвърти термин – полезното, икономическото, виталното – както и да назовем това, което по различни начини е било откраднато от материалистите... Въвеждането на четвъртия термин беше свършено необходимо за преодоляване на дуализма на духа и природата, душата и тялото, вътрешната и външната реалност.“ (Кроче, 1999–I: 40)
3. От този момент до края на живота си, както посочва Еудженио Гарин, Кроче става интелектуален лидер и морална опора на всички италиански антифашистки и демократични сили. (Гарин, 1965: 297) Роля, макар и оспорвана и критикувана в непоследователност, е признавана и от италианските комунисти, включително от техния интелектуален лидер в този период – Антонио Грамши, който заради тази роля нарича Кроче „светски папа“ (Грамши, 1992). По-късно, след края на Втората световна война, в известна степен и в Италия, но преди всичко в Съветския съюз и страните от съветския блок, философията и политическата позиция на Бенедето Кроче са определени като „примиренчески“ и фактически подпомагащи чрез своя „интелектуализъм“ утвърждаването на фашизма и диктатурата на Бенито Мусолини в Италия (Эфиоров, 1968: 62–72)
4. Публикуваната през 1932 г. „История на Европа през XIX век“ е включена в изработвания от „Конгрегацията за доктрината на вярата“ на Ватикана „Индекс на забранените книги“, отменен като задължителен от Втория ватикански събор, състоял се през 1966 г.

ЛИТЕРАТУРА

- Кроче, Б. (1996–1). *Естетиката като наука за художественото изразяване и общото езикознание*. В: Кроче, Б., Естетика. София, Наука и изкуство, с. 31–201.
- Кроче, Б. (1997). *Либеризм и либерализм*. Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1997. №2, с. 53–58.
- Кроче, Б. (1999–1). *О теории дистинкций и четырех категориях духа*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 37–45.
- Кроче, Б. (1999–2). *История как история свободы*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 207–236.
- Кроче, Б. (1999–3). *Государство и этика*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 139–162.
- Кроче, Б. (1999–4). *Экономическая природа законов. Право*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 110–115.
- Кроче, Б. (1999–5). *Манифест итальянских интеллектуалов-антифашистов*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 256–259.
- Кроче, Б. (1999–6). *Политический смысл*. В: Бенедетто Кроче. Антология сочинений по философии. История. Экономика. Право. Этика. Поезия. Сост. С. Мальцева, С. Пб., Пневма, с. 101–110.
- Croce, B. (1950). *L' Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla Guerra*. Bari, 1950. Цит. по: Гарин 1965: Гарин, Е., Хроника итальянской философии XX века (1900–1943). Москва, Прогресс, с. 316.
- Croce, B. (1967). *La concezione liberale come concezione della vita*, в Id., *Etica e politica*, Bari: Laterza, 1967, стр. 235–243. Превод от италиански Манова, И., 2012 г.
- Гарин, Е. (1965). *Хроника итальянской философии XX века (1900–1943)*. Москва, Прогресс.
- Грамши, А. (1992). *Бенедетто Кроче и исторический материализм*. В: Антонио Грамши. Тюремные тетради. Ч.IV. Философия Бенедетто Кроче, гл. 3.; <http://www.revkom.com/biblioteca/levie/gramshi/gr-org.htm>.
- Сартори, Дж. (1992). *Теория на демокрацията. Кн. I, съвременната дискусия*. София, ЦИД.

- Эфиоров, С.А. (1968). *Итальянская буржуазная философия XX века*. Москва, Мысль.
- Илиев, А. (1942, 1964, 1973). *Философията на Бенедето Кроче. Изложение и критика*. София, 1942; Илиев, А., *Познавателният процес във философията на Бенедето Кроче*. София, Наука и изкуство, 1964; Илиев, А., *Философията на Бенедето Кроче*. В: Годишник на Софийския университет, Философско-исторически факултет, 1971, LXV, кн. I, с. 176–213.

THE POLITICAL CONCEPT OF BENEDETTO CROCE

Abstract. In the present article, the main aspects of the political concept of Benedetto Croce are represented. Specifically, our reconstruction of his political concept is based on the delineation of the general philosophical principles of Croce's "absolute idealism". Thus, the aim of the article is to open the way to solve the shortage of information about and critical account of Croce's political concept in Bulgarian philosophical historiography. Although the political philosophy of the Italian thinker is hardly known in Bulgaria, it is in no way inferior to his aesthetics. Moreover – as maintained by Croce himself, as well as by his followers or opponents, and as confirmed by historical-philosophical research –, it defines the essence of Croce's whole system and his attitude and realization as a thinker, statesman and citizen.

Assoc. Prof. Boris Manov, PhD

✉ South-West University „Neofit Rilski“
66, Ivan Michilov Str.
2700, Blagoevgrad, Bulgaria
E-mail: bmanov@swu.bg

Приложение

БЕНЕДЕТО КРОЧЕ ЛИБЕРАЛНАТА КОНЦЕПЦИЯ КАТО КОНЦЕПЦИЯ ЗА ЖИВОТА¹⁾

Превод: Ива Манова
Падовски университет, Италия

Вероятно някой се е усетил объркан или поне учуден да проследи очертания от мен ход на философията на политиката, без при това да види разгледана, нито дори засегната, една толкова важна доктрина, имала – и продължаваща да има – толкова голяма роля в европейската история през последните столетия, каквато е либералната концепция. Наистина, в предходното обсъждане моментът на свободата беше определен като необходим във всяка форма на живот и неотделим от момента на властта, която не би съществувала без него, защото власт може да се даде само по отношение на онова, което е живо, а живо е само онова, което е свободно. Беше спомената либералната партия, но само като обикновена партия сред партиите, лишена от каквото и да било предимство спрямо другите в превратностите на политическата борба и подчинена на законите на всички други. Търсенето на „най-добрата държава“ – следователно и определянето на либералната държава като най-добра – беше обхванато съвместно с другите естественоправни абстракции, защото всяка частна и проявяваща се в историята държавна форма заслужава да се роди и заслужава да загине, осъществява се сред противоречия и борби и отстъпва пред нови осъществявания и пред нови противоречия и борби. Но либералната концепция в собствен смисъл остана извън така очертаната рамка. Защо?

Защото всъщност тази концепция е метаполитическа, отива отвъд формалната политическа теория, а в определен смисъл и формалната етическа теория съвпада с всеобщата концепция за света и реалността. Следователно, пропусъкът, който беше направен по-рано, не е непризнаване на нейната важност, а напротив – той е имплицитен начин да се признае нейната принадлежност към една различна и по-висша сфера.

В действителност в либералната концепция се отразява цялата философия и религия на модерната епоха, концентрирана в идеята за диалектиката или развитието, което, благодарение на различието или противопоставянето на духовните сили, постоянно обогатява и облагородява живота и му придава неговото единствено и пълно значение. На тази теоретическа основа се ражда либералната практика на проявяване на доверие и благосклонност по отношение на многообразието от стратегии, на които по-скоро трябва да се дава простор, така че те да се съревно-

вават и да мерят помежду си сили и да си сътрудничат в единодушно разногласие, отколкото да им се слагат предели и спирачки и да се подлагат на ограничения и натиск. Става дума за една иманентистка концепция, произхождаща от критиката на противоположната такава, която, като разделя Бог и свят, небе и земя, дух и материя, идея и факт, отсъжда, че човешкият живот трябва да бъде оформян и управляван от една трансцендентна спрямо него мъдрост и в името на трансцендентни спрямо него цели, на първо място от божествената мъдрост и нейните тълкуватели и свещенослужители и за отвъдни цели. Поради което противоположната на либералната практическа нагласа, която се нарича авторитарна и която няма доверие в спонтанните и опониращи си помежду си сили, се опитва да предотврати или отсече несъгласията, да предпише пътищата за следване и начините да се придържахме към тях и предопределя законите, с които да се съобразяваме. Така че авторитарната концепция не е *sic et simpliciter*²⁾ неморална концепция, но принадлежи на един друг и по-нисш морал, установен върху други и по-нисши теоретични предпоставки, и като такава вижда своя пряк враг в либералната концепция, пред която, без да говорим за явните и тържествени обявявания на война или „списъци“³⁾, е винаги сгърчена от омраза и страх и се старае винаги да ѝ причини колкото може повече вреда, не спирайки да я обстрелва с отровни стрели и да призовава срещу нея всякакъв сорт недоволни, възползвайки се от всяко затруднение, в което я види изпаднала. И с право, защото противоречието между двете е непримиримо, доколкото засяга не конкретни неща, които допускат практични компромиси, а последните неща, които не допускат компромиси – като противопоставянето между религиите, при което либералната и иманентна такава се представя пред авторитарната в облика на палач и гробар, милостива в тази си служба и склонна да подходи с всички почести спрямо уважаемата покойница или умираща, но която въпреки или може би точно поради това не може да очаква да бъде приета от нея с радост и с примирение. Вярно е, че съществуват или са съществували католици либерали. Тук обаче няма да говорим за онези, които във Франция и другаде са се опитвали да създадат такъв род партия, движени от мисълта да надделеят над свободата със свобода и да върнат властта на църквата, а за онези честни и с възвишени намерения хора, най-благородни примери за каквито е давала италианската история, особено през предишния (деветнадесети) век. Но дори и те никога не получили одобрението на строго правоверните, нито са избегнали вътрешните противоречия, както се вижда в случая на Мандзони с неговата вярна и непоколебима принадлежност към делото на независимостта и единството на Италия и неговото упорито моралистично и пацифистично и в същността си есхатологично схващане за историята. Впрочем тук не целим да навлизаме в сложната сфера на индивидуалните съзнания, а само да очертаем пораждането и взаимоотношенията на чистите идеи.

Трансцендентната и авторитарна концепция има своята ясна и логична формула в религиозната трансцендентност, но това не значи, че към нея не принадлежат с пълно право също и всички онези авторитарни концепции за политическия и мо-

ралния живот и свързаните с тях практически ориентации, които на пръв поглед се представят свободни от всякакво позоваване на отвъдността и даже като нейни отрицания или осмивания. Такива са (като пропускаме „атеистичния католицизъм“ на френските и всякакви други националисти и авторитаристи и подобни на тях екстравагантни или цинични прояви) разнообразните „социалистически“ концепции, които издигат като идеал земния рай – един изгубен рай, който трябва да бъде повторно отвоюван („връщане към първобитния комунизъм“), или един рай за завоюване („преодоляване на класовата борба“ и „скок от царството на Невъзможността в царството на Свободата“ според марксистката метафора за рая), представящ се под името „разумно обществено устройство“ или „справедливост“. Идеал, който няма как по друг начин да бъде осъществен, освен като бъде наложен наготово; който има за основание идеята за „равенство“, но не равенство, разбрано в смисъл на едно съзнание за общата човешка природа (*comune umanità*), което е в основата на самия либерализъм и на всяка истинска етика, а едно математически и механически конструирано равенство. Идеал, който все пак под тази брутална и материалистична форма крие трайната ефикасност на идеята за едно царство на съвършенството, в което няма различия и всички са равни пред Бога, и който в действителност, лишен от това подразбиращо се и несъзнателно препращане към тази идея, бързо би се разкрил като безсъдържателен и банален. Именно поради това същностно отрицание на борбата и на историята, поради авторитаризма, в който е принуден да търси опора и който понякога нарича „диктатура“ (искайки да го представи като временен), поради неизбежната си склонност да задушават разнообразието от стратегии, спонтанното развитие и създаването на личности, социализмът се натъква на враждебността на либералната концепция и двете учения влизат в конфликт помежду си, който приема вече посочения религиозен характер. По повод други, конкретни искания на социализма не би възникнал конфликт на принципи, защото либерализмът нито има някакво основание да се противопоставя на все по-голямата хуманизация и на въздигащото се достойнство на работническата класа и земеделците, а напротив, по свой начин се стреми към тази цел, нито единството му с капитализма и икономическия либерализъм (или икономическата система на свободната конкуренция) е пълно и той без затруднение допуска най-разнообразни видове собственост и начини за произвеждане на богатство с единственото ограничение, с единственото условие – имащо за цел осигуряването на непрекъснатия прогрес на човешкия дух – че нито един от избраните начини не бива да пречат критиката на съществуващото, търсенето и изнамирането на по-доброто, осъществяването на това по-добро; че при нито един от тях не се планира да се произведе съвършеният човек или съвършеният автомат и че при нито един от тях на човека не се отнема неговата чисто човешка способност да се заблуждава и греши, без която е невъзможно даже да се прави добро, доброто както всеки го разбира и може да прави. По тази причина понякога изглежда, че либерализмът се слива с демократизма, а понякога – че решително се отдалечава от него и му се противопоставя:

противопоставя му се, доколкото той, издигайки в култ равенството, разбрано във външен и механичен смисъл, ще не ще, се насочва към авторитаризма, към застоя и трансцендентността, или иначе казано – противопоставя му се в степената, в която той е или съдържа социализъм. Но изглежда, че се слива с него в степената, в която демократизмът се противопоставя на други форми на властта и в тази своя проява е либерален и може да подаде ръка на съюзник. Така че колебаещата се позиция по отношение на демократизма, за която либерализмът бива упрекван, разкрива не нещо друго, а колебаещата се природа на самия демократизъм – либерален по отношение на някои стари или нови авторитарни режими, но вече не или недостатъчно либерален по отношение на други: либерален например, доколкото е против определени теокрации и абсолютни монархии, нелиберален – в своите любови с определени социални републики (които са не по-малко теократични, макар и да имат материалистични възгледи), суров спрямо управниците и управляващите класи, слаб (както се казва) спрямо „площада“. За либерализма, който се е родил и си остава в своята същност антиегалитарен, свободата – в съгласие с едно мото на Гладстон – е пътят на възпроизводството и благоприятстването не на демокрацията, а на аристокрацията, която бива действително строга и сериозна, когато е аристокрация не затворена, а открита: макар и твърда в отблъскването на тълпата, готова винаги да приеме онзи, който се издигне до нейното равнище.

Либералното мислене и либералната душа формират (осъществявайки според случая различни съюзи и комбинации) съответни структури в нравите или в либералната държава и в партията или партиите, наречени с това име, които противостоят и се борят с партиите, от своя страна, стремящи се да ги провалят – реакционни и революционни, ретроградни и ултрапрогресистки партии – които, макар че се разделят на такива двойни редове, са всичките по същество ретроградни и антиреволюционни, доколкото са антилиберални, и щом като вземат връх, провеждат не революции, а реакции, както на „осемнадесети брюмер“ и на „втори декември“, които никой историк не смята за революции ⁴⁾. Единствено либералните движения провеждат истински революции. И там, където един авторитарен режим, когато бъде свален, не може отново да се възроди какъвто е бил поради настъпилите необратими изменения в хората и интересите, изглежда сякаш се възражда либералната държава отново и отново и всеки път подмладена. Така изглежда, но то не е защото тя се възражда, а защото никога не умира и само тя е наистина способна на „реставрации“. Нейните смърти са привидни и докато тя е в онова привидно състояние на победеност и подчиненост, една форма на реакция (така нареченият произвол, който не е свобода, а тирания на малцина или на мнозина) бива в действителност победена – на принципа „клин клин избива“ – от друга форма на реакция: една реакция, която в дадените исторически условия либералният метод не е успял да подчини и управлява. Но реакцията победителка няма от себе си никаква гаранция, че ще затвърди своята победа, освен отричайки самата себе си и възхождайки към либералния метод, т.е. укрепвайки със своя помощ този метод, нуждаещ се от нови

сили, като му предостави поддръжка и след това се оттегли, или по-често стимулирайки го с убождания и удари и подканвайки го, както прави плугът със земята, да принесе нов плод. Реакцията е винаги криза и болест, а либералният режим носи здраве и сили. И все пак човешкото сърце никога не следва реакционните времена и личности, колкото и велики да са – и не само пред метерниховците, но и пред наполеоновците тревожно се пита „истинска ли беше тая слава?“, а бие с признателност и любов за времената на свобода, за онези, които я установяват или възстановяват. Също и първите получават справедлива оценка, но не от страна на човешкото сърце, а на либералния ум, на либералната концепция, не в качеството ѝ на основа на живота и на практическа борба, но в качеството ѝ на историческо съждение, което разглежда временните ограничавания на свободата и периодите на реакция като болести и кризи на растежа, като нещастни случаи и като средства на самия вечен живот на свободата, и затова отчита службата, които тези личности и тези периоди са изпълнявали, и полезната работа, която са извършили. В това се състои очевидното доказателство, доколко и как либералната концепция превъзхожда авторитарната, защото последната не е в състояние да намери теоретично и историческо оправдание за противоположната ѝ концепция, а първата я оправдава и я приема в себе си, като я преодолява. Историите, писани от всякакъв вид реакционери, клерикали, феодали, якобинци, социалисти, националисти, са винаги във висша степен емоционални и пристрастни, незрели и песимистични, винаги изпълнени с несъгласия – между Бога и дявола, разума и неразумността, докато тези, писани от либералите – синове на нововремената интуиция относно историята; умове, оформени и възпитани съобразно нея – съблюдават безпристрастието и достигат яснота, тъй като в най-разнообразни, противоречиви и превратни истории не виждат нищо друго, освен хора с техните различни склонности и с техните различни призвания и мисии, и основанията на едни срещу основанията на други, и дявола, ако изобщо се случи, разглеждат само по начина, по който предлагал Фонтанел, като „l'homme d'affaires du bon Dieu“⁽⁵⁾.

Нееднократно и от различни страни е отбелязвано, че описаната по-горе идея за свободата, или либералната концепция, е напълно концепция на новото време, чужда на античния и на средновековния свят, които познавали свободата само като права на гражданите или като привилегии на една или друга класа, т.е. познавали само свързаната със закона свобода, гарантирана от закона и от договора. Това наблюдение е не само вярно, но за нас, които припомним философската предпоставеност на нововремената свобода, би трябвало да изглежда също и очевидно, защото се свежда до по-общото твърдение, че философията на новото време не е същата като античната и средновековната философия; че нашата концепция за историзма, която е вече в кръвта на човека на новото време, не е същата като натуралистичната или теологичната концепция на Античността и на Средновековието. Разбира се, може да се докаже, както е било доказано за философията изобщо, че между Античността, Средновековието и епохата на новото време не съществуват

ясни граници и че както за новата и изповядваща историцизма философия, така и за либералната концепция са били налични през Античността и през Средновековието предчувствия, предизвестия, подготовки, измежду които е достатъчно да споменим – по отношение на втората от двете, на либералната концепция – възвишения копнеж на античните герои по свободата, християнството с неговото ново понятие за човешката природа и човешката история и рицарството с чувството за взаимен респект, което то възпитало у воители под различни знамена. Но всичко това, от друга страна, би потвърдило тяхната модерност, в смисъл на тяхното процъфтяване и разпространение през епохата на новото време, след Ренесанса и Реформацията. Много ценни са наскоро проведените изследвания, отнасящи се до произхода на либералната концепция от лоното на калвинизма, които са също толкова важни с това, че спомагат да се разбере морално-религиозният характер на тази концепция и затова да се различи свободата на калвинизма, основаваща се на идеята за неравенството и собственото призвание на всеки индивид, от конструкциите на теорията за естественото право, която със своето механично равенство представлява по-скоро началото на демократично-социалистическите концепции, противоречиви и склонни към това, да се превърнат в авторитаризъм, както става още от най-ранен момент с естественоправната теория на Хобс. Но не бива, преувеличавайки изводите от тези проучвания, да се забравя, че либералната концепция и либералното разположение на духа, чиято връзка с философията на новото време беше изяснена, били подпомогнати от цялата тази философия, от нейния историзъм и диалектизъм не по-малко, отколкото от етико-теологичните спекулации на калвинизма, и че тя ги подпомага и днес с продължаващото си развитие и постижения. Когато в началото на XVIII век Шефтсбъри с патриотично задоволство казвал, че неговата Англия вече била развила „добър вкус за управление“⁽⁶⁾, той естествено не поставял отново въпроса *de optimo statu*⁽⁷⁾, но утвърждавал идеала на новите времена, който бил издигнал тъкмо там своята сияеща факла.

Така че винаги когато (а това се чува често) либералната концепция бива клеймявана като „формалистична“, „празна“, „скептична“ и „агностична“, това обвинение трябва да се насочи към философията на новото време, до която то се отнася много по-непосредствено и която полага всички усилия да му отговори: новата философия, която завинаги се отказва от претенцията да бъде „окончателна“ и с това – от всеки догматизъм, задоволявайки се с това, да бъде вечно жива и способна да поставя и решава всички проблеми, които непрестанно се пораждат от живота, и вечно да развива догмите, без да ги отменя, но като непрекъснато ги задълбочава и разширява. Либералната концепция, като исторична концепция за живота, е „формалистична“, „празна“, „скептична“ и „агностична“ наравно с новата етика, която отрича примата на законите, казуистиката и списъците със задълженията и добродетелите и поставя в своя център моралното съзнание; наравно с новата естетика, отхвърляща образците, жанровете и правилата, и поставяща в своя център гения, който е вкус, тънък и заедно с това най-строг. По същия начин както тази естетика

не иска да служи на школи и школички, а иска да интерпретира стремежите и произведенията на оригиналните и творчески духове, така и либералната концепция не е създадена за нерешителните, за ленивците и квиетистите, а иска да тълкува стремежите и делата на смелите и търпеливи духове, воинствени и великодушни, загрижени за придвижването на човечеството напред, имащи съзнание за своите страдания и своята история.

БЕЛЕЖКИ

1. Този текст, първоначално озаглавен „Философската предпоставеност на либералната концепция“ („Il presupposto filosofico della concezione liberale“), е публикуван през 1927 г. в периодичното издание „Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli“. През следващата година е преиздаден като уводна глава към книгата *Aspetti morali della vita politica. Appendice agli „Elementi di politica“* (Bari: Laterza, 1928). Настоящият превод е осъществен по изданието B. Croce, „La concezione liberale come concezione della vita“, в Id., *Etica e politica*, Bari: Laterza, 1967, стр. 235–243. – Бел. прев.
2. *Sic et simpliciter* (лат.) – само – Бел. прев.
3. Кроче има предвид документа *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* (Списък, съдържащ основните грешки на нашето време), публикуван през 1864 г. и изброяващ 80 тези, осъдени от папа Пий IX. В него са осъдени рационализмът, социализмът, комунизмът, либералите, клерико-либералите и др. Въпреки че *Списъкът* няма юридическа тежест, публикуването му се счита за важен политически акт. – Бел. прев.
4. На 18 брюмер, година VIII на Революцията (9 ноември 1799), Наполеон Бонапарт извършва държавен преврат във Франция, с който се слага край на Революцията и установения след нея Директорат (1795–1799) и се поставя начало на Консулата – период, който, от своя страна, приключва с обявяването на Първата империя през 1804 г. На 2 декември 1804 г. в катедралата „Нотр Дам“ и в присъствието на папа Пий VII Наполеон коронясва сам себе си за император – Бел. прев.
5. *L’homme d’affaires du bon Dieu* (фр.) – секретар на добрия Бог. – Бел. прев.
6. Тук най-вероятно се визира теорията на Шефтсбъри за „добрия вкус“ като съдник и указател на посоката не само в областта естетиката, но и на морала, социалния и политическия живот. – Бел. прев.
7. *De optimo statu* (лат.) – за най-добрата държава. – Бел. прев.

BENEDETTO CROCE THE LIBERAL CONCEPTION AS A CONCEPTION OF LIFE

Translation: PhD Iva Manova

✉ Padova University – Itali
E-mail: iva.manova@gmail.com