Kiss Endre
Kodolányi János Főiskola

Az életreform filozófiájának meghatározásához

Az életreform jelenségköre a rá irányuló tudományos érdeklődés sokszínűsége mellett alapvetően filozófiai probléma is. Filozófiai probléma az életreform teoretikus értelemben is, anélkül, hogy rendszeres filozófia lenne, alapvető történetfilozófiai, antropológiai, etikai, esztétikai és más elemeket foglal szerves és koherens egységbe. Ugyanakkor filozófiai probléma a gyakorlati filozófia értelmében is, hiszen egy teljesnek mondható individuális és közösségi praxis alapját alkotja, benne elmélet és gyakorlat kapcsolata tökéletesen eltér a klasszikus szisztematikus filozófiában megszokott viszonylattól.

Az életreform filozófiai-teoretikus alapja egyszerűnek látszik, miközben az emberi történelem egyik legnagyobb fordulatát összegezi filozófiailag. Az életreform gyakorlati filozófiai áttételei látszólag nem különböznek más elméletek gyakorlati áthatásaitól, valójában azonban a gyakorlatot megtermékenyítő változatgazdaságukban minden addigi irányt felülmúlnak.

Dolgozatunkban elsőként az életreformot képviselő filozófia és gyakorlat történeti komponenseit fejtenénk ki, majd megpróbálkozunk az életreform-jelenség alap-meghatározásával, majd ezután az alap-meghatározás egy-két kiemelkedő fontosságú perspektíváját dolgoznánk ki.

Az életreform történeti komponensei közül a civilizációs magaslat értelmezése már a kezdet kezdetén megjelenik. Történeti, kulturális és regionális eltérésektől viszonylagosan függetlenül jelenik meg ez a tudat az életreform legfontosabb gondolkodóinál *Carlyle*-tól *Emerson*ig, *Ruskin*tól *Morris*ig. A filozófiai és a politikai keretek eltérése magyarázza, hogy ugyanez a magától értetődő odatartozás az életreformhoz és annak civilizációs tudatához mind *Richard Wagner,* mind *Friedrich Nietzsche* esetében sokkal kevésbé közvetlenül jelenik meg, ami azonban nem lesz akadálya annak, hogy a kontinens életreformereinek meghatározó többsége ne Wagner vagy Nietzsche követőinek soraiból kerüljön a későbbiekben ki.

Az életreform egységes karakterének és történelmi jelentőségének felismerését egyképpen akadályozta általában a kultúrával és a szellemi folyamatokkal foglalkozó történeti tudományok alapvető beállítódása is. Ez a beállítódás sokáig magától értetődően természetesnek tekintette, hogy a 19. század (beleértve a századvéget, sőt a századfordulót is) mindenestül a civilizációs csúcspontot eleve megtestesítő 20. század előkészítése, annak mintegy „előszobája". A 19. század egymást követő záró évtizedei egy-egy lépcsőt jelentettek a 20. század felmagasodó piramisához, minden lényeges jelenség „előkészített" valami még lényegesebb jelenséget a 20. században. Jóllehet e magatartás alapmotívumait minden további nélkül meg tudjuk érteni, ez az attitűd már akkoriban, azaz a huszadik század mérlegének végső megvonása előtt sem lehetett valóban elfogadható, a modernség fénykoraként elképzelt század iránti összes bizalom sem állíthatott ilyen egydimenziós, teleologikus sorokat az újkori történelem és gondolkodás meghatározó állomásai elé. Ez az alapvető beállítódás további oka volt annak a jelenségnek, miért is nem

jelent meg az életreform a maga fontosságában és nagyságrendjében a gondolkodás történetében. A civilizációs magaslatnak, e magaslat tudatának ugyanis nincsenek politikai szimbólumai és mérföldkövei, ezek túlnyomórészt a nagy politikai események és fordulópontok lennének, ilyenekhez azonban sem maga a magaslat, sem annak átfogó tudata nem kötődik. S jóllehet a civilizációs csúcsnak vannak okadatolható tárgyi és szellemi rekvizitumai (így az ötvenes-hatvanas évek világkiállításai a maguk teljes szellemi hátterével és gyakorlati utóhatásaival), utóéletének és a történeti tudatban elfoglalt helyének értelmezésekor a nagy politikai eseményekkel való megfelelések hiányában megértjük, hogy miért is nem rögzülhettek jobban és markánsabban a civilizációs magaslat önálló, más tartalmakkal nem keveredő emléknyomai.

Társadalmi terében és dimenziójában az életreform mindenképpen „horizontális" alaptermészetű jelenség, hiszen a civilizációs csúcspont minden szempontból kiegyenlítő természetű (kiegyenlítő a kultúra, az ismeretek, a civilizációs szokások, az életforma, de kiegyenlítő a kontinensek és a civilizációk között is). Az akkori történelem sajátos ellentmondása, hogy ezen a már-már teljesen biztosított csúcsponton új, „vertikális" szakadék mélyül egyre intenzívebben, az iparosítás, a modernizáció, a kapitalizmus egyre szédítőbb iramú kibontakozása. Az életreform jelenségeinek megértése szempontjából kivételes jelentőségű a két dimenzió együttléte és egymásba való átmenete. Egyrészt tehát teljesen érvényben van a barbárságon győzedelmeskedő civilizáció horizontális dimenziójának tétele (amely a tudomány és történelem szféráitól eltérően igen mély gyökereket vert a mindennapi tudat emlékezetében), másrészt ugyanekkor gyorsul fel ugyanennek a horizontális irányban kiteljesülő társadalomnak a vertikális irányú megkettőződése (s természetesen arra is van példa, hogy a korszakban fel is ismerik ezt a két különböző irányú és eredetű fejlődést). Mivel tehát az indusztrializáció éppen ekkor erősödik fel a kontinensen, a rá épülő szociális és elméletileg is reflektált társadalmi antagonizmusokkal erőteljesen és érthető módon háttérbe szorította a horizontális és kiegyenlítő típusú civilizációs csúcspont ideológiáját és élvezetét. Valódi antagonizmus állt valódi kiegyenlítéssel szemben, szerkezetileg bizonyosan ez az európai modernség valódi hordozója és közege. A horizontális civilizációs kiegyenlítődés és a vertikális szociális antagonizmus természetesen egymás ellen-struktúrái és közösen határozzák meg azt, amit modern társadalomnak vagy modern kultúrának nevezünk.

Egyik vagy másik dimenzió elhanyagolása a másik rovására csakis egyoldalú történelemkép kialakulásához vezethet. Történelmi tény, hogy az elmúlt másfél évszázadban nem a civilizációs csúcspont és kiegyenlítődés, hanem a szociális antagonizmus határozta meg a történeti diskurzust, ami egyebek között az életreformnak a történelmi emlékezetben elfoglalt helyét is meghatározta, amennyiben mint a civilizációs kiegyenlítődés gondolatrendszerét leértékelte a szociális antagonizmus kedvéért (természetesen egy pillanatig sem felejtve el, hogy az életreform alapvetően fellépett a szociális antagonizmus ellen, mégpedig éppen a civilizációs fejlődés immanensnek érzett normativitása alapján). Ebben a megvilágításban egyáltalán nem véletlen, hogy az életreform iránti érdeklődés, majd feltehetően az életreform aktuális megfogalmazásai napjainkban gyorsan emelkedni fognak majd, hiszen a jelenben ismét a horizontális modellek, nem pedig a vertikális antagonizmus határozza meg társadalomképünket.

Az életreform emancipativitása gyakorlattá válik, s mint ilyen, szerves része a szekularizáció, a modernizáció és a varázstalanítás folyamatainak, miközben éppen sajátos tartalma vezet oda, hogy a túlvilági értékek evilágivá változtatásának tevékenységével (amelyhez a hétköznapok szakralizálása és esztétizálása is egyenesen hozzá tartozik) már maga is beépüljön ebbe a folyamatba és megpróbálja alakítani is azt (innen – többek között – a pedagógiával való szerves és magától értetődő kapcsolat). Érdekes és új típusú szimbiózis ez, hiszen az életreform maga is részese a varázstalanodásnak, amikor is mint a civilizációs csúcspont háttere előtt definiált emancipáció a maga szabadsága alapján

egy teljesen más alapzaton hozzákezd a hétköznapok, az értelmes és konstruktív emberi tevékenység elvarázsolásához.

Ettől a ponttól kezdve az európai modernség értelmezésének új területe nyílik meg, ebben az új térben azonban már maga az életreform egész területe is csak egy tényezővé válik. Innentől fogva ugyanis a modernizáció is kettéválik (azaz egy egységes „modern" immár nem csak egy saját perspektívájából ugyancsak egységes „premodern"-nel áll szemben).

Innentől fogva minden modern jelenségnek megvan a maga „emancipációs orientációjú" és „emancipáció nélküli" változata, van varázstalanító modern racionalitás és (mint azt például az életreform egész jelensége példázza) s van egy emancipatív modern racionalitás, amelyik, mint azt éppen ugyancsak az életreform teljes jelenségkörének példája bizonyítja, világosan felismeri, hogy a hétköznapokat szakralizálni és esztétizálni kell, azaz az evilági értelemadás projekciós terepének kell tekinteni azokat.

Az emancipáció fogalmának van azonban még egy más irányú, ám ugyancsak rendkívül fontos középponti strukturális jelentősége is. Ha a túlvilági és az evilági gondolkodás és világképek egymásutániságát és kontrasztját vesszük szemügyre, nyomban felvetődik az evilági világkép és gondolkodás lehetséges univerzalizmusának, egyes tartalmai univerzális karakterének kérdése, hiszen a túlvilági világkép kitüntetett oldala éppen annak átfogó, általános érvényű, összemberi, értékeket megalapozó vonása volt, s ezért nem lehet közömbös, hogy ezeknek a kitüntetett vonatkozásoknak milyen sorsuk lesz az evilági gondolatrendszerekben. Nos, ebben az összefüggésben világos: az emancipáció az evilági gondolatrendszer univerzalizmusa, az, aminek univerzálissá kell válnia. Ez tehát azt is jelenti, hogy a közvetítő kapocs a túlvilági és az evilági gondolatrendszer között éppen az emancipáció, amely, mint láttuk, az életreform minden lényeges mozzanata mögött ott áll. Strukturális-funkcionális szempontból is kimondható, hogy ez az univerzalizmus dinamikus és mozgalom-jellegű. Az emancipáció tehát az univerzalizmus korszerű és koradekvát formája. Az életreformnak ez az emancipatívan sokrétű korszerűsége részes abban is, hogy az életreform nem zárt rendszer és zárt filozófia, hiszen a par excellence modern jelenségek mostantól fogva rendre két alakban jelennek meg, mégpedig emancipációs és emancipáció nélküli alakváltozatban, és az evilági emancipáció tartalmai annyira megjelenhetnek minden összefüggésben, hogy a hagyományos gondolatrendszerekre emlékeztető szisztematikus alapváltozataik egyáltalán nem jöhetnek létre. Nemcsak az életreform „rendszere" nem jön azonban létre, de maga az emancipáció mint evilági univerzalizmus sem jelenik meg önálló formában, olyan filozófia, műalkotás vagy más műfaji realizációban, amelynek kizárólagos tárgya az emancipáció lett volna. Olyan minőség tehát az emancipáció (a maga megfelelő tulajdonságaival), ami vagy társul más minőségekhez vagy jelenségekhez vagy nem, mint utaltunk rá, van emancipativ racionalitás és nem-emancipatív, emancipatív esztétizmus és nem-emancipatív, így tehát az emancipáció minősége olyan univerzalizmus, ami képes arra, hogy univerzálissá tegyen mindent, amihez társul, ennek felismerése ugyancsak út a pedagógia felé.

Az életreform-jelenségek, elsősorban azonban a mögötte álló gondolatrendszer rekonstrukciója annyiban tudományelméleti problémákat és nehézségeket is jelent, hogy magával vonja a történeti heurisztika megváltozását is. Új alternatívájaként jelenik meg az eddigi eszmetörténeti és tudásszociológia vizsgálódások átfogó elméleteinek. Mindezzel az életreform problémája rendkívül ki is szélesedik, részleges helyett egyetemes, szubjektív helyett objektív komplexummá válik. Az emancipáció fogalmában ugyanis megmutatkozik a sikeres modernizáció és a sikeres szekularizáció egyik legfontosabb vonása, hiszen az evilágiság nemcsak felváltja a túlvilágiságot a gondolkodás legáltalánosabb összefüggéseiben, de éppen a sikeres emancipációban, azaz az univerzalizmus korszerű formájában haladja meg magát a „túlvilágiság-evilágiság" kettősséget is. Nem másról van szó ugyanis eredetileg a hétköznapok szakralizálásának és esztétizálásának nagy programjában.

Hogy az evilágiság jegyében álló emancipativitás különösen a korszak kitüntetett pillanataiban mennyire nem volt filozófiai probléma, mutatják a nagy és sikeres emancipációs folyamatok, amelyek a tizenkilencedik század világtörténelmi győzelmeinek mondhatók. E század más szempontokból is kiemelt második felében kerül sor ugyanis a nőemancipáció felgyorsulására, a zsidóemancipáció befejeződésére a nyugatias arculatú európai országokban, az orosz jobbágyfelszabadításra (amelyet ugyancsak az „emancipáció" kifejezéssel illettek), az amerikai rabszolga-felszabadításra (ugyancsak „emancipáció"-nak nevezve és tekintve azt), de a II. Internacionálé köreiben a munkások „emancipáció"-ja volt a szocialista mozgalom céljának megnevezése is, miközben a szó szoros értelmében számtalan további mozgalom és aktivitás indult meg az emancipáció jegyében, mint például az állatok „emancipálása". Az emancipáció ilyen (evilági univerzális) fogalma az összekötő kapocs az egyes társadalmi területek között számos irányban és számos összefüggésben. Maga *Marx*, az akkori társadalom vertikális antagonizmusának kialakítója, ugyancsak részese a civilizációs életreform horizontalitásának, hiszen ugyancsak érvényben tartja a kommunizmusba való békés belenövés elgondolását is.

Az elmúlt másfél évszázadban nem a civilizációs csúcspont és kiegyenlítődés, hanem a szociális antagonizmus határozta meg a történeti diskurzust, ami egyebek között az életreformnak a történelmi emlékezetben elfoglalt helyét is meghatározta, amennyiben mint a civilizációs kiegyenlítődés gondolatrendszerét leértékelte a szociális antagonizmus kedvéért (természetesen egy pillanatig sem elfelejtve el, hogy az életreform alapvetően fellépett a szociális antagonizmus ellen, mégpedig éppen a civilizációs fejlődés immanensnek érzett normativitása alapján).

Az életreform mai értelmezésében a nehézségek egy része inkább a mi mai hermeneutikai nehézségeinket tükrözi vissza egy vélt vagy valóságos módon szigorúbban verifikáló korszakban. Aki ma akarja az életreformot rekonstruálni, azzal a nehézséggel kénytelen szembenézni, hogy egy rendkívül koherens, összeilleszthető, de mégsem a mai filozófiai értelemben szintetizálható szövegállományról van szó, amelynek nincs egyetlen fő műve. Az alapjelenség jóval egyszerűbben rekonstruálható, mint amilyenek azok a hermeneutikai nehézségek, amelyek az életreform elméletének rekonstrukciójához kellenek. Eszerint életreform a mindennapok, az élet (az élet definíciója nagyon is tág, minden az „élet") esztétizálása és szakralizációja, az összemberi emancipáció átfogó értelmében. Mindehhez az alapjelenséghez tartozik még két, az emancipáció fogalmi körébe már beletartozó alaptulajdonság. Minden életreform: átfogó evilági gondolatrendszer része, amivel az életreform meghatározó hosszú távú (hosszúhullámú) történetfilozófiai összefüggéséhez jutunk, túlvilágiság és evilágiság találkozásához, mégpedig abban a pillanatban, amikor ez igazán új és katartikus.

Ebből következik, hogy az életreform mindig eudaimonista, azaz boldogságközpontú, hiszen az evilági lét alapvető meghatározása, a nembeliség környezetében boldognak is kell lennie. Semmiképpen nem képzelhető el, hogy emancipatív és szabad módon valaki ne akarjon boldog lenni. Ez az összefüggés egyszerre tűnhet triviálisnak vagy túlságosan is közvetlennek, de egyik sem, egyenes vonalon és logikusan következik az evilági lét feltételeiből.

Az életreform keveset artikulált, de az állandó, nagy kérdés az alapmeghatározás elemeiből mintegy önállóan adódik. Az életreform legtöbbször az emancipált egyént állítja középpontba. Ez alaptörekvés, azonban önmagában véve nemcsak nem elégséges, hanem még csalóka is. Az életreform valódi törekvése ugyanis nem az egyén, de a közösség, a társadalom együttes emancipálása, mégpedig olyan alapon, hogy az a közösség az indi-

vidualizált egyének társadalma. Az egyén emancipációja (az alapdefiníció összes lényeges elemének figyelembevételével) jóllehet maga is cél, de könnyen elérhető és az egyes egyéneknek átengedendő cél. Magának az életreformnak a célja azonban mindig a nagy közösség emancipálása, innen egyrészt a nagy történeti utalások és hivatkozások sora (a görögség, reneszánsz, *Ruskin* Velencéje, a praeraffaeliták Középkora). Ezt figyelembe véve (azaz az egyéni emancipációt nem kiiktatva, azt azonban némiképpen mindig magától értetődőnek is tekintve) definíciónkat úgy is módosíthatjuk, hogy az életreform a közösségi emancipáció filozófiája. Innen különleges jelentősége az oktatás és az iskolarendszer számára, amely jelentőség mind a mai napig tovább él.

Az Iskolakultúra könyveiből