

**Egyed Péter**

***Giovanni Gentile (1875–1944) és Julius Evola (1898–1974)  
magyar recepciójának történetéhez***

*„A fasizmus totalitárius, és a fasiszta állam –  
minden érték szintézise és magába foglalása –  
értelmezi, fejleszti és megerősíti a nép egész életét.”*  
(Mussolini-Gentile: *A fasizmus doktrínája*, 1932)

Mindjárt a bevezetőben le szeretném szögezni, hogy a két világháború közötti recepciótörténetek kérdéseire koncentrálok, hiszen van egy újabb, „posztmodern” recepció is, ami talán mélyebb, akadémikus és filológiai értelemben, viszont a két világháború közötti problematika a magyar politika- és művelődéstörténet elevenébe vág. Erre kutatásaim- és menet-közben jöttem rá.

Arról van szó ugyanis, hogy 1925. április 5-én, gróf Bethlen István akkori magyar miniszterelnök Rómában aláírta az olasz-magyar örök barátsági szerződést, ami a Magyar Királyság nemzetközi összefüggésekben való megjelenése volt, „a kitörés”. Ezt követte a gróf Klebelsberg Kunó kultuszminiszter által 1927-ben megkötött olasz-magyar kulturális szerződés<sup>1</sup>, és e kettőt általában úgy szokták értelmezni, mint az olasz fasizmus „beengedését” a magyar politikába és kultúrába. Ez azonban hibás álláspont. Klebelsberg mint a korszak egyik hivatalos, a neonacionalizmust megalapozó ideológusa történelmi paradigmának – de nem Magyarország számára követhető modellnek! – tekintette az olasz fasiszta állam teljesítményét. Publicisztikájában azonban meredeken hivatkozott *a rendteremtő* olasz fasizmusra, egzaltálta azt, néhol ma már megmosolyogtatóan. Például a híres *Canto del lavoro* strófáira ideologémákként három publicisztikai írásában is hivatkozott.

A korszak filozófiáinak önmagukon kívül is van egy igen fontos összefüggésrendszere, amelynek kutatása nélkül sem a filozófiák és kapcsolataik, sem az ideológiai összefüggések sem érthetőek meg teljes terjedelmükben<sup>2</sup>.

A már hivatkozott római beszédében Klebelsberg áttekintette az olasz és a magyar történelem összefonódásait, közös elemeit, majd oda konkludált, hogy „a magyar psziché különösen alkalmas az olasz kultúrhatás befogadására”, mert „két nép története sok azonos

---

<sup>1</sup> *La cooperazione culturale tra l'Italia e Ungheria. Discorso a Roma*. 16.III.1927. Budapest, Franklin, 1927.

<sup>2</sup> Iránymutató e kérdéskörben Kelemen János tanulmánya. *Gli anni trenta. Strutture ideologiche in Italia e Ungheria*. In Péter Sárközy ed *Italia e Ungheria dagli anni Ottanta*. Budapest, Editore Universitas. 1988.pp.87-99.

pszichikai vonást fejlesztett ki.” (Ennek a gondolkodásmódnak az alapja a *néplélekkel* kapcsolatos, a korban igen divatos felfogás.) Ezzel indokolta lépését is, amellyel az olasz nyelvet bevezette a gimnáziumi oktatásba, az ugyanis az olasz kultúra egészének az elsajátítását teszi lehetővé.

Ezt azonban másképpen is indokolta a Nemzeti Újságban 1928. febr. 22-én megjelent írásában: „Nem volt ötletszerű, hogy előbb bevezetem az olasz nyelvet a magyar középiskolába. /.../ meg vagyok győződve, hogy a világháborúba belebetegedett Európa népei között ma az olasz nemzet a legegészségesebb. Egy egész nemzetre kiterjedő óriási énekkar, amely bizakodó, férfias, acélos hangon énekl *Il Canto del Lavorot*, a mindent lebíró munka himnuszát.” Azt is példaszerűnek tartotta, ahogyan és inkább amennyit az olasz anya szül valamint az olasz munkás dolgozik, és itt már a fajiságról és életerőről, jogos célokról és indokolt olasz imperializmusról is beszélt.

Klebelsberg azonban a fasiszta ideológia vezérszavait is citálta, - példatárában néha a liberalizmust ostorozta, de gyakrabban az orosz kísérlet elvetélt voltára hivatkozott: „A fasiszták a francia forradalom hármas elvével szemben másik három elvet szögeznek le: *disciplina, gerarchia, ordine* – fegyelem, hierarchikus alárendeltség és rend. A fasiszták szerint a múlt évtizedek túlhajtott individualizmusa megbontotta a nemzeteket és a társadalmakat, anélkül, hogy az egyén is könnyebb megélhetést vagy nagyobb jólétet kaphatott volna. ( Nemzeti Újság, 1928. ápr .19.)

Az eszme- és ideológiatörténeti összefüggések profilírozása azonban nem ment fel bennünket ama kötelezettség alól, hogy legalább esetileg jelezzük: miként is viszonyul a politikai filozófia eme konceptusokhoz. Nyilvánvaló, hogy rend, hierarchia és fegyelem nélkül egyetlen társadalom sem képes túlélni és hatékony lenni. Ez a szabályozás kérdése de mérték-kérdés is, azazhogy a modernitás nagy emberjogi regulációi a rend , fegyelem és hierarchia kérdését összekapcsolták az akaratszabadság elvével – a hegeli jogfilozófiában ez a hagyományos filozófiai kérdés középpontivá változott - , vagy a társadalmi mindennapokban az önkéntesség elvével. Mindig beilleszkedünk valamilyen rendbe, hierarchiába és fegyelmezettek vagyunk és alávetjük magunkat a tekintélynek, ennek a mértéke azonban rendszerfüggő. Minden társadalmi berendezkedés azonban alkotmányjogilag is szabályozza a kérdést, amikor a sürgősségi- vagy szükségállapot bevezetéséről intézkedik, amikor minden szabályozást és működést az állami autoritás alá von. Az önkéntesség elve azonban a modernitásban igen fontos, minden szerződés vagy szokás, amely egy intézményhez, vagy szervezethez kapcsol bennünket elsősorban hatáskörünk felől intézkedik, azt korlátozza valamilyen mértékben, ugyanakkor azonban másfajta közösségi jogosítványokat ad az

egyéneket. Az olasz fasizmus doktrínája kiemelte az önkéntesség etikai dimenzióját, amikor arról beszélt, hogy a nemzethez tartozás etikai választás kérdése, mert felszabadítja az egyéni energiákat és soha nem látott cselekvési teret biztosít neki. Végül is a feloldódás egyáltalán nem egy eleve elrendelt valami, a nemzetet az állam megteremti és szellemi instrumentummá változtatja. Az olasz fasizmus ideológusai nem azért utasították el a liberalizmust, szocializmust, konzervativizmust ( valamint a republikanizmust és a monarchizmust), mert hibásnak tartották, nem, hanem mert történelmileg meghaladottnak tartották, improduktívnak a nagy gazdasági, társadalmi, kulturális kérdések megoldásában.

Az új rendbe beilleszkedni valamilyen önként vállalt, spirituális és etikai dolog, amely felemeli az individuumot ( miközben persze mint olyat el is tünteti), észre sem veszi, hogy a köznek milyen energiái áramlottak bele. Ugyanakkor azt is mindig hangsúlyozták, hogy szó sem lehet valamilyen tömegességről, hanem inkább értékelvűségről van szó, az egyéni iniciatívának azonban mindig a közös felé kell mutatnia. „Az ember csak abban a mértékben ember, amennyiben a magasabb törvénnyel való immanens kapcsolatában létezik, az objektív akarat transzcendálja az individualitását és a szellemi társadalom tudatos tagjává teszi.” „Ugyanígy, csak annyiban látható emberként, amennyiben a család, a társadalmi csoport, a nemzet történelmi felemelkedéséhez járul hozzá.”<sup>3</sup>

Nézzük meg mármint, hogy mi a posztmodern gondolkodás álláspontja a *közösség* és a *rend* problematikájában. Erre a kísérleti célra a komunitárius diskurzust választottuk.

Főleg Alasdair McIntyre képviseli azt az álláspontot, hogy a *Volk* mint közösségi képzet eredendően mitikus, természeti, misztikus, absztrakt fogalom – demonstrációnk szempontjából az a fontos, hogy éppen olyan absztrakt fogalom, mint annak idején az egyénről alkotott elképzelés volt.

Ez egy módszertani szempontból is döntően fontos felvetés, amely alapján véve jellemzi a komunitárius gondolkodás módszertani beállítódását. Alasdair McIntyre a következőket írja: „Fontos látnunk, bár az ilyen társadalom (A *közjó* fogalmán alapuló virtuális politikai közösség. E.P.) – ismerjük fel benne azt, ami arisztotelészi, azáltal, hogy e társaságot *polis*nek nevezzük –, valóban a közös kultúra magas fokát feltételezi a benne részt vevőktől, nem merül ki magában a közös kultúrában, és teljesen más, mint azok a politikai társadalmak, amelyek alapvető kötelékei egy közös kulturális hagyomány kötelékei. A *polis* legalább annyira különbözik a *Volk* politikai társadalmától, *mint amilyen*

---

<sup>3</sup> Benito Mussolini (Giovanni Gentile társszerzőségével): *A fasizmus doktrínája*. (1932)  
<http://www.worldfuturefund.org/wffmaster/Reading/Germany/mussolini.htm>

*távol áll mindkettő a liberális demokráciától.* (Kiemelés tőlem, E.P.) A *polisz* valóban ellehetetlenül, ha polgárai legalább egy nyelven nem értik meg egymást – elképzelhető több ilyen nyelv is –, ha nem tudnak közösen dönteni hivatalos és nem hivatalos módon is, valamint ha bizonyos fokig nem ugyanúgy értik saját gyakorlatukat és intézményeiket. Ez a közös megértés jellemzően általában valamely örökölt kulturális hagyományból alakul ki. Ám ezeknek a kívánalmaknak egy olyan társadalom célját kell szolgálniuk, amelyekben az egyének a közös tanácskozáson keresztül mindig megkérdőjelezhetik azt, amit eddig szokás és hagyomány biztosított mind saját javuk, mind a közösség java vonatkozásában. A *polisz* potenciálisan vagy ténylegesen, de mindig a racionális vizsgálódás, az önelemzés társadalma. Ezzel szemben a *Volk* kötelekei preracionálisak és nem racionálisak. A *Volk* filozófusa Herder és Heidegger, nem Arisztotelész.”<sup>4</sup>

Diskurzusunk irányvételének a szempontjából néhány alapvető módszertani megjegyzéssel kell illetnünk a kitűnő kortárs gondolkodó összefoglalását:

1. McIntyre a görög *poliszt* afféle racionális paradigmának tekinti, egy olyan társadalomszervezetnek, amelyben a döntéseket a különböző intézményekben megvalósuló racionális kalkulus alapozza meg. Ezt az álláspontot képviseli a szókratészi filozófiai hagyomány is. A görögség történetének olyan jelentős kutatói mint például Max Pohlenz azonban azt is kiemelik<sup>5</sup>, hogy a görög *végzetnek* is van magyarázata, az pedig a *fegyelméletlenségbe* (anarchia) torkolló demokratikus politikai tevékenység, amely nem tudta az egyenlőség-elvet a megegyezéssel (*konkordia*) összekapcsolni. Persze az antropológiáról sem szabad elfeledkeznünk: a politikai döntéseket, sőt, a katonai-stratégiai döntéseket nagyban befolyásolta a jóslat – ezt pedig nehéz lenne a racionális mátrixba besorolni. Abban azonban teljesen igaza van Alasdair McIntyre-nak, hogy a racionalitás szempontjából a görög *polisz* mindig is egy racionális *excedenst*, többletet teremt és ezt a gondolatot kell abszolút érvénnyel képviselnünk. (Persze azt is meg kell itt jegyezni, hogy mindez némi ellentmondásban van azzal a felfogással, amelyet Alasdair McIntyre általában képvisel a (a racionális) filozófia helyével és szerepével kapcsolatban, amely szerint ez utóbbi egy társadalmi valóság egyfajta – ámbár nélkülözhetetlen – racionalizációja csupán.

2. Nem kevésbé fontosak a skót bölcselőnek azok a gondolatai sem, amelyek egy hermeneutikai tevékenységre utalnak: ezek szerint egy közös nyelviség és annak művelt gyakorlata – ami nem zárja ki a többnyelvűséget sem – ez is alapvetően szükséges feltétele a

---

<sup>4</sup> Alasdair McIntyre: *A politika, a filozófia és a közjó*. In: Horvay-Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségek politikai filozófiái*. Budapest, Századvég, 81.

<sup>5</sup> Max Pohlenz: *Griechische Freiheit*. Heidelberg, Quelle und Meyer, 34.

politikai racionalitásnak, ami efféle értelemben a *közösről* való beszéd. Ez a *köznyelvűség* aztán annak is feltétele, hogy „egyféléképpen értsék saját gyakorlatukat és intézményeiket”, azaz hogy egyféléképpen percipiálják, valamit használják őket. A kötelező, ám implicit konszenzualitásra vonatkozó gondolatok ezek, ugyanakkor az instrumentális egyetértést is megnevezik, a közös nyelvűségben nyilván benne van a haszonelvűség elképzelése is. Mindez egyfajta *hermeneutikai gyakorlatot* jelent, és Alasdair McIntyre kedvelt szerzője, Arisztotelész mindig is tisztában volt ennek a fontosságával, nemcsak az *Organon* és a *Hermeneutika* szerzőjeként, hanem – végül is – a *görög kulturális imperializmus* képviselőjeként (amelyben persze megint a racionalitás képviselőjének a kötelezvényét kell látnunk).

3. Az persze nem szorulhat külön kommentárokra, hogy mi a szerző álláspontja a preracionális *Volk*-képzetekből származó közösség-elképzelésekkel kapcsolatban. Itt azonban elfogult elképzelései korrekcióra szorulnak. Ami Herdert illeti, itt csak annyit jegyzünk meg, hogy 1779-es híres népköltészeti válogatásában Herder a *népek* lelkét szólítja meg, a minden modern nemzetfelfogások kiindulópontjaként megtett elképzelésrendszerében pedig azt hangsúlyozza, hogy az emberi természetnek általában megvan a lehetősége az evolúcióra, azaz hogy minden nép elvileg lehet nemzet. Kant ugyanilyen módszertani formában veti fel annak a lehetőségét, hogy a nemzetek elvileg egyenértékű módon képviselhetik az emberiséget. Alasdair McIntyre kritikája jóval inkább illethetné Herder barátját, Hamant. (Nincs itt terünk kitérni azokra a konnotációkra, amelyek Heidegger felfogását érintik, sem azokra, amelyek a sajátosan német történelem és elhivatottság problematikájával kapcsolatosak.)

4. Felmerül persze az a feltevés is (morális előfeltevés), amely szerint a közösség önmagában jó, valami jó, hogy a közjó megfogalmazásának módszertanilag kedvez. Ki ne állítaná, hogy például a *la coscia* (a kupola – olasz) nem a legszigorúbban szervezett közösség? És ráadásul az igazságosság (a híres görög *dikaioszüné*) – persze valamilyen lokálisan torz – eszményét is képviseli, „igazságosságot”, azaz egy helyi közösség „igazságosságát” a társadalmi (normatív: morális-jogi) igazságossággal szemben? A kérdés azonban mindig is megfontolandó, mert a lokális igazságosság-elképzelések megjelenése fenomenológiai kérdés, megjeleníti azt, hogy – esetleg – adott közösségek akcidentálisan, vagy organikusán kimaradnak politikailag a társadalom összképviselői rendszeréből, tehát a törvényhozásból. Azaz hogy „az alkotmány sáncain” kívül vannak. Tovább persze az is megfontolandó, hogy valamilyen belső szabályozás nélkül semmilyen közösség, még a diszkriminált közösségek sem képesek a fönmaradásra.

E fenti felvetés nem ismeretlen a filozófiában, ellenkezőleg. Immanuel Kant halhatatlan művében, *Az örök békében* azt állítja, hogy a közösség tulajdonképpen egy transzcendentális hipotézis, végcél, és hogy az értékpozitivitást (racionalitást, jogot, békevágyat), azaz a „jót” képviselő közösségek (népek, emberi társulások) eleve ugyan nem jók, de amennyiben a fenti értéktételezések nevében cselekszenek, a transzcendentális eszme szerint *jogszerűek*. Ezzel szemben – és valamilyen empirikusan felfoghatatlan, ámde a negatív hiposztazáció és egy *ad absurdum* (tündéri) logikának megfelelően: „Azáltal, hogy a rossz emberekből kevesebb lesz, a világ egyáltalában nem fog elpusztulni. A morális rossznak megvan az a természetétől elválaszthatatlan tulajdonsága, hogy szándékaiban (különösen más hasonló érzelműekkel való viszonyában) önmagának ellentmondó és önmagát romboló, és így a jó (morális) elvének, ha csak lassú haladások által is, helyet csinál.”<sup>6</sup>

A közösség mint nem-*Volk*, azaz racionális közösség gondolatának számos változatát megtaláljuk McIntyre-nál, néhol az ideológiakritikus szólal meg. Egyfelől hangsúlyozza, hogy a nemzetállam mint (semleges) modern állam sokkal inkább az állampolgárok igényeinek a szolgálatába állított funkció, és nem szabad szubsztanciálisan, közösségként felfogni, még kevésbé szimbolikus értelmet tulajdonítani neki. Itt Alasdair McIntyre ideológiakritikusként is megszólal: „Ugyanis annak a téves felfogásnak, hogy a nemzetállam közösség volna, az a téves nézet a párja, miszerint az állampolgárok népet (*Volk*) azaz olyasféle kollektivitást alkotnak, aminek a kötelei átfogják az állampolgárok egész közösségét, ugyanakkor olyan szorosan fűzik össze őket, mint a rokonság és a szomszédság kötelei. Modern, nagyméretű nemzetállamban semmiféle ilyen kollektivitás nem lehetséges, s aki ennek ellenkezőjét színleli, mindig csak ideologikusan elleplezi a komor valóságot. Következtetésem tehát, hogy amennyiben a nemzetállam szükséges és fontos közjavakat nyújt, ezek nem tévesztendőek össze azzal a fajta közös jóval, amelynek közösségi elismerésére a nyíltan vállalt rászorultság erényei készítetnek. Ha pedig a nemzetállam retorikájában úgy akarja feltüntetni magát, mintha valami olyasmit nyújtana, ami valóban, a szó szoros értelmében közjó, ezzel a retorikával veszélyes fikciókat terjeszt.”<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *Az örök béke*. Kriterion Könyvkiadó, 1971, 108.

<sup>7</sup> Nem kell nagy fantázia annak a végiggondolásához, hogy a *Volk* kapcsán Alasdair McIntyre a *völkisch* ideológiákra (*Ein Volk, ein Führer, ein Vaterland*) is gondol, hogy azoknak a konnotációit mindenképpen el akarja kerülni, - de ugyanez a helyzet az egyéb előjelű kollektívizmussal is. Az első problémarendszerrel kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk, hogy történelmi értelemben a német nép ébresztői – a *junge Deutschland* mozgalmtól kezdődően, mert voltaképpen ezzel kezdődik a *német kérdés* – egy olyanfajta nemzeti programot akartak kidolgozni, amely a német kultúrát – a politikait is beleértve – európai, azaz a franciával egyenértékű kultúrává teszi. Ebbe persze bele volt már kódolva a német hegemonizmus is. Az általunk e tanulmányban sokszor hivatkozott Hegel *Jogfilozófiájában* is az érdekes, furcsa kettősség, hogy Hegel ugyan a

Nézzük meg mármost, hogy mi a helyzet a *rend*-konceptust illető megfontolások esetében.

A posztmodern fogalomhasználat beszél vallási és politikai közösségről, nagyobb és kisebb közösségekről (Alasdair McIntyre helyi közösségekről és nemzetről), de mintha a tisztán a jelenben, közvetlen célokra szerveződött közösségek valamint a tradicionális közösségek megkülönböztetéséhez továbbra is kevesebb eszköze lenne. (Ez persze azzal is összefügghet, hogy az utóbbi vizsgálatát mintha kisajátította volna a kulturális antropológia.)

Ez alól leginkább Charles Taylor a kivétel. Ő szigorú kultúrkritikusként is hangsúlyozta, hogy a modernitás felfogásának egyik tehertétele az lett, hogy „az önkiteljesítés elsődlegességében” létrehozott társulásokkal tudunk csak azonosulni, amelyeket önkéntesen hoztunk létre. Ez egy fajta „terapeutaszemlélet”, amely a közösséget csak annyi ideig tartja fennállóknak, amíg az instrumentális célok megvalósítását megkérő helyzetben van, a közösségek a „terapeutaközösségek” mintájára mindig is *ad hoc* közösségek, ennél fogva nem is jellemezheti őket az a legfontosabb összetartó erő, amit a hagyomány testesít meg. „A terapeutaszemlélet, úgy tűnik, a közösségeket annak mintájára képzelel el, ahogy a Társak Nélküli Szülők Egyesülete létrejött, vagyis a közösséget olyan testületnek tekinti, amely addig kiemelkedően hasznos tagjai számára, amíg egy adott helyzetben vannak, viszont amihez nem kell hűségeseznek maradniuk, mihelyt nincs rá szükségük.”<sup>8</sup>

Márpedig vannak hagyományos közösségek. Ezeknek a típusos példái az egyugyanazon helyen évszázadok folyamán létező faluközösségek, amelyekben vallás, hiedelmek, szokások, családok, a nyelviség – és ami mindennek az alapja – a tulajdonviszonyok (föld, erdő) viszonylagos állandóságban, ugyanabban a konfigurációban tűnnek fel. Ezt másképpen mint a *rend* fogalmával nem lehet leírni, a *rend* egyféle generikus és egyben öröklött fogalom, ugyanakkor szintetikus perspektíva, az egészre való rápillantás, az összefoglalás és értékelés lehetősége a közösség tagjai számára. (Ezt a fajta *rend*-képzetet

---

(német) monarchiát tartja a szellem világtörténelmi objektivációjának, de az az állampolgár, aki az egésznek a cselekvő alanya – republikánus mintázatú! Másfelől, mind Goethe, mind Nietzsche – kezdeti erőteljes germán hitvallásuktól teljesen eltérő módon – szinte német-ellenesen választják az emberiség hitvallását, Nietzsche késői műveiben, Goethe például az *Itáliai utazás*ban. A mérvadó álláspont azonban alighanem az Immanuel Kanté, aki a nemzeteket mintegy az emberiség tisztségviselőinek látta, az emberiség a nemzetek kiteljesedésének transzcendentális eszméje lévén, és úgy gondolta, hogy ha a német nemzet lesz a legközelebb az emberiség eszméjéhez, akkor az annál jobb lesz a németekre nézve, a *Volk* tehát soha nem lehet öncél.

<sup>8</sup> Charles Taylor: *A modernitás konfliktusai*. In: Horkay-Hörcher Ferenc (szerk.) *Közösségelvű politikai filozófiák*. Századvég, 2002. 135. skk

azonban nem lehet leválasztani generikus valóságáról és másfajta társadalmi összefüggésekben használni.)

A fentiekkel persze egy pillanatig sem akarjuk azt állítani, hogy a tulajdonviszonyok, valamint a javak elosztásának a viszonyai is ugyanazt a relatív állandóságot mutatják, viszont ezekben a társadalmi-, rendi- és osztályviszonyokban igenis lehetnek hosszú ideig „mozdulatlanok” és ebben a mozdulatlanságban a változást (ki- és felemelkedést, visszahullást az egyik társadalmi osztályból a másikba az egyéni- vagy családi alternatívák képviselhetik, egyediek. Az egész nem változhat meg. Az ilyen közösségekben, amint arra leginkább Imreh István hívta fel a figyelmet, a történelmi „hosszú” időben is kimutatható folyamatos kohéziós erő érvényesül, amelynek a tartalma a rend. Van a közösség élettevékenységének egy tudatos és szimbolikus szintje, amely folyamatosan a rend fenntartására irányul, s mindenféle tevékenység mögött ott van a tevékenységeknek ez az absztrakt, másodlagos tartalma és célzatossága. (Imreh István ezt a komplexust „a rendtartó székely falu” fogalmában foglalta össze.) A kommunitarista diskurzus nyilván egy sokkal általánosabb közösségfogalmat próbál meg kidolgozni, s véleményünk szerint azokban az irányokban a legsikeresebb, amelyek a tradicionális közösségek történelmi problematikájának megközelítését is lehetővé teszik. Ebben a vonatkozásban kétségtelenül Charles Taylor a legsikeresebb, aki a *rend* fogalmának általános antropológiai konnotációit is beilleszti elméletébe. Elsősorban a Weberre hivatkozó Habermas modernitáskonceptiójával száll vitába: „Eszerint létezett egy premodern felfogás, mely úgy tartotta, az emberi nem egy nagyobb rend része, a modern racionalitás fejlődése viszont pontosan e nézet inkoherenciájának bemutatásában áll. Megkülönböztette a ráció irányait, és a régi értelemben vett rend ezen irányok köztes területén helyezkedik el. Most lehetséges (1) a világ tudományos kísérletek által történő objektíváló megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentés tekintünk rá, (2) a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása, (3) a szubjektív módon kifejező integritás és autenticitás felfedezése.”. A premodern felfogás középponti eleme a hagyományos értelemben felfogott *világrend* volt, amely Platóntól fogva kozmikus-fizikai és morális értelemben is meghatározta az embert. (Felismerni ama tényt, hogy a világrend része vagyunk vagy legalábbis azok lehetünk, önmagában is büszkeséggel tölthette el az embert, célt és értelmet adhatott létezésének, értéktudatot kölcsönözhetett neki. Az archaikus közösségek kifejezetten a világrend leképezésének tekintették a közösség elrendezésének a módját, a nagy princípiumok az élet berendezésének elveivé is váltak. (Persze polgári a biztonsága és javaké nem.) Ennek a kozmikus helynek a nagy filozófusa volt többek között Pico della Mirandola.



A racionalitás evolúciójának belső tendenciáit leírva aztán Ch. Taylor oda konkludál, hogy e világrend megszűnése a ráció valamilyen „szétfejlődési” módusának köszönhető: „a modern racionalitás fejlődése pontosan ama nézet inkoherenciájának a bemutatásában áll, miszerint az emberi rend egy nagyobb rend része.”. Így tehát lehetségessé válik 1. a világ tudományos kísérletek által történő objektív megismerése – vagyis amikor már nem a nekünk szóló jelentésen keresztül tekintünk rá – ez lenne a tudomány, 2. a helyesnek a gyakorlati ráció általi meghatározása (ez váltja le a görög értelmű *leleményességet*, 3. a szubjektív módon kifejező integritás és autenticitás felfedezése (ez lenne a polgári regény). Charles Taylor nagyon is pontosan artikulálja, hogy itt objektív rendről van szó, és hogy olyan filozófusok mint Habermas, vagy írók, mint Rilke, Pound, Lawrence és Mann nem azért voltak képtelenek a rend objektív valóságát eltalálni, mert nem akarták volna. A probléma abban áll, hogy mindannyian az önkifejező szubjektum – az instrumentális egyén – hiposztazációjában közelítik meg eme rend-fogalmat. Itt tehát egy módszertani értelemben abszolút inadekvációról van szó. A tévedés abban áll, hogy szerintük a rend kizárólag személyesen, ennél fogva szubjektíven, a rezonancia révén érhető el.

A rend-felfogás kifejtése kapcsán tehát Charles Taylor a modernitás önfelfogásának, autóreceptiójának, és a még modernebb liberalizmusnak a kritikáját írta meg, azaz hogy azt hangsúlyozta, hogy a kötöttség-nélküli, önkifejező szubjektum (ezek sajátos kifejezései) exaltációja után logikailag is vissza kell térni, és a kötöttségeiben és történeteiben, azokban felépülő egyénről beszélni, ami itt a kötöttségek és a történetek szubsztanciájáról való beszédet jelenti.

A kommunitarista perspektívák a kilencvenes években egyre közeledtek egymáshoz, végül akár egyféle projektnek tekinthető álláspontot is kialakítottak. Ezek szerint: 1. felül kell értékelni azoknak az elsődleges csoportoknak a szerepét, amelyekbe az emberek beleszületnek és identitást adnak neki. Az identitásválasztás önazonosságot, autonómiát jelent. 2. Újra kell értékelni a kultúra társadalmi szerepét, annak megfelelően, hogy azt végül is intézmények és társulások tartják fenn, amely közös erőfeszítést jelent. (Értelmes választások csak értelmes alternatívákból eredhetnek, amelyek a kultúrában gyökereznek.) 3. A politikai intézményekhez való tudatos viszonyunk lehet a közösségi identitásunkhoz való visszatérés alapja. 4. Elkerülvén minden dogmatizmust, valamilyen analitikus leíró keretben kell megjeleníteni azt, hogy a közösség alapvető emberi jó, a közösségi részvétel pedig értékpozitív tevékenység. 5. Ha egy nemzeti vagy etnikai csoportnak sajátos jogokat adunk, éppen hogy nem gyengítjük, hanem a belefoglalás révén erősítjük az egész politikai

közösséget. Végül is, a kommunitarista felfogás annak a megállapításához vezetett, hogy az önállóság képességét az egyén csak valamilyen társadalmi környezetben tudja kifejteni – ennek a kijelentésnek a szent semmitmondása persze csak látszólagos, hiszen itt éppen a kommunitarista diskurzus téloszáról van szó: meg kell nevezni ezt a társadalmi környezetet, azaz a közösség analitikájával, definíciójával, funkcióival kell foglalkozni.

A fentiekkel bizonyítottam vélem, hogy a *közösség* és a *rend* kérdésköre szerves része minden társadalomfilozófiai-társadalomtudományi diskurzusnak. Az olasz fasiszta doktrína világos és áttekinthető szerkezetben, kritikai pozícióban adott új jelentést ezeknek és egyéb terminusoknak. (Minden félreértés elkerülése végett: ez nem értékítélet.)

## I.

A magyar filozófiai nyilvánosságban eszmeiségben, esztétikában elsősorban Benedetto Croce vált uralkodó tényezővé. Előadást szerveztek neki, ünnepelték, s Fülep Lajos már 1911-ben nagy tanulmányt szentelt neki, kissé dilettánsnak is tartva filozófiai esztétikáját.<sup>9</sup> Se szeri se száma a Croce–Gentile összehasonlító tanulmányoknak, amelyet több ok indokol. Elsősorban az, hogy eszmetársak és barátok voltak 1925-ig, mindketten behatóan ismerték Marx írásait és Hegel felé fordultak, hegelianizmusuk azonban teljesen más természetű. Míg Croce úgy vélte, hogy a hegeli szellemnek van valamilyen automatikus önmozgása a történelemben, amelyet az *intellectus*nak inkább passzívan kell meglesnie és megvalósítania meg felfednie főleg az esztétikában, addig Gentile kritikusabb volt és azt tartotta, hogy a hegeli szellem inkább paradigmatiszta valami, amit az újabb társadalmi-politikai valóságban tett cselekvésekben, *akcionista* módon (ez minden olasz filozófia műszava) kell képviselni és megvalósítani. Elsősorban a nép realitásával számoló autoriter (fasiszta) állam segítségével, amely felfedezi a társadalom erős akarathordozó csoportjait és ideológiával, neveléssel folyamatosan eliteket képez belőlük. Mindketten tisztában voltak *A szellem fenomenológiájának* valamint a hegeli jogfilozófiának ama dinamikus elvével, amelyet *totalizáló* (íme a bűvös kifejezés) mozgásként fogtak fel.

Emlékeztetnem kell arra is, hogy Gentile 1925-ben fogalmazta meg *A fasiszta értelmiségek kiáltványát*, amelyre Croce azon nyomban *Az antifasiszta értelmiségek kiáltványával* válaszolt. Ettől kezdve életútjuk is élesen elvált, ámbár a háttérből és kultuszminiszterként Gentile óvta Crocét, mint ahogyan – relatíve – Gramscit is.

---

<sup>9</sup> Lodovico Fülep: *La memoria nella creazione artistica* In xxx: Benedetto Croce dopo 40 anni Ispa. Roma, 1944. 291-319.

A nagy módszertani kérdés nem kerülhető meg: vajon tisztában volt-e Gentile, a hegelianus filozófus azzal, hogy a fasizmus totalitarizmus? A válasz igenlő. 1932-es írásában, amelyben a fasizmus doktrínáját történetileg, ideológiailag és filozófiailag összefoglalta, és amelynek társszerzője Gentile volt, Mussolini igenis leszögezte, hogy a fasizmus totalitarista, és a *Fasiszta Állam* olyan szintézis, amely minden értéket összefoglal, értelmez és fejleszt és ennek az alapján biztosítja a nép-életet. Tehát érték-totalitárius. Azonban azt is világosan megállapítja a fasiszta doktrína és a Gentile-féle államelmélet is, hogy a társadalmi radikalizmus voltaképpen háborút jelent, a háború mindennek atyja és forrása hérakleitoszi elvének nagyon is konkrét megfogalmazásaként, háború belül és amennyiben agyfajta új impérium felé törekvésről van szó, háború kívül is. (Ezt a kérdést, Gentileről szólva, igen alaposan leírta Kornis Gyula 1933-as, *Az államférfi* című monográfiájában.)<sup>10</sup>

Az értéktotalizáció, illetve a fasizmus értékeinek bevitele a népbe pedig úgy lehetséges, hogy a társadalom legalsóbb szintjeitől kezdve biztosítják az oktatást és a képzést. Ennek megfelelően koncipiálta Gentile az elképesztő nagyságrendű oktatási reformot, amely a népiskolai hálózattól egészen az egyetemi képzési struktúrákig biztosította a társadalom egészét átható és megszervező oktatás, amely tehát nem csupán „beiskolázás” volt, hanem ideológiai „bevezetés” is volt, és amely mind a mai napig – elismerten – az olasz állam oktatási struktúrájának az alapszerkezete.

Ezzel izomorf folyamat játszódott le Magyarországon: csupán csak emlékeztetek arra, hogy Klebelsberg (1875-1932) a stabilizáció után, amikor is 10-15%-os volt a kultuskormányzat részesedése a költségvetésben, 5 év alatt 5000 népoktatási objektumot (3500 tantermet és 1500 lakást) hozott létre, nem beszélve az egyetemi hálózat újraszervezéséről, a vidéki egyetemek és főiskolák rendszerének a megalkotásáról. Kiemelte, személyes érdekéért, hogy 35 millió koronát ruháztak be az oktatásba. A reform eredetével kapcsolatos igen fontos megállapítása szerint: „...a háború alatt kidolgoztuk Pogány Frigyessel Magyarország népoktatási hálózatának kiépítési programját, melynek végrehajtása 1925-ig pihent.” (Pesti Napló, 1927.júl.10.)<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Jelentősebb művei: *La critica di Marx*,1899; *Scuola e filosofia*,1908; *Il problema scolastico del dopoguerra*,1919; *Riforma della dialettica hegeliana*, 1913; *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, 1913-14; *Teoria generale dello spirito come atto puro*, 1916; *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 1917; *Il tramonto della cultura siciliana*,1919; *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimono*,1922; *La cultura piemontese*, 1922; *La riforma dell'educazione*, 1920;*La filosofia dell'arte*, 1931; *Introduzione alla filosofia*,1933;

<sup>11</sup> *Neonacionalizmus*. Budapest, Athenaeum,1928. Az egyes hírlapi írásokra ennek a kiadványnak az alapján hivatkozom.

Klebelsberg érdemei a római magyar akadémia megteremtésében múlhatatlanok, ennek a kisugárzását, a különböző intézményeket is összekapcsoló tevékenységét nem kell külön méltatni.

Egyik nemzetébresztő írásában a következőképpen vélekedett: „A fasizmus kíméletlen őszinteséggel tárta fel az olasz népnek a korábbi századok szenvedéseiből és nyomorúságaiból kiburjanzott hibáit, most ezeket a hibákat kíméletlen erővel kigyomlálják, a nemzet jó tulajdonságait pedig az erény tökéletességéig igyekeznek fokozni és ezen felül világosan kitűzve az olasz neonacionalizmus új céljait, *a felsarjadó új nemzedéket egyenesen rá akarják nevelni ezekre az új feladatokra*<sup>12</sup>. (Kiemelés.E.P) Már a gyermekekben, egészen öntudatosan legfőképpen azokat a tulajdonságokat igyekeznek kifejleszteni, amely tulajdonságokra az új nemzeti feladatok utalnak rá.” (Nemzeti Újság, 1927.nov.13.)

A másik kérdés, mai idevág a vidék, a mindenféle népi kultúra és hagyomány észrevétele és felemelése a nagy szintézisbe, vagy hogy most már a Julius Evola-féle koncepcióra is hivatkozzak, az *őstradíció* felfedezése, visszaillesztése a materiális értékekbe belevesztett nagyvárosi mintákkal szemben, amely a polgárság által végbevitt industrializáció letűnt liberalizmusát képviseli. Gentile Castelvetranóban, Szicília végső csücskében született és Palermo patinás egyetemén volt docens 1906 és 1924 között, Evola családjának eredete is Szicíliába nyúlik vissza (bárói címét is használta). Ebben viszont azt is kell látnunk, h. tisztában voltak az egymás mellett élő kultúrák sokaságának a fontosságával, Gentile külön is foglalkozott a kérdéssel, szicíliai<sup>13</sup> és toszkán vonatkozásban. A „nép” megszólításához más út nem vezethet mint annak ismerete, az erős egységes rétegek kiemelése az egész érdekét szolgálja – ismerős kérdések ezek a magyar eszmetörténetben is. (Ugyanebben az összefüggésben beszélt Klebelsberg Kunó *az alföld felemeléséről*, amellyel szerves összefüggésben láttatta a szegedi és debreceni egyetemfejlesztést.) Nagyon is fontos elképzelések ezek, a kultúra morfológiájával kapcsolatos egykor divatos nézetek mindig figyelmeztettek a sokrétűség, a gazdagság jelenségére, a kulturális rétegekre amelyek egyenértékűek a kultúrában. Manapság ezeknek az identitásképző szerepével foglalkoznak inkább.

Azt hiszem, hogy ezeknek a kérdéseknek az exponálása és kutatása alkalmasint fontosabb, mint a konkrét hatástörténeti. Itt morfológiai hasonlóságokról, izomorfiákról van szó. Hogy bibói kifejezésekkel éljünk: az európai társadalomfejlődés topikjairól.

---

<sup>12</sup> Ezzel kapcsolatos megfogalmazást a magyar oktatási reformmal kapcsolatban azonban *nem találtam*.

<sup>13</sup> Antonino Infranca: *Giovanni Gentile e la cultura siciliana*. Edizioni Ied,1990.

Egyik nagybecsű italianista kollégám, Kapusi Márton véleménye szerint – és Ördögh Éva is ezen az állásponton van: – Gentile filozófiája nem váltott ki számottevő visszhangot Magyarországon. (Közvetett módon azonban, a fasiszta doktrína megfogalmazójaként, nemzetpedagógusként nagyon is igen.) Részben mint az esztéta Croce kritikuskával és mint a modern pedagógia képviselőjével foglalkozott vele – szinte csak egyedül – Mester János (aki a pedagógia professzora volt a Szegedi Egyetemen)<sup>14</sup>.

Másfelől Gentilét mint Vico nagy felfedezőjét tartják nyilván és méltatják. Erre referál Lukács György is életművének két helyén, ahol is persze fontosabb a kontextus maga, azazhogy a Croce-i és Gentile-i neohegelianizmus, Hegel-interpretáció bírálata. Lukács György ugyanis tisztában volt azzal, hogy a hegeli világszellemnek nem lehet – ahogyan Gentile tette – semmiféle szubjektivista magyarázatot adni, hogy az valóban világszellem, amelyet semmiféle akciócsoport nem sajátíthat ki a történelemben. Hogy a jogpozitivitás ennek szerves tartalma, illetőleg a pozitív jogot nem az állam képviseli, hanem csak biztosíthatja, mint ahogyan az etika sem külsőleges szabályozórendszer, hanem a mindenfajta legitimitásokat biztosító moralitás formája.

Meg kell jegyeznünk, hogy Gentile olasz filozófusként definiálta magát és jelentős tanulmányokat szentelt Goberti és Rosmini munkásságának is, mint akik a leginkább fejezik ki a genuin olasz szellemet.

## II.

Giulio Evola jelentős, nagy hatású gondolkodó volt, aki ma reneszánszát éli.

Olasz- és Franciaországban is újra felfedezik, minket azonban jobban érdekel az, ami Magyarországon történik: könyveit díszes kiadásokban, nagy példányszámokban terjesztik, több internetes oldalon is hozzáférhetőek neves szakemberek szakmailag igen kiváló fordításában. A Kard-Kereszt-Korona Szövetség hivatalos ideológusának számít és követőinek száma, főleg a fiatalság soraiban, jelentős.

Báró Julius Evola pályája azonban másmilyen okok miatt tanulságos a Közép-Kelet Európai mentalitástörténet (és a mai eszmélkedők, a Sacrum Imperium köré csoportosult szerzők) számára. Evola tehetséges, sőt igen tehetséges római művésznek született, aki a futurizmus lázában levelezett Tristan Tzarával, olvasta Nietzschét és persze Marinettit. Az

---

<sup>14</sup> G. Gentile művészetfilozófiája és a mai esztétika irányai. Franklin, Budapest, 1936; Az olasz nevelés a XIX. És XX. században. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest, 1936; *Párhuzamok a XIX. és a XX. század pedagógiai törekvéseiben*. Gyula, 2002.

első világháború végén tüzértisztként szerelt le, 23 évesen öngyilkos akart lenni. Persze ez esetben is érvényesült a nietzschei mondat, hogy tudniillik „az öngyilkosság gondolata sok álmatlan éjszakán átsegíti az embert”. 1923-ban revelációja volt, a buddhizmus és a tantrizmus hívének szegődött és megírta az *Ember mint hatalom* című művet, amelyben az ember saját percepciójának a fontosságára hívta fel a figyelmet. Híressé őt az 1928-ban megjelent *Pogány imperializmus* című kötete tette, amelyben a nietzschei típusú erő keresztényellenesség egy igen erőteljes fasiszta fordulattal párosult. Szintén igen keresett volt *La Torre* (A kapu) című folyóirata. René Guénonnal nemcsak olvasmányai során került kapcsolatba, hanem közölte is írásait a lapjában, mint ahogyan a Paul Valéry valamint a Gottfried Benn írásait is.

Evola őshagyományra alapozott hermetikájának, illetve metafizikájának jellemzésére hadd álljanak itt műveinek címei: *A hermetikus tradíció* (1931), *A jelenkor spiritualizmusának álarca és arca* (1932), *Grál misztériuma* (1936), *A vér mítosza* (1937), *A faj doktrínájának szintézise*. Leghíresebb munkája azonban az 1934-es *Lázadás a modern világ ellen*, amely eme világ bukását jeleníti meg, mint amelyet – szerinte - az antik tradíció már előre bejelölt.

A Hamvas Béla életművével való összevetési lehetőség kézenfekvő, amint a *René Guénon és a társadalom metafizikája* című tanulmánya bizonyítja, Hamvas ismerte Evola ez irányú nézeteit, hivatkozott rá. Nyilván át kellene nézni az életmű egészét ahhoz, hogy a pontos színopsziseket megadhatnánk. Ez azonban csak az egyik lehetőség<sup>15</sup>, a másik pedig a közös források kérdése, a nagy világvallások könyvei ama helyeinek az összevetési lehetőségei, amelyekre mindannyian hivatkoztak, a *Corpus Hermeticum*.

Egy esetben azonban Evola nézetei bizonyíthatóan szervesen beépülnek a hamvasi életműbe. A válság-tanulmányokról van szó. A *Modern apokalipszis* eredetileg 1935-ben a *Társadalomtudományban* jelent meg és voltaképpen Evola *Revolta contro il mondo moderno* 1934-es könyvének bő ismertetésével és méltatásával kezdődik. Hamvas Evolát jelentős, alapos gondolkodónak tartja, Valéry, Ortega és Keyserling társának, életfilozófusnak, aki „archaikus, univerzalisztikus és naiv”<sup>16</sup>, gondolkodásának tárgya „az egész”.

Hamvas végig egyetértően idézi Evola nézeteit és Nietzsche vonatkozó elképzeléseivel is összekapcsolja azokat. Alaptézise szerint, a modern emberiség elvesztette a transzcendens dimenzióját, vallástalan. Azonban a kereszténység sem volt a megfelelő transzcendens dimenzió. A világtörténelem mint a humanizmus kiteljesedése tulajdonképpen zsákutca volt,

---

<sup>15</sup> Hamvas monográfusa, Thiel Katalin is azon a véleményen van, hogy ezt a kérdést mélységében kellene kutatni.

<sup>16</sup> Hamvas Béla: *A világválság*. Magvető Kiadó, Budapest, 1983. 9.

mert a „pária”-embert hozta létre<sup>17</sup>, ezt a világtörténelmi evolúciós irányt kell megszüntetni a jelenkori társadalom lerombolásával, amelyben és amelyből megszülethetik az új társadalom és az új világtörténelmi fejlődési irány. Ez a válság értelme.<sup>18</sup>

Evola új embert akart és a hatalmat metafizikai entitásnak, transzcendens valóságnak tekintette, mint olyan tényezőt, amely képes a deszakralizált embernek visszaadni transzcendens valóságát.

Ennek a szellemi irányzatnak az egyik legfontosabb tantétele – Evolánál is – a tömegellenesség. Az ember „reszakralizációja” egyéni szellemi tartalmakat jelent, a tömegesség démonának a felszámolását.

A krízis felszámolásának a feltétele az őseredeti létértelem feltárása, amelynek következtében majd szentséges hatalomhoz lehet juttatni és a lét középpontjába állítani az önmaga „királyi” képességeivel rendelkező új embert.

Hamvas 1932 és 1940 között 43 írást publikált a *Napkeletben*, amely lap igen közel állt Zichy Rafaelné Pallavicini Edina grófnő köréhez, aki több mint bizonyosan (ámbar a magyar és olasz kutatók véleményei ebben nem egyeznek teljesen) – 1936-ban valamint 1942-ben – Evola magyarországi meghívója volt. Ebbe szabadkőműves-legitimista körbe tartozott Klebelsberg Kunó, Kornis Gyula valamint Pauler Ákos is. Horváth Róbert<sup>19</sup>, Evola

---

<sup>17</sup> „A humanizmus kritikájában Nietzsche kívül Evola ment a legtovább, és Evola rajzolta meg a történelemben a humanizálódásnak általános vonalát. Kiindulópontja az ősi isten-királyság. Ennek arisztokratikus kasztrendszer » nem szólásmód, hanem tényleges valóság, mert hiszen ebből a kultúrából hiányzik a királyságnak az a felfogása, ami sajátja a laikus, a profán, a politikus embernek«. A királyok – basileios hieroi – univerzalizisztikus, kozmikus lények. Nem allegóriáról van itt szó, hanem metafizikai valóságról. A király a nap, aki az életet osztja, akinek »meghatalmazása van az égtől«, aki nem tettével van jelen, hanem sugárzásával (ez a wei-wu-wei, a Laoce-féle »cselekvés nélkül cselekedni« magyarázata), aki a természetfölöttit képviseli és jelenti, és aki minden emberi létnek transzcendens bizonyosságot ad. A királyi rend, a kasztok rendje: szabály, mérték, határ, forma. Ehhez alakul jog, törvénykezés, gazdaság, morál, művészet. A királyságot először felváltja a papság. Ezután következik a főnemesek, lovagok uralma. Végül a polgárság és a proletariátus. Ez a történelemben a humanizálódási folyamat. /.../ Ma a régi »arya«, a nemes lény, teljesen kiszorult a kormányzatból, és a »szudra« az alacsonyrendű lény került felül. Az európai pusztulás oka ez, a humanizálódás, a kasztok határainak a lerombolása – a pozitivisták tudomány és a filozófia uralma – a technika és a hatalom mechanizmusában való hit. A hatalom nem mechanizmus, hanem transzcendens valóság. Az uralkodó kasztok mind jobban süllyedtek, amíg elérkeztek addig a pontig, hogy a szolgák kasztja jutott uralomra.” *Modern apokalipszis. I.m.27.*

<sup>18</sup> „A világ – mondja Evola – csak most eszmél fel sötétedő sorsának előérzetére, de az okok már századok óta működnek, amelyek az anyagi és szellemi állapotok belső széttöledését felidéztek, úgyhogy a legtöbb ember számára már nemcsak hogy elveszett az egészséghez és normalitáshoz vezető út, hanem még annak lehetősége is, hogy megértse, mit jelent tulajdonképpen egészség és normalitás. ..Tény, hogy az elmúlt korszakban az ember egyáltalán semmit sem talál, ami újra történelemmé válhatnék” „Amire szükség van, az a tökéletes szembenállás és szakítás ...egészen nagy katarzis ...feltétlen és kíméletlen leépítés ...úgy, hogy minden dolog új értelmet nyerjen, minden, amit oly alávaló módon megszenteltelítették, új tisztaságban tűnjék fel...” „A krízis fokozása tehát nem veszélyes és kártékony, ellenkezőleg :éppen az a helyes, mert siettetni a válság lefolyását. Ez a nietzschei álláspont is: nem konzerválni a mai világot, hanem odahatni, hogy minél hamarabb kivesse magából azt, aminek úgy is el kell vesznie.”

<sup>19</sup> Horváth Róbert: *Evola Magyarországon. Báró Julius Evola és a magyar arisztokrácia.* <http://www.geocities.com/ultradextra/evola.html?200525>

mai magyarországi kutatója és népszerűsítője szerint előbbi a szellemi arisztokratizmus előtradicionalista téziseit a nagyon is létező magyar arisztokrácia összefüggéseibe is helyezte volna...<sup>20</sup> Azt azonban nagyon is konkrétan tudjuk, hogy 1938-ban Evola meglátogatta Corneliu Zelea Codreanut, a román Vasgárda vezérét Bukarestben. (Codreanu, eredetileg Zelinschit, ugyanannak az évnek a novemberében Antonescu tábornok parancsára kivégezték.)

Eredeti transzcendentális faji gondolatát a nacionalizmusra cserélve végül Evola az SS és Heinrich Himmler ügynökeként tevékenykedett Bécsben, ahol is 1945-ben egy bombázás alkalmával meggyomorodott. 1942-es művében a *logikai antiszemitizmust* alapozta meg. (Egészen a hetvenes évek közepéig publikált aztán, igen termékeny szerzőnek bizonyult.) Számunkra azonban itt két okból fontos: az egyik az, hogy megmutatja azt az általa és mások által is járt utat, amely a fasiszta államfilozófia *igen elvont* értékesség-konceptusait a nagy hagyomány csillogó tartalmaival tölti fel és ezáltal követhetővé, megfoghatóvá teszi. A sas tehát, a birodalmi sasok nem bronz tárgyak, hanem azt a perspektívát jelenítik meg, amelyben az önfeláldozó harcos lelke igenis az Olümposzra kerül, az örök fénybe. Ezekkel az explikátumokkal tette magát igen vonzóvá Evola a nyílt fasizmust egyébként nem igen kedvelő szabadkőműves-arisztokrata körök számára. Másfelől, abban a választásban, amely a nemzetiszocialista tanokat is a germán ideál felkarolását jelentette, Evola mindenki értésére kívánta hozni, hogy ez utóbbi sokkal konkrétan, hatékonyabban és rövidebb idő alatt meg tudja (tudná) *valósítani* a germán fasizmus opcióit. Azazhogy – s itt megint visszakanyarodunk a történelemfilozófiába – a „leharcolt” állam és a kormányformákat, a historizmust le tudja váltani a jelen új rendjével, a társadalomban-nemzetben-államban önmagát fellelt, s annak immanenciáját hordozó egyénnel.

Az újabbkori recepciótörténet egyik példás tanulmánya Nagy Józseftől származik: *Croce és Gentile politikai filozófiája* (az angolszász recepcióra való különös tekintettel). Collingwoodról van szó elsősorban. A hasonló elemzések sorában rendkívül fontos kategóriaelemzéssel tűnik ki. A fasiszta ideológusok liberalizmus-kritikája igen érdekes, megnyilvánítja hogy mennyire szimmetrikus az aszimmetria a liberalizmus és fasizmus kategóriái, struktúrái között. Hogy például a *spontaneitás*, a *társadalmi cselekvés*, az *akcionizmus* alapfogalma milyen „harmonikusan” összevethető például Bibó István első

---

<sup>20</sup> A kérdés olasz kutatója, Claudio Mutti ezeket a tényeket azonban nem tartja véglegesen bizonyítottaknak, mint ahogy a Horváth Róbert nem egy értékelését is kétségbe vonja. Az szerinte azonban tényszerűen bizonyítható, hogy Evola működésére az olasz állam ekkoriban már gyanakvással tekintett, titkosszolgálati megfigyelés alatt állt. *Julius Evola sul fronte ungherese*. <http://www.juliussevola.it/documenti:template.asp?cod=74>



nagyobb lélegzetű munkájának, az 1935-ös, pályázatra írott *Kényszer, jog, szabadságnak* spontaneitás-fogalmával, amit aztán a jegyzetírók (Nagy Endre és Vida István) Bergsontól származtatnak.

Tanulmányom nyilvánvalóan csak az első lépés egy nagyobb léptékű exploráció irányába. Kétségtelennek látom, hogy mind Gentile mind Evola (letagadhatatlanul színvonalas) filozófiája jelentős alapvetés volt a sajátosan olasz szociálfasiszta gondolatrendszer számára, ami főleg közvetítőrendszereken át volt jelen a két világháború közötti magyar politikai-közéleti (és részben elméleti) nyilvánosságban. A posztmodern recepciónak azonban még jelentős adósságai vannak, főleg a Marx- és Hegel-interpretátor, a nemzetpedagógus és a kultúrfilozófus Gentile irányába. Evola recepcióját pedig ajánlatos lenne kiemelni a kissé okkult közegből és egy nagyobb *débat* tárgyává tenni. *Az ész trónfosztása* azonban teljességgel alkalmatlan perspektívát kínál ehhez.

In: *A totalitarizmus és a magyar filozófia*. Vulgo, Debrecen, 2005, 59-77.