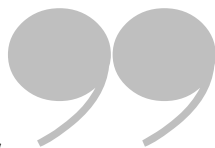


KOCZISZKY ÉVA

## *Ivan Illich kritikai gondolkodása a jövő sodrásában*



„A modern világban minden keresztény eredetű, még az is, ami anti-kereszténynek látszik. Keresztény eredetű a francia forradalom. Keresztény eredetű az újság. Keresztény eredetűek az anarchisták. Keresztény eredetű a természettudomány. És keresztény eredetű a keresztény elleni támadás. Egyetlen dolog van, egyetlen csupán, mely a napjainkban létező jelenségek közül bármely értelemben és kifejezetten pogánynak mondható: a Kereszténység!”<sup>1</sup>

(*a legjobb*) „A legjobbnak a romlása a legrosszabb”, ezzel a mottóvá tett Illich idézettel publikálta David Cayley kanadai író azoknak az utolsó beszélgetéseknek a foglatát, amelyeket Ivan Illichel folytatott annak 2002-ben bekövetkezett halála előtt. A kötet először angolul jelent meg 2005-ben egy Paul Celantól vett címmel: *The Rivers North of the Future*,<sup>2</sup> (a Celan-vers címe eredetileg németül: *In den Flüssen nördlich der Zukunft*), ezzel a nehezen lefordítható költői idézettel jelezve, hogy a beszélgetések, amiképpen Illich mai kihívásai, a jelen időfolyamaival való számvetései is a jövőről szólnak, s ezek a folyamatok mintegy Északra, az Ígéret Földjétől egyre távolabbra esnek.

Ivan Illich dalmát-osztrák születésű történész és kritikai gondolkodó katolikus papként kezdte pályáját az ötvenes években. A hetvenes években vált világszerte, s így meglepő módon még Magyarországon is ismertté a modernitás technikai és intézményi rendszereit vizsgáló kritikai írásai révén. Teoretikus és egyben gyakorlati társadalom- és egyházkritikai munkássága éles vitákat váltott ki: Egyháza folyamatosan támadta: bár élete során mindvégig a Vatikán jövedelmezte, sőt papi tevékenységét is élete végéig megtartotta, ám hivatalosan megfosztották papi hivatásától, és 1967-ben a Hittani Kongregáció előtt kellett volna számot adnia hitvallásáról és tevékenységéről. Illich azonban amerikai állampolgárságára hivatkozva ragaszkodott az írásbeli válasz jogához. Miután a kérdéseket megkapta, a kérdőívet megválaszolatlanul publikussá tette, amire a kongregáció négy száz éves történetében nem volt még példa. A hatvanas években alapította Puerto Ricóban, majd Mexikóban a történeti és missziós tevékenységű intézeteit (CIF, CIDOC), amelyek egy más szervezeti keretben működő ecclesia kísérletét is magukban

<sup>1</sup> G. K. Chesterton: *Eretnekek*. Fordította: Lukácsi Huba, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 95.

<sup>2</sup> David Cayley: *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich*, Anansi Press, Toronto, 2005.

foglalták, melyeket bal- és jobboldali papok, történészek és írók egyaránt látogattak, és amelyekkel elméleti, gyakorlati ellenállást is szervezett a kolonialista, erőltetett, meggyőződése szerint téves fejlődés-konceptióval, a globális kapitalizmus határtalan expanziójával és az ezzel összefonódott amerikai kereszténység kolonializmusával és politikai exportjával szemben. E két intézetet azonban egymás után sorra megszüntették (a CIDOC bezárására 1976-ban került sor), minden iratot, minden számítógépet elvittek, úgyhogy a történetükről ma is csak nagyon részleges, személyes elbeszéléseken alapuló ismereteink vannak.

Annyi azonban nyilvánvaló, hogy Illich ezekben az években s e tevékenysége során alapozta meg társadalomkritikáját, melynek fókuszában az a felismerés áll, hogy a globális kapitalista, de véleménye szerint az úgynevezett szocialista társadalmak is az emberi „szükségletek” hamis, sőt pusztító logikáján alapulnak. Egy határtalan, végletes, maguk által generált szükséglet kielégítésén dolgoznak folyamatosan a szolgáltatások gigászira növesztett iparával. Eközben pedig ritkán vetik fel a kérdést, hogy voltaképpen mi az, ami elegendő lenne a jó emberi élethez?<sup>3</sup> Illich evangéliumi alapon arra kérdez rá, hogy vajon felváltható lenne-e a negativitásra, a mesterségesen generált hiányra, tehát a szükség és a szükségletek logikájára alapozott fogyasztói kapitalista berendezkedés egy olyan eredendő szemléletmóddal, mely ezzel ellentétben a meglévőből, a van-ból, sőt a bőségből indul ki, s nem tűzi ki célul azt, hogy folyamatosan hiányokat, újabb és újabb „szükségleteket” generáljon, s az embert fogyasztóvá degradálja. Mi lenne, ha a hiány, a szükség szüntelenül hangoztatott, manipulatív, az emberből nihilista élvezethajhászt gyártó logikáját felváltaná a bőség nem imperialista, hanem krisztusi posztulátuma a Hegyi Beszéd szellemében? Illich Maritainnel, Marcuséval vagy Hannah Arendttel karöltve fatálisnak tartotta a történeti kereszténységnek a kapitalista ideológiával és a technokrata életfelfogással való szövetségét, s ez ellen kívánt hatni reformprogramjaival, melyek elsősorban intézményi reformokat javasoltak, és a technológiai, az ipari fejlődés visszafogásának programjával álltak elő. Az általa alapított intézmények nagyban segítették a latin-amerikai kultúrák kölcsönös tanulmányozását és dialógusát, és aktivizálták a keresztény közösségek ebbéli szerepvállalását.

Halála után Illich egy időre szinte teljesen feledésbe merült, mígnem olyan kortárs filozófusok kezdtek hivatkozni rá, mint Giorgio Agamben vagy Slavoj Žižek. Agamben Illich legszorosabb baráti köréhez tartozott, és szinte

---

<sup>3</sup> Ismeretes, hogy többek között Claude Levi-Strauss komolyan felvetette ezt a kérdést, és oda jutott, hogy már a neolitikum társadalmá eljutott a jó emberi élet megfelelő szintjére.

minden filozófiai kérdésselvetésében fel lehet ismerni Illich ihletését vagy pedig a vele folytatott belső dialógust.<sup>4</sup> Slavoj Žižek pedig azt, amit a kereszténység eredendő spirituális erejéből és forradalmian új tanításából megismert, Gilbert K. Chesterton mellett Ivan Illich-től vette át, s hasznosította a baloldali politikai filozófia számára.<sup>5</sup> Ez a hatás azzal is magyarázható, hogy bár ez az ikonoklaszta gondolkodó magát szakmai szempontból történésznek, medievistának tekintette, és ebben a minőségében tanított németországi egyetemeken, mindig elsősorban a modernitásnak, ezen belül is a kortárs társadalmi jelenségeknek sajátos „archeológiai” megértésére törekedett, melyeket ókeresztény és kora újkori genezisük felől értelmezett.<sup>6</sup> Ezzel mintegy keresztény gondolkodói alapokra helyezte a foucault-i archeológiát, e szubverzió minden veszélyével együtt.

Már csak ezért a különös jelenségért is érdemes figyelmet szentelni David Cayley interjúkötetének és a tavalyelőtt megjelent nagymonográfiájának, ugyanis a radikálisan ortodox, sőt konzervatív és ugyanakkor forradalmi kereszténységet valló gondolkodót a kortárs baloldal fedezi fel magának és tovább vezeti kritikai meglátásait.<sup>7</sup> Az interjúkötet egyébként szinte a lehetetlenre vállalkozik, amennyiben át kívánja fogni e gondolkodói pálya teljes spektrumát, az iskolarendszer kritikájától kezdve a technikai civilizáció elemzésén át az orvostudomány *nemesis*-éig minden olyan intézményt vizsgál, amely a későkapitalista társadalomban az egyént hasznos munkaerővé, s ezzel együtt nem-gondolkodó polgárrá és technokratává formálja. Illich egyetlen írásban összefoglalhatatlanul sokrétű életművét talán gondolkodásának egyetlen vezérfonala mentén érdemes bemutatni, azon kérdése segítségével, mellyel az egyház és ezzel együtt a történeti kereszténység intézményének kritikáját a mai modern nyugati társadalom kritikai elemzésének alapjává teszi. Esszénk azonban ezzel már csak azért is sajátos feladatra vál-

---

<sup>4</sup> Agamben egy hosszú előadást is szentelt *in memoriam* Illichnek, amelyik a youtube-on megtekinthető. Kiadta továbbá 2016-ban Illich *Gender* című munkáját olaszul, s maga írta hozzá az előszót, melyben azt hangsúlyozza, hogy Illichnek ez a filozófiai meditációja humanitás és nem-humanitás határaitól ma vált olvashatóvá, aktuálissá. (Ld: Ivan Illich: *Genere. Per una critica storica dell' uguaglianza*, BEAT, Vicenza 2016.)

<sup>5</sup> A legnyilvánvalóbban a John Milbankkel párbeszédben készült könyvében: Žižek, Slavoj/ Milbank, John: *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, The MIT Press, Cambridge Mass. 2009.

<sup>6</sup> Történeti kutatásaira nagy mértékben hatott Michel Foucault, akivel élénk vitákat folytatott. Ami pedig a keresztény olvasótáborát illeti, Illich nyomán bontakozott ki az a radikális ortodoxianak is nevezett irányzat, amely Illich halála után igazi mozgalommá vált, olyan teológusokkal, mint például John Milbank. Ld: *Radical Orthodoxy. A New Theology*, ed. John Milbank et al., Routledge, London 1998.

<sup>7</sup> Forradalmiság és konzervativizmus hasonló párosítására tett kísérletet korábban Gilbert Keith Chesterton is és az a René Girard, akinek Illich is sokat köszönhet. Cayley ezen kívül említi még Dorothy Dayt és Wendell Berryt.

lalkozik, mert Illich megíratlanul maradt egyházkritikai munkájának, a *Corruptio optimi pessima*-nak az üres helyére kérdez rá, tehát voltaképpen egy hipotézisként gyakorta feltett kérdésfelvetésre reflektál és nem egy kifejtett, végig vezetett vizsgálódásra.<sup>8</sup>

Mit is jelent az, hogy a legjobbnak a romlása a legrosszabb, hogy egy ilyen elsilányulás sokkal mélyebb és gonoszabb, mint valami közepesnek a hanyatlása vagy kiüresedése? Illich a „legjobb”-on a kereszténységet érti, azt a kereszténységet, amelyet az Evangéliumok hirdetnek és amely történetileg a Krisztus utáni első századokban valósult meg az egyházban. Szembefordulva azzal az általános felfogással, mely szerint a modernitás szekuláris társadalom lenne, s hogy a posztmodernnek nevezett XX. század végi Európa posztkeresztény lenne, sokkal pontosabbnak tartja a modernitást és annak jelen fázisát a kereszténység pervertálódásaként értelmezni.

Ez a romlás a foucault-i archeológia nyomán kialakított fundamentálkritikai látásmódból következően sokkal mélyebb gyökerűnek mutatkozik, mintsem gondolnánk. Nem a felvilágosodás gondolkodói autonómiájával és racionalitásával kezdődött el, amelyet Illich éppúgy, mint a frankfurti iskola Adornóval és Horkheimerrel a gondolkodás szabadságának és merészségének követelményével mélységesen tisztel, hanem magáról a keresztény tanításról vált le, helye és eredete tehát az ecclesiában keresendő. Rekonstruálva Illich gondolatmenetét a következőket kell megállapítanunk: A bibliai Isten inkarnációja Jézus Krisztusban egy teljesen új korszakot hozott el az emberiség történetében, az ismeret és a szeretet teljesen új megnyilatkozását tette lehetővé. Ehhez a „legjobb”-hoz azonban eredendően hozzátartozik az is, hogy a kereszténységben elnyert, teljesen egyedülálló emberi kreativitás és szabadság kezdettől fogva ki van téve a kihasználhatóság és a kiforgatás veszélyének, annak a kísértésnek, hogy az ajándékba kapott isteni ingeniumot, és mindenekelőtt a legnagyobb ajándékot, a szeretetet, az ember kisajátítsa, rendelkezzen vele, törvénybe foglalja, intézményesítse, végül önmaga ellentétébe fordítsa. Illich hivatkozik Dosztojevszkij *Karamazov testvérek*-jének ama jelenetére, amelyben Jézus visszatér a Földre, Sevillában a nagy inkvizítor bebörtönözi őt, majd elmagyarázza neki, hogy őt, a főinkvizítort, a szegények, a szenvedők és a gyengék iránti szeretete arra kötelezte, hogy az egyházat rávegye annak a földi hatalomnak az átvételére, amelyet Jézus egykor visszautasított.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> David Cayley maga is jelzi, hogy e hiány pótlásának szánta az interjú kötetet. 2021-ben megjelent monográfiájában ismételtén reflektál Illich eme központi jelentőségünk tekintett gondolatára, melyet az egész biográfia során végig követ. (David Cayley: *Ivan Illich. An Intellectual Journey*, Pennsylvania University Press, Philadelphia, 2021.)

<sup>9</sup> Ld. David Cayley bevezetését a kötetben. Cayley, *Ivan Illich – An Intellectual Journey*, 30.

Illich tehát nemcsak nem csatlakozik azokhoz, akik azon töprengenek, hogy mi jót adott a kereszténység a mai társadalomnak, hanem aligha képzelhető el ellentétebb gondolkodói pozíció, mint Illiché és például John D. Caputóé. Ugyan mindketten mély felelősségérzetből bontanák le mindazt, ami a jézusi tanításra ráakódott. Míg azonban Caputo nagyjából Dosztojevskij főinkvizítorának pozíciójából képzei el a Megváltót, aki, ha visszajönne, egy kiszélesített szociális szerepvállalásban látná az egyház feladatát,<sup>10</sup> vagy míg François Jullien a *János evangéliumot* használja arra, hogy bemutassa, mennyit köszönhet az európai filozófia a kereszténységnek<sup>11</sup>, Illich szerint szinte minden modern európai intézmény nemcsak keresztény gyökerű, hanem ma is a keresztény életvitel és gondolkodás átalakulásának terméke. Nem kiüresedett, nem szekularizált kereszténység, hanem olyan romlott kereszténység, amely ma is magában hordozza a forrását. Felfogása szerint a modernitás a maga egészében, a maga tudományos és technikai gondolkodásában, intézményrendszerében leírható az egyháztörténet rá való kiterjesztésével.

Illich a szekularizáció ellenében, sőt magát a fogalmat is kérdéssé téve, pervertálódásról beszél. A szekularizáció egy csökkenő kereszténységben gondolkodik, melytől a világ egyre nagyobb teret hódít el, világiasít el. Illich ennél sokkal rosszabb folyamatot regisztrál: egy expanzív egyházat lát, amely a társadalom minden intézményét áthatja, formálja, s eközben a saját romlottságát szinte tökélyre viszi. A történeti intézményi kritikával azonban Illich nem teszi kérdéssé az egyházba, mint a szentek közösségébe vetett hitét. Ehhez a hithez hozzátartozik nála egy sajátos szenzibilitás, a „sensus ecclesiae”<sup>12</sup>, mely csak a történeti kritikai reflexióra következő új értelemadással lehetséges. A kritikai archeológiai vázlat először is a romlás sajátos folyamatát határozott fordulópontokkal jellemzi. Kiindulásként azt az ötszáz évet tekinti első periódusnak, melyben az egyház a kultúráját úgy tekintette, mint amibe belehelyeződött. A meglévő kultúrához hozzáadottnak tekintette magát, és nem a helyettesítőjének. Jelszava ez volt: „ecclesia omnia benedicat”, az egyház mindent megszentel. És ez is történt, pogány szentélyek helyén keresztény bazilikák épültek, ősi szimbólumok új, biblikus értelmet nyertek, az eklézsiában volt hit és merészség arra, hogy az emberi kultúra minden területét elfoglalja, átalakítsa, megszentelje. Ezt a sokszínűséget és élettelteltséget törte meg Illich szerint a gótika, a kereszténység vallássá és doktrínává vált, a szerzetesrendek szigorú regulái, a papok státuszának megváltozása, akik a korábbi templomi szolgálat és az örömhír hirdetőiből a hívek lelkiismeretének vizsgálóivá, az erkölcs rendőreivé, majd inkvizítorokká

<sup>10</sup> John D. Caputo: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)*, MI: Baker Academic, Michigan 2007.

<sup>11</sup> François Jullien: *Ressourcen des Christentums*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2019.

<sup>12</sup> Ld. David Cayley: *Ivan Illich – An Intellectual Journey*, 73.

váltak.<sup>13</sup> Végül a keresztény üzenet romlásában az 1970-es éveknél határoz meg Illich egy utolsó fordulópontot, melytől fogva számos egyházi és általa alapított egyéb intézmény nemcsak kontraproduktívvá, azaz eredeti céljától messzemenően eltérővé, hanem gonosszá is vált.<sup>14</sup>

(*archeológia*) Az intézménykritikai tanulmányok első darabja volt az iskolarendszer kritikája, a *Deschooling Society* (1971, németül *Entschulung der Gesellschaft*), mely a legtöbb vitát kavarta a megjelenése idején, és amelyre a bibliográfia szerint több mint hétszáz hivatkozás és kritikai reflexió érkezett. Számos félreértés és vitatható állítás tisztázására lenne szükség e könyv tárgyalásához, ami jelen írásnak nem lehet a feladata. Azonban arra rámutathatunk, hogy az iskolarendszert Illich azért tartja kontraproduktívnak, mert hivatásával ellentétben inkább elbutít, mintsem művel, sokkal inkább konzerválja, mintsem áthidalhatóvá teszi a szociális egyenlőtlenségeket, és mindenekelőtt egy olyan erőszakos szocializációs tevékenységet végez, melynek révén már a gyermek azonosul azokkal az értékmodellekkel és versenyfeltételekkel, amelyek a későkapitalista társadalomban hasznos munkaerővé, úgymond „humán erőforrássá” s ezzel együtt deperszonalizált, nem-gondolkodó rab-szolgává formálnak. Illich szerint el kell választani egymástól a tanulást mint igendőt a jelenkori iskolától, amely kiszolgálójává vált annak a globális társadalmi folyamatnak, mely egy új embertípuson munkálkodik, melyben az egyént egész élete során nevelik, fegyelmezik, tréningezik, szocializálják.<sup>15</sup>

A kereszténységnek a karitatív intézményekkel és a szervezett jótékonykodással bekövetkező technicizálódása, elszemélytelenedése, az ember dehumanizálása, homo oeconomicusszá válása volt a tárgya a *Tools for Conviviality*-nek (németül: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*), majd

---

<sup>13</sup> Ld. Ivan Illich: *Gender. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit* (1982), Beck, München, 1995, 107.

<sup>14</sup> Különös egybehangzás, hogy a hívó pap ezen társadalomkritikájával több baloldali gondolkodó is egyetért, például Slavoj Žižek, amikor globális cégek skrupulus nélküli manipulációjának nevezte azt a mozgalmat, hogy ne egy, hanem három pár cipőt vegyél, melyből egyet ajándékozz oda Afrikának. Etikai horizonton is egyetértene Illichkel a baloldali Alain Badiou is, aki szerint „minden olyan kísérlet, amely megpróbálja az embert valamilyen jó eszme köré gyűjteni, sőt az embert azonosítani is kívánja egy ilyen projekttel, valójában a gonosznak a forrása.” Ld. Alain Badiou: *L'ethique*, 1993, idézem a német kiadásból: Alain Badiou: *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003, 25.

<sup>15</sup> Ivan Illich: *Towards a History of Needs*, Pennsylvania State University 1978, 69 sk. Egyetértek abban Mitnyán Lajossal (*Iskola a Covid után: Ivan Illich: A társadalom iskolátlantása című vita-iratának aktualitásáról*. In *Közösségi kapcsolódások*, 2022. 1.) abban, hogy Illich a görög *paideia* eszmeiségét eleveníti fel, de véleményem szerint sokkal inkább annak a középkori szerzetességhez kapcsolódó utóéletét. A *szöveg szőlőkertjé*-ben Szentviktori Hugó *Didascalicon*-ját idézi, mely szerint a stúdium örömteli tevékenység, szerelem, „amor sapientiae”, egyetlen igazi célja a barátkozás azzal a bölcsességgel, amely igazi lényege szerint nem valami, hanem a Szentírás értelmében Valaki.

később a *Gender*-nek. A felebarátság-eszménye munkál azokban a kritikai javaslatokban, amelyekben összefoglalja a konviviális együttélés társadalmára tett javaslatait. Három tényezőt emel ki, amely az emberi kultúrát veszélyezteti. Az egyik a tudás elképesztő tempóban történő végletes professzionizálása és tudományosítása, mellyel szükségképpen vele jár a hatalmi struktúrák által történő kisajátítása, a másik ezzel összefüggésben a munkaeszközök monopolizálása, a harmadik pedig a konzumtársadalomban kialakult szociális kontroll, melyet a bürokrácia, a rendőrség, az iskolarendszer és az orvostudomány együttesen végez. E három tényező együtthatásaként a mai ember még csak el sem tud képzelni olyan társadalmat, melyben helyreállnak az egyensúlyok a társadalmi osztályok, valamint olyan komplementaritások között, mint férfi és nő, gazdag és szegény, sőt az ember és a természet között is, úgy, ahogyan az sok évezreden keresztül működött, s amelynek modern formáját Illich konvivialitásnak, együttélésnek nevez.

(*eskü*) Az emberi együttélés piacositása, gazdaságivá és technicizálttá válásával együtt Illich egy másik, eredendően szeretet-kapcsolatnak az intézményesülési folyamatát többször is vizsgálta: az Isten előtt kötött házasság pusztá intézménnyé válását. Nyilvánvalóan nem az jelenti Illich számára a problémát, hogy a házasság polgári intézmény is, van jogi, szociális következménye. Sokkal inkább arra keresi a választ, miért és hogyan találták fel a házassági esküt a XIII. században, noha a *Hegyi beszéd* egyik legmegdöbbentőbb és legvilágosabb parancsa éppen az eskü abszolút tilalma: „Megmondattott a régieknek: Hamisan ne esküdjél, hanem teljesítsd az Úrnak tett esküdet. Én pedig azt mondom néktek: Teljességgel ne esküdjetek, se az égre, mert az az Istennek királyi széke, se a földre, mert az az ő lábainak zsámolya, se Jeruzsálemre, mert a nagy király városa. Se a te fejedre ne esküdjél, mert egyetlen hajszálat sem tehetsz fehérré vagy feketévé” (Mt 5, 33–36).<sup>16</sup>

Ha nem olvasnánk újra ezt a passzust, azt gondolhatnánk, hogy az eskü kérdésével Illich itt valami lényegtelen, mellékes kérdéssel bíbelődik, s ebből fabrikál sarkalatosnak szánt intézménykritikát. Hiszen számunkra mi más az az eskü, mint egy illokucionáris beszédaktus, olyan performatív beszédmód, amely egyszersmind cselekvést is magában foglal, mint amilyen az ígéret? A magyar nyelven gondolkodó olvasó pedig szinte természetzerűleg gondol arra, hogy nyelvünkben a házassági szertartás mindig is „esküvő”, a házasulandó párt „megesketik”, illetve ők maguk „megesküsznek”. No, pontosan ez a nyelvi jelenség az, amin Illich elgondolkodik, miközben idézi a *Máté evangéliumát*: hogyan lesz egy életre szóló szerelmi egyesülésből jogi aktus? Hogy sajátítja ki az egyház az egybekelő nő és férfi egymásnak szóló ígéretét egy jogi aktussá, amellyel egyszersmind át is veszi a felügyeletet felettük, az

<sup>16</sup> Hasonlóan fogalmaz Jakab apostol is a levelében, Jak. 5, 12.

életük felett? És hogyan járul hozzá az esküvő pár önkéntelenül is az egyházi intézmény e hatalmi határátlépéséhez azzal, hogy ő maga is megszegi azt a határt, melyet Jézus a performatív beszédaktusoknak kijelölt. Megszegi a határt, mikor olyan isteni garanciát vesz igénybe saját emberi ígérete számára, amelyet nem tud instrumentalizálni. Ráadásul a saját választásához való hűséget is helyettesíteni kívánja egy isteni garanciával, kiskorúsítva magát, mintegy áthárítván a felelősséget a transzcendenciára. Erre mutat rá a bibliai passzus folytatása: Elég, ha te magad hű vagy a döntéseidhez: „Hanem legyen a ti beszédetek úgy, úgy, nem, nem”.

A szabad választás, a szeretet és az ahhoz való hűség helyébe lépő eskü bevezetésével az egyház maga deformálja a Krisztusban megkapott kegyelmet és szabadságot, újra törvénnyé, jogi, törvényi aktussá változtat egy szeretet-aktust, s visszavezeti a hívőt is ezzel együtt a hivatal tekintélye alá. Ezen a ponton meg kell állnunk, noha Illich számára nyilvánvalóan csak egy példaértékű eset a házassági eskü kérdése, s ez egy tágabb kontextusban általánosságban a jog uralma alatt álló modern társadalom kritikájává lenne szélesíthető. Gondoljunk csak Martin Heidegger kételyeire a törvényen és jogon alapuló modern demokratikus társadalmat illetően, vagy Giorgio Agamben jogfilozófiai gondolataira, melyben a törvényre és a jogra épülő társadalmak alternatívájaként olyan közösségi életteret vesz mintául, amelyeket nem felülről, hatalmi kényszerrel adott törvények „regulálnak meg”, hanem amely önkéntesen, horizontálisan hozott és személyesen elfogadott szabályok szerint működik. Agamben kielezi azt a régi, zavarba hozó alapkérdést, hogy vajon milyen életforma felelhetne meg az evangéliumoknak? Mintája az a Ferenc, aki az élet „formájául” egy olyan minőségi életet választott, amelynek ugyan vannak szabályai, de nincsenek törvényei, s amelyeket egykor azok a franciskánus közösségek képviseltek, amelyek kezdetben tudatában voltak annak, hogy az élet, a maga teljességében sohasem foglalható szabályokba.<sup>17</sup> Illichnél e jogi intézményesülés kritikája ugyanakkor páli ihletésű is, s az apostol leveleinek azon magjára vezethető vissza, amely szerint az egyházban a krisztusi élet nincs tételes törvény alatt, megszabadult az ítélő és büntető isteni törvény átkától. A benne megjelenő kegyelem eltörölte a bűn és büntetés jogi mechanizmusát, szabaddá tette az embert arra, hogy vagy törvénytelen legyen, vagy higgyen abban, akinek személyében megjelent Isten kegyelmével együtt az igazsága is.

(*nemesis*) Illich társadalomkritikai vizsgálódásai sorában harmadik a *Medical Nemesis* (1970). Ő is, mint korábban Martin Heidegger, meg volt győződve arról, hogy a görög technéből kifejlődő modern kori technika és tudomány nem valami semleges dolog, nem valamiféle eszköz, amit egyaránt lehet jóra

<sup>17</sup> Giorgio Agamben: *Highest Poverty – Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford University Press, Redwood, CA, 2013, 99–105.

vagy rosszra használni, hanem kényszerúségek, szükségszerűségek mentén halad, ezért is adta könyvének *Az orvostudomány nemezise* címet (nemesis: sors, végzet). A kiáltványszerű könyv érvelésén és információs anyagán, amelyet ma olvasva több vonatkozásban is profetikusnak is lehet nevezni, Illich élete végéig finomított. Alapgondolata abban összegezhető, hogy mint több más intézmény, így az irgalmas szamaritánus sebkötözésétől és a korábbi empátia vezérelte tudásától messze eltávolodó orvostudomány és a vele összefonódó egészségipar is átlépett az '50-es években egy határt. Ezt a határátlépést elősegítette az, hogy a XX. század emberének fő vallásává egyébként is a tudomány vált, és ezen belül is a bio-medicina: ennek a biológiai analízisnek a tükrében látja önmagát, érzékeli a testét mint számszerűsített biokémiai analízisek együttesét. Az orvostudomány messzemenően él is ezzel a hatalmával, és szinte rákényszeríti a mai emberre a szinte szakrális autoritással rendelkező professzionalitásával azt, hogy önmagát immunrendszerként, biokémiai folyamatok rendszereként fogja fel, s egy, a tudomány által konstruált „iatrogén” testben higgyen és gondolkodjon, hogy a maga számára is azt tekintse egészségnak, amit a medicina annak tart, hogy szerveit tetszőlegesen kicserélhetőnek tartsa, sőt még azon a fordulaton se döbbenjen meg, hogy az egykor felebarátján segítő orvos ma az egészségbiztosítási rendszer foglyaként dönt életről és halálról. A mai orvos a görög *iatros* gyógyítóból egy korlátatlan fejlődést proklamáló tudomány és gyógyszeripar puszta kiszolgálójává, egy céljától eltért intézmény alattvalójává vált, amely ugyan egykor célként tűzte ki a gyógyítást, de tevékenységével többnyire már az ellenkezőjén munkálkodik, legjobb esetben is csak szélmalomharcot vív, amikor a kapitalista társadalom megbetegítő hatásait (a környezetszennyezést, a stresszt, az egyéni élet egészének kisajátítására törekvő munkaviszonyok stb. okozta testi és lelki betegségeket) „gyógyítja” felületi kezeléssel. Ezzel egyben elfedi a problémák gyökerét, a beteget palliatívumokkal kábítja el, a gyógyszeriparnak kiszolgáltatva. Így áll elő a modern kórház orvosa, aki nemcsak futószalagon végzi a mesterségét, de végül még a „kegyes halál” végrehajtójának feladatát is magára kell, hogy vállalja. Illich profetikus ingeniuma talán előre prognosztizálta azt a halála után bekövetkező boomot, amellyel az iparszerűen üzleti célból űzött eutanázia-központok ma világszerte működnek, evangéliumi szociális érzékenysége azonban azt még elképzelni sem tudta volna, hogy a szegénység, a munkanélküliség is az elbírálás során elfogadható indokok közé tartozzon, s az eutanázia a szociális segítségnyújtás helyébe lépjen. Mindeközben egyébként ő maga passzív baráti segítségnyújtásként nem utasította vissza az eutanáziát.

Illich szerint az orvostudomány mindezzel megrabolja az egyént a szenvedés és a halál tapasztalatától, amely nélkül az emberi egzisztencia kiüresedik, végső értelmét veszti. Az orvosi tudományos szemlélet megfosztja az egyént a keresztény test-tapasztalat lehetőségétől: Krisztus dicsőséges teste

ugyanis a mennyre nyitott ajtót, amely Illich szerint a feltámadás üzenetében teljesedik ki. A szenvedő testének tapasztalata pedig azt mutatja be, hogy Isten *hússá* lett, azaz más lett, mint ami volt, s ezzel megnyitotta az együttérzést, az együtt-szenvedést az emberrel. Amikor a medicina megfoszt a szenvedés és a halál tapasztalatától, voltaképpen azon munkálkodik, hogy eltestetlennítse az egyént. Paradox helyzet áll elő: miközben a XXI. század emberét mi sem foglalkoztatja inkább, mint hogy narcisztikusan, sőt obszesszíven a maga testével legyen elfoglalva, sőt szüntelenül orvosi kontroll alatt tartsa, mérőeszközökkel, okosórával kontrollálja minden lehetséges szervi működését, voltaképpen eltestetlenül. „Iatrogenikus test”-té válik. Az iatrogenikus testre redukált ember elveszíti természetes emberi voltát, függő lesz attól a mesterséges megalkotottságától, amivé a professzionális messiások hegemoniája tette. Sőt, a betegségtől és a haláltól rettegvé félelemmel telt állatként éli meg önmagát, aki szüntelenül azt ellenőrzi, hogy vajon nem sérül-e vagy nem mondja-e fel a szolgálatot biomechanizmusa, szüntelenül kontrollt akar gyakorolni az életfunkciói, illetve az élete fölött. David Cayley, vagy élesebben Giorgio Agamben már a Covid-járvány tapasztalatával fűzi hozzá azt, ami Illich felismerése volt, hogy ti. milyen politikai hatalom rejlik az orvostudományban: ezt szerinte egyre nyilvánvalóbbá teszi a korábban csak háború esetén praktizált „rendkívüli állapot” elrendelésének joga, mellyel el lehet tekinteni a fennálló jogi viszonyoktól, s ezzel az orvostudomány olyan jogosítványokat kaphat, amelyet korábban csak a hadsereg kapott.<sup>18</sup>

(*gender versus genus*) Az iskolarendszer és az intézményesült gyógyítás kritikájához csatlakozik végül a legvitatottabb munkája, a *Genus*, mely 1982-es megjelenése után az Egyesült Államokban akkora botrányt kavart, hogy Illich ettől kezdve az akadémiai körökben is szinte üldözött lett. David Cayley nagy monográfiája részletesen tárgyalja ezt a könyvet is: rámutat arra, hogy teljes félreértelmezés lenne a *Genus*-ban patriarchális szemléletet látni. Illich kérdése ugyanis az volt, hogy hogyan, milyen társadalmi, szociológiai folyamatok révén váltott át a kapitalizmus arra a végtelen fejlődésben bizakodó, korlátokat nem tűrő fázisára, amely álszükségleteket generálva azok végtelen kielégítését szinte rákényszeríti a társadalomra. A téma végtelen irodalmához egy addig és azóta sem vizsgált aspektust javasol, és pedig annak a váltásnak a figyelembevételét, amely során eltűnik a nő és a férfi komplementer párosa a gazdasági munkamegosztásból, és előáll a kapitalizmus nem nélküli individuuma, a „gazdasági állat” („ökonomisches Tier”). Enélkül a változás nélkül Illich szerint nem állhatott volna elő a parttalanná vált fogyasztásra épülő későkapitalizmus, amelynek csődjét az utóbbi évtizedek

---

<sup>18</sup> Giorgio Agamben: *Where are We Now? The Epidemic as Politics*, Eris, London, 2021, 55.

krízisei még sokkal élesebben mutatták meg, mint amit abból a nyolcvanas évek gondolkodói megismerhettek.

A polemikus írás számos etnológiai és a paraszti társadalmak szociológiai kutatásait hasznosító tanulmányt vonultat fel annak bemutatására, hogy mennyire alapvetően formálta az előbbi évezredek, évszázadok minden társadalmát a nő és férfi megkülönböztetett szerepe az emberi lakozás szervezésében, s hogy ez a komplementaritás hogyan tartotta egyensúlyban a társadalom gazdasági viszonyait. Különösen támaszkodott Karl Polányi 1941-ben publikált munkájára, a *The Great Transformation*-ra. Nostalgia vagy patriarchális férfi sovinizmus kétségkívül távol áll Illich-től, amikor hivatkozik Szentviktori Hugó kérdésére: Miért teremtett Isten férfit és nőt? Azért, érvelt Hugó, mert adni akart Ádámnak valami tőle különbözőt, hogy megsebezze az a különbség, miközben az egyik a másikból van, *vice versa*. Ádám és Éva viszonya ezzel kiabrázolja Isten és ember egymáshoz viszonyulását is. A *Genus* elvesztését Illich a maga, a komplementaritáson alapuló gondolkodása alapján felülvizsgálja. Szerinte ugyanis a *Genus* sokkal több volt, mint a biológiai nem, egy egész szociális kettős világot foglalt magában mint nő és férfi komplementaritását: ezt helyettesíti ma a személyi igazolványi „sex”, azaz „nem” terminusa, majd az ebből kialakuló emberi neutrum tehát nemcsak az emberi természetet szünteti meg, hanem ellenében hat Isten és ember eredendő komplementaritásának, együvé tartozásának is. E kettős viszonylatok megszüntetésével egyszerre mind a szociális szféra is teljesen kimozdult a proporcionalitásából.

A *Genus* azonban nem is annyira ezzel a bibliai megalapozása miatt vált elvetendővé még a konzervatív keresztény olvasóinál is, hanem azzal, hogy családpárti felhangokat nem üt meg, ugyanakkor nem tesz engedményt olyan feminista olvasatoknak sem, amelyek valamiféle optimizmussal tekintenek az egyén parttalan öndefiníálási kísérleteire. Illich szerint gazdaságilag, kulturálisan és az emberi szabadság szempontjából is szükség van a teremtés bináris struktúrájának őrzésére. A női olvasókat különösen megszólító írás hosszasan fejtegeti, hogy miért mond szükségképpen csődöt a nőknek a minden szempontú egyenjogúságra, egyenlő vagyoni, társadalmi, vezető pozíciókra törekvése, s mennyire azt eredményezi ez a folyamat, hogy a nők is a férfitársadalom kiszolgálójává, annak alattvalójává válnak. A teljes és valódi női egyenjogúság kivívásának útját ezzel szemben Illich a nemi szerepek, a társadalomban betöltött helyek különbözőségének és komplementaritásának megőrzésében látja, szerinte ez ad igazi nemességet és érvényt a női társadalmi szerepeknek.

Ma, negyven évvel a könyv megírása, és azután még több mint tíz éven át történt kiegészítése, korrigálása után még élesebben mutatkozik meg az a hátráléplés, mely a semleges nemű emberrel a humanitás és az antihumanitás ingoványos zónájában történik; az a zsákutca, ahová nemcsak a *Genus*, azaz a

teremtett komplementaritás, hanem már a pusztán biológiai nemeknek *ab ovo* tagadása vezetett, s amelyet ma már számos feminista gondolkodó sem oszt. Mindeközben az is nyilvánvalóvá vált, hogy a nő valóságos elismerésének, teljesen megvalósult egyenjogúságának célját a nemek dualitásának feladása nem segítette elő.

(*barátság, felebarátság*) A Lukács evangéliumában elbeszélte példázat (Lk 10, 25–37) az irgalmas szamaritánusról általánosan ismert: egy gazdag kereskedő rablók fosztottak ki és bántalmaztak a Jeruzsálemből Jerikóba vezető úton, majd otthagyták félholtan. Többen elhaladtak ugyanazon az úton, de sem a lévita, sem a pap nem kívánta észrevenni, míg végül egy szamaritánus ment oda hozzá, olajat és bort öntött a sebeibe, majd egy fogadóba vitte, ápolási költségeit vállalva. Ezt a történetet többnyire úgy értelmezik, kommentálja a történetet Illich,<sup>19</sup> hogy az embernek a felebarátjával szembeni általánosan érvényes kötelességét példázza. Ahhoz azonban, hogy kötelező érvényűnek tekintsük a balesetet szenvedett emberrel szemben a segítségnyújtást, nem szükséges az evangéliumi történet tanításához fordulnunk, elegendő letenni egy elsősegélynyújtási tanfolyammal összekötött autóvizsgát. Az ilyesféle banális olvasattal szemben Illich először is mai kontextusba helyezi a történetet, és egy palesztin férfit képzel el, aki egy sebesült zsidó férfira talál.<sup>20</sup> Ezután a történet bevezető kérdéséből indul ki, és kezdi vizsgálni a példázatot. A farizeusok Jézushoz intézett kérdése ugyanis nem az volt, hogy mit is kell tennem a felebarátommal, ha az bajban van, hanem azt kérdezték, hogy mi szerinte a legfőbb parancsolat? Erre a Mester az Isten iránti szeretetet nevezte meg, és ezzel összekapcsolta a felebarát iránti szeretetet is. De ki az én felebarátom? – kérdez tovább a törvénytudó. Illich értelmezésében a válasz így fogalmazható meg: „az, akit Te annak választasz, akit felebarátodnak fogadsz el”. A szeretet ugyanis lényege szerint mindig kizárólag szabadságon alapulhat, mindig szabad választásból ered, és sosem lehet kényszer szülötte. Az egyes ember szüntelenül ama kihívás előtt áll, hogy döntsön a szeretet mellett vagy ellene, és ez a szabadsága elidegeníthetetlen. Ebből következően a *felebaráti szeretet* sosem lehet általános, nem alapulhat egy parancsszerű imperativuson, hanem mindig igent mondás a személyes kapcsolatra, elsősorban Istennel és azután azzal, aki a közelebbi. Jól megvilágíthatja a felebaráti szeretet e keresztényi fogalmát Joseph Ratzinger fogalmi különbségtétele: „minden embert megillet az *agapé* (szeretet), de csak a testvéreket, a keresztény felebarátokat illeti a *filadelfia*”.<sup>21</sup> A sajátosan keresztényi, azaz felebaráti szeretet nem azonos a humanizmussal, ugyanis nem létezhet igazság híján,

<sup>19</sup> David Cayley: *The Rivers North of the Future*, 69.

<sup>20</sup> Uo., 75.

<sup>21</sup> Joseph Ratzinger: *A keresztény testvériség*, in *A szeretetről*, Vigilia könyvek, Budapest, 1987, 209–231, idézve 229.

amiképpen az igazság sem szeretet nélkül: hiszen mindkettő mint isteni lényeg egyetlen testben inkarnálódott.

A felebaráthoz fűződő viszony tehát, illetve az, amit személyes szeretetből fakadó vendégszeretetnek nevezünk, bibliai értelmében mindig egyedi és szabad cselekedet, mindig az isteni kegyelem *hic et nunc* munkája. Tehát nem lehet általános, hanem mindig szingulárisan cselekvő. Ezt a legjobbat, a szabad döntésen alapuló felebaráti szeretetet szüntette meg az egyház igen hamar, s ezt pervertálja Illich szerint a jelenkori szolgáltató társadalom gondoskodási intézményekké, amelyek ráadásul morálisan és jogilag is igényt tartanak az állam finanszírozására, szolgáltatássá téve ezzel a segítő szeretetet. A végeredmény pedig az, hogy bevetik a hatalom, a szervezetek, a menedzsment és a manipuláció eszközeit annak érdekében, ami kizárólag egyének szabad döntése lehet. Amiképpen az irgalmas szamaritánust ott, azon az úton elfogta az irgalom, mintegy a bensőjében, a gyomrában érezte át a vérben fekvő ember nyomorúságát, ugyanígy csak személyes lehet a kegyelem cselekedete, és ki-ki maga döntheti el, hogy mikor és kivel szemben fogadja el az isteni meghívást, kire tekint úgy, mint a felebarájtárá, mint Isten országának vendégére. A „legjobb” romlása tehát azzal veszi kezdetét, amikor az evangéliumi élet úgy intézményesül, hogy megvásárolható, árucikként kínált szeretet-szolgáltatássá silányul. Sőt, amikor a politika és a társadalmi környezet egy-az-egyben előírja, hogy ki a te felebarátod és hogyan kell vele jót tenned. A modern társadalom ama törekvésében, hogy az evangéliumi példázat irgalmas szamaritánusának személyes tettét szolgáltató iparrá változtassa, sőt, hogy azt politikai célokra hasznosítsa, nyilvánvalóan valami genuin keresztényt akar szükségletek kielégítésévé degradálni,<sup>22</sup> s ezzel egyszersmind megfosztja a sajátosan krisztusi szeretetet annak teljes lényegétől.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Illich provokatív gondolatmenetét érdemes a kortárs vitákban próbára tenni. Úgy tűnik ugyanis, hogy hozzájárulhat a látszatra egyértelmű jelenségek több szempontú megítéléséhez. Nem kívánok egy utalásnál többet említést tenni arról a politikai tragikomédiáról, amely egy magyarországi magát kereszténynek nevező karitatív egyesület állami finanszírozásának megvonása körül játszódott le. A szamaritánus jótékonyág állami kikényszerítésének kudarca azután oda torkollott, hogy az alapítvány vezetője kifejezte teljes csalódását a kereszténységben és áttért a zsidó vallásra. Egy ilyen csalódás mindenképpen elkerülhető lett volna Illich ama határozott véleményének ismeretével, amellyel visszautasított minden olyan egyházi szociális szerepvállalást, amely elhomályosítaná az Evangéliumok ama alapigazságát, hogy a megromlott világ megmenthetetlen, a szenvedés és a fájdalom megkerülhetetlen. Nota bene ebben a vonatkozásban odáig ment, hogy helytelenítette a harmadik világbeli éhínségek idején az egyházi, institutionális élelemosztást. (Ld. Barbara Hallersleben előszavát a következő kötetben: Ivan Illich: *Kirche ohne Macht. Beiträge zur Feier des Wandels*, Aschendorff Verlag, Münster, 2023, V.)

<sup>23</sup> Nem tartom bizonyosnak, hogy Alain Badiou Illich nyomán írta volna az alábbi passzust az *Etikájában*, de a coincidencia nyilvánvaló: „A Jó csak annyiban jó, amennyiben nem színleli a világ jobbra fordítását. *A jó egyetlen létmódja az eljövétel* (advenue), egy egyedülálló igazság helyzete. Következésképpen szükséges, hogy az igazság mint hatalom egyszersmind gyengeség legyen.” (Badiou: *Ethik*, 110. Kiemelés tőlem).

(gonosztalanítás) De pontosan mikor és hogyan lépett be az európai társadalomtörténetbe a keresztény örömmüzenetnek ez a később folyamatossá vált romlása? – kérdez vissza Cayley. Teológiai nézőpontból ismeretes, hogy a Biblia a „végidőket” Jézus Krisztus feltámadásától számítja. Ő az, aki az idők alkonyán jelent meg, és akinek halála és feltámadása a történelemnek egy új, ám végső korszakát hozta el. Pál apostolnak a *Thesszalonikabeliekhez* írt levelét idézve (2Thess 2,7) az egyházi hagyomány (többek között Iréneusz, Órigenész, Tertullianus, Augustinus nyomán) már ettől az időszaktól számítja annak az antikrisztusi szellemiségnek a jelenlétét az egyházban, amely a Biblia szerint a történelem legvégén teljes hatalommal fog rendelkezni. A páli levél ezen passzusa latin fordításban *mysterium iniquitatis*-nak nevezi ezt a sötét erőt, melyet szorosán az egyházhoz hozzátartozónak tekint. Illichhez hasonlóan érvelt Joseph Ratzinger is egyik korai írásában, amelyben Tyconiushoz visszanyúlva megállapítja: „Ebből tehát nyilvánvaló, hogy az Antikrisztus az Egyházhoz tartozik, benne és vele együtt növekszik, egészen a nagy *discessio*-ig, amely a végső *revelatio*-t bevezeti.”<sup>24</sup> Illich is egyetért azzal, hogy az Egyházhoz tartozik az Evangélium antikrisztusi kifordítása: úgy gondolja, hogy a Krisztusban elnyert merőben új szabadság elferdített, eltorzított használata az, amely az Emberfia feltámadásától fogva mindenkor adottá vált. Krisztus keresztalálával ugyanis nyilvánvalóvá lett a bűn nem morális fogalma, a bűn mint genuin rossz, mint az Istennel, a Jóval való szakítás. És ezzel létrejött egy olyan világ ideája is, amely intézmények révén jóvá változtatható.<sup>25</sup> Azonban e kétezer éves távlaton belül is fontos vízvonalnak tekinti a XII. és XIII. század fordulóját, amelyről egyébként azt állapítja meg, hogy egy nagyszerű, dinamikus korszak volt, irodalma tele volt élettel, egy friss latin nyelv költőisége áradt a művekből. Mégis számos olyan fordulatot vezetett be a technika modernizálásával, a kórházak intézményesítésével, a házasság, sőt a gyónás intézményének reformjával, majd pedig a bűnösség kriminalizálásával, amelyek mind együttesen megalapozták a modernitás sajátos „kereszténységét”.

Mindig a legjobbnak a romlása a legfájdalmasabb, ennek azonban mégis meg kell történnie, mert vannak hatalmak, amelyek ezt a kicsavarást, ezt a megrontást szolgálják. Illich szerint a keresztények első generációi tudatában voltak annak, hogy magának a keresztény örömmüzenetnek a megjelenésével „a kifordításnak, a tagadásnak, az elutasításnak egy titkos formája lehetségessé vált. A *mysterium iniquitatis*ről való elképzelésük kulcsot adott nekem

---

<sup>24</sup> Joseph Ratzinger írására (*Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im Liber regularum*, in *Revue des Études Augustiniennes et Patristique* Tom, 2, 1956, 173–185) és ezen exegézisének a lemondásához való lehetséges kapcsolatára Giorgio Agamben hívta fel a figyelmet. Német fordításban: Giorgio Agamben: *Das Geheimnis des Bösen*, Matthes & Seitz, Berlin, 2015, 16.

<sup>25</sup> David Cayley: *Ivan Illich – An Intellectual Journey*, 364.

e gonosz romlás megértéséhez, amellyel most szembeszegülök, s amelyre nem találok a pontos kifejezést. Mint hívó ember azonban ezt a gonoszt nem tekinthetem másnak, mint titokzatos árulásnak, illetve ama egyedülálló szabadság kifordításának, amelyet az Evangélium hozott”.<sup>26</sup> Ma egy olyan kegyelmet nem ismerő világban élünk, amely számára a gonosz az értéktelenül vagy pedig egy negatív értékkel azonos. Ezzel szemben a korai egyház még ismerte a maga árnyékát, érvel Illich, tudott a Gonoszról mint a saját sötét oldaláról, és ezért fel tudott lépni ellené. E tudás feledésbe merülésével lépett azután színre az a jelenség, amelyre Illich az „Entbösung” kifejezést, azaz a „gonosztalanítás”-t vezeti be.

A „gonosztalanítás” jelenségéhez tartozónak tekinti Illich a bűnhöz való kortárs viszonyt is, amely szerinte egy hosszú folyamat során kriminalizálódott. Ezen azt érti, hogy a bűn, illetve a bűnös cselekedet a jelenkori társadalomban az, amit a jogrendszer, a bíróság bűnként elítél. Ezzel szemben a keresztény tanításban a bűn maga nem más, mint az istentelenség, Isten személyes megsértése, pontosabban a *Zsidó levél* kifejezését idézve, az áldozati bárány vérenek megtaposása. Ezért a bűnösségben való személyes hit azonos volt ama esemény örömteli elfogadásával, hogy Isten megajándékozta az embert egy minden értelmet felülmúló tökéletes megbocsátással. Míg tehát a VI., VII., sőt még a VIII. századi ember számára a bűn a bűnbánat szükségességét jelentette, addig a XII. században az egyház hasznosnak találta, hogy pusztán jogi esetként, bűnözésként definiálja a barát vagy akár Isten elárulását is. Illich ezirányú érvelésének logikai menete, valamint a történeti ismeretanyag kezelése és értékelése sokban emlékeztetheti az olvasót Michel Foucault-ra, akivel a szerző évekig szoros kapcsolatot ápolt Párizsban, és történetiszemléletét abban is alakította, hogy az intézmények történeti vizsgálatát helyezze a fókuszba. A bűn és a fegyelmezés fogalmainak és gyakorlatának európai változásainak paradigmatisztikus történetét prezentálta Foucault börtön-analízise (*Felügyelet és büntetés*, Gondolat 1990), amelyben rávilágított arra a folyamatra, mely során a büntetés-végrehajtó intézmények először az elítélt teste fölött gyakoroltak hatalmat, majd a láthatatlan hatalom birtokolni kívánta az elítélt lelkét is. Foucault intézményanalíziseit Illich minden esetben tovább vezeti egy perspektívaváltással, a foucault-i analízisben bemutatottaknak a keresztény eszmeiségben és hatalomgyakorlásban bekövetkező változásaira kérdezve rá.

Ez a Biblia felől tekintve eltorzult bűnfelfogás indikálta azután a IV. Lateráni Zsinat határozataival a gyónás intézményének reformját is, amely Illich szerint a lelkiismeret institucionalizálásához és államosításához vezetett. Noha ez utóbbi körülmények között óvatossággal kell fogalmazásokról már az interpretáci-

---

<sup>26</sup> David Cayley: *The Rivers North of the Future*, 86.

ója, mégis erre enged következtetni többek között az alábbi passzus: „A tridenti zsinaton, amelyet egy generációval Luther fellépése után Trentóban tartottak, a katolikus egyház úgy mutatta be magát, mint egy *societas perfecta*, mint egy törvényeken alapuló egyház, amelynek törvényei a tagjai számára a lelkiismeretükben is kötelező érvényűek. Ez az önértelmezés visszatükröződött a kor jogi és filozófiai gondolkodásában is, úgyhogy immár az állam is elkezdte önmagát ugyanezekkel a fogalmakkal meghatározni, mint egy tökéletes társadalom, melynek polgárai kötelesek az állam törvényeit és alkotmányát a lelkiismeret követelményeként interiorizálni. Más szavakkal: A bűn kriminalizálásával alapot teremtettek arra, hogy az állampolgáriságot alárendeljék a saját lelkiismeret parancsának. Az egyház szolgáltatott ehhez alapot azzal, hogy elmosta a határt aközött, ami igaz és aközött, amit csak ő parancsolt (elrendelt), vagy legalábbis ezt a különbséget átjárhatóvá, mellékessé tette. Ezen az alapon követelhetett azután az állam alattvalói hűséget a lelkiismeret talaján.”<sup>27</sup> Az egyháztörténeti aspektustól elvonatkoztatva, de tőle nem függetlenül teszi politikai filozófiájának egyik fő tézisévé Alain Badiou is azt, hogy a „gonosz nem más, mint valamely igazságot a totális hatalommal azonosítani.”<sup>28</sup>

Alain Badiou-val és Giorgio Agambennel ellentétben azonban Illich meg van győződve arról, hogy a bűn és a gonosz valódi lényegébe egyedül csak a keresztény hívó pillanthat bele, mivel ez a politikai értelemben is manifesztálódó gonosz elsőként a keresztény közösségbe fészkelte be magát, annak szülötte, és itt is keltette ki a kígyótojásait. Az ezredfordulót megélve úgy gondolja, hogy ezek a tojások akkorra már mind kikeltek. Következésképpen egy olyan revelatív, apokaliptikus időszakban élünk, amelyben mindaz, ami az elmúlt kétezer évben rejtve volt, folyamatosan feltárul. Ezért inadekvátnak tekinti azt a vélekedést, hogy posztkeresztény érában élünk. „Éppen ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy paradox módon éppen a legnyilvánvalóbban keresztény korszak ez, amely valószínűleg nagyon közel áll a világ végéhez”<sup>29</sup>

(szöveg, hálózat, technika) Illich leginvenciózusabb, sőt nyelvileg is legszebb könyve a magyarul is megjelent, s azóta még uzsoraáron is alig megszerezhető *A szöveg szőlőskertjében*.<sup>30</sup> Ez az irodalomtudományi szempontból is jelentős munka hommage az olvasásnak, mely két évezreden át „ontológiai gyógy mód” volt, az egész embert formálta. Mivel Szentviktori Hugó *Didascalicon*-ja volt az első könyv, amelyet az olvasás művészetéről írtak, ezt a

---

<sup>27</sup> Uo., 119.

<sup>28</sup> Badiou: *Ethik*, 95.

<sup>29</sup> David Cayley: *The Rivers North of the Future*, 195.

<sup>30</sup> Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében. Kommentár Hugo de Sancto Victore didascaliconjához*. Fordította Tóth Gábor, Palatinus, Budapest, 2001.

szerzetesi munkát kommentálja Illich abban a reményben, hogy felkeltse az olvasóban a számítógépes írásbeliséggel szemben az olvasói aszkézis eredendő eszményét. Hugo szerint ugyanis az, aki tökéletességre törekedve akar olvasni, annak számára az egész világ idegen földdé kell, hogy váljon. Az olvasó saját magát küldi számkivetésbe, idézi Illich Hugót, azért, hogy teljes figyelmével és minden vágyával a bölcsességre összpontosíthasson, ami így lesz majd áhított otthona. Az olvasás ezen hugói ideája által áthatott kommentárral Illich azután azokat a fordulatokat mutatja be, amelyek a Könyvek könyve, a Biblia olvasásával bekövetkeztek. Végig követi a pergamentekercsről a lapozható könyv formátumra való áttérés hozamát, a hangos olvasásról a néma olvasásra való váltás következményeit, ezeket a fordulópontokat elemzi mintegy az írás-olvasás mediális történeteként. Első keresztyény újításként fellép a könyvalakú Biblia, mely a zsidó hagyomány tagolatlan pergamentekercse helyett egy tagolt, oldalakra tördelt bibliai textust prezentál.<sup>31</sup> A szöveg ettől fogva már vizuálisan is olvasandóvá válik, mintegy előkészítvén azt a fordulatot, mely a XII. század, az európai történelem nagy fordulópontja, érvel Illich, mert ebben az időszakban válik le egy »szöveg«-nek az eszméje a meglévő, írásjelekkel ellátott könyvoldarról, s válik általánossá és immateriálissá. Megfigyelhetővé válik, hogyan lett az Írás mint korábban Isten személyesen a hallgatóhoz intézett, füllel hallható beszéde, ahogyan azt egyes kolostorokban a XII. századig olvasták, végül szöveggé, ihletett gondolatok, eszmék lejegyzett tárházává. Sajnálatos módon Illichnek ez a nagyszerű munkája, mely az életműve egyik csúcsa, alig szerepel ma az Illichről szóló írásokban, David Cayley-nél is marginális, noha a jelenkori tárdalom krízisjelenségeit vizsgálva is rendkívül fontos munka, mely nélkül nem érthetjük meg az olvasás és gondolkodás ama médiumváltásáról szóló fejtegetéseit sem, amelyeket a szöveg eltűnése utáni korszakról felvázolt.

Illich szerint a technika és a technológia világtársadalmi lezárult, helyébe lépett a hálózatok korszaka. Nyilvánvalóan kapcsolódva Martin Heidegger korábbi hasonló gondolatmenetéhez, megállapítja, hogy a számítógép nem szerszám és nem technikai eszköz, nem valami, amit egyszerűen jól vagy rosszul használunk. A technika ezen generációja saját hatalmi potenciállal rendelkezik, melynek fejlődésében Illich a '80-as években bekövetkező újabb radikális fordulatra mutat rá. Ekkor váltja fel a Nyugat technikai civilizációját a rendszer civilizációja: rendszer (hálózat) lesz ezután a világ ökológiája, az internet, a globális gazdasági és monetáris rendszer, sőt az emberi kapcsolatok is rendszerbe tagolódnak, ahogyan azt a digitális médiumok szervezik, nemcsak a facebook, de még a kávéházak is, például a Starbucks, amely azzal

---

<sup>31</sup> Érdeemes lenne kikutatnunk, hogy vajon Illich volt-e az első, aki rámutatott az olvasás hermeneutikájában ma kulcsszerepet játszó *pagina* fontosságára és ezzel a materiális hermeneutika egyik első képviselője-e (ma David Wellberry, Christoph König, Christian Benne etc. mellett).

reklámozza méregdrága kávéját, hogy annak elfogyasztásával a jó emberek egy bizonyos hálózatához tartozhatsz, azok közé, akik etikusan támogatják a fair trade-et.<sup>32</sup> A technikai eszközzel ellentétben a világunkat szervező és uraló rendszereknek az a sajátága, hogy megszűnik ezzel a technikai eszköz eszközzel: a kompjúter Illich szerint már nem eszköz, mert a használata révén a felhasználója annak a rendszernek a részévé válik, amivel dolgozik. Megszűnik a distalitás a használó és az eszköz között, ezzel egyszersmind merő illúzióknak minősül az az általánosan hangoztatott vélemény, mely szerint majd az ember eldönti, hogy például eszköznek vagy fegyvernek használja a mesterséges intelligenciát.<sup>33</sup> A modern technológia ugyanis már csak azért sem eszköz, mert megváltoztatja felhasználójának intencióját, azt formálja, sőt uralja is. Ezért két alternatíva között lehet választani: vagy radikálisan megszakítható ez a folyamat és visszafordíthatóvá válik a technológiának a tudománnyal együtt kialakított, az élet egészét menedzselő és kalkuláló hatalma, vagy pedig el fog tűnni a nyelvtől, törvényeitől és mítoszaitól megfosztott ember egy fasisztoid „menedzser” világban. Mint mi, ezen gondolatok mai olvasóiként már tudjuk, a kritikai gondolkodók jelentős része jelenleg inkább már igenli a poszthumán világ lehetőségét, nem borzasztja az elmúlt hétezer év emberi kultúrájának eltűnése, az úgynevezett antropocén korszaknak a lezárulása.<sup>34</sup>

(*nevetés*) Illich kritikai filozófiájának fő jellegzetessége, amint ezt be is mutattuk, hogy a keresztény hívők legrégebbi generációinak perspektívájából (is) igyekszik megérteni mai történelmi folyamatokat. Ez a gondolkodásmód univerzalisztikus, amitől olvasói egy része nyilván idegenkedik, ám ez a középkor iránti előszeretetével együtt sem indikál semmiféle antimodernizmust vagy fundamentalizmust. Előadásainak hallgatói úgy látták őt, mintha egy minden ízében modern ember egy XII. századi jelenségként öltene alakot előttük. Cayley felveti, hogy már Illichnél is átgondolt döntésen alapult az a mai radikális ortodoxiában bevett gondolkodói stratégia, mely a posztmodern kortárs közeget a premodernnel kapcsolja össze. Ő, aki büszke volt zsidó származására, tisztelettel hivatkozott más vallásokra, nem kívánta az

---

<sup>32</sup> Ld. Slavoj Žižek: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat*. Fordította: Bartha Eszter, Koltai Mihály Bence, Eszmélet Alapítvány, Budapest, 2009, 45.

<sup>33</sup> Nem ismeretes, hogy vajon tudomása volt-e Illichnek Bernard Stiegler nagyszabású technikai kritikájáról (Bernard Stiegler: *La technique et le temps*), amely néhány évvel az interjúkötet előtt jelent csak meg, és amelyben Stiegler arról értekezik, hogy a posztindusztriális kapitalizmus korának technikája már nem az, amit korábban technén érthettünk, nem eszközzellegű, hanem egy új pszichohatalom. Stieglerhez ld. legutóbb: Orbán István: *Foucault hatalom-konceptiója Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalmának tükrében*, in Kellék, 2020, 197–215.

<sup>34</sup> Harari mellett hivatkozhatunk az antropocén elméleteire. Ld. Horváth Márk, Lovász Ádám, Nemes Z. Márió: *A poszthumanizmus változatai – Ember, embertelen és ember utáni*, Prae.hu, Budapest 2019.

egyházat protestáns módon megtisztítani vagy helyreállítani, de reménykedett egy olyan spirituális szeretetközösségben, amelynek nem a doktrína a célja, hanem az Isten-ember szeretetének megélése, egy olyan krisztusi élet, amely küzdelem és agónia is, szüntelen készülődés a halálra és a feltámasztásra. Miközben értelmezői, kritikusai azon vitatkoznak, hogy vajon marxista, kommunista volt-e Illich, magát a szó etimológiai értelmében „anarchistának” tekintette, azaz olyan intellektuelnek, aki a mindenkori hatalom kritikusa, szellemi ellenlábasa.<sup>35</sup> Ebben a kritikai pozícióban rejlik írásainak eredetisége és éleslátása éppúgy, mint a gyengesége és a korlátai is.

Az önkorlátozás idézett hetvenes évekbeli kiáltványával szemben Illich az utolsó interjúiban és kisebb cikkeiben gondolja tovább a technológiai haladás és a szociális igazságosság ellentmondásáról a '70-es években kifejtett gondolatait is, a monetáris rendszer meghatványozott szociális igazságtalanságát állítva fejtegetései középpontjába. Az a vitathatatlan tény, hogy a világ vagyonának felén kevesebb, mint egy százalék osztozik, és hogy senki sem vonhatja ki magát az ezen vagyonkoncentráció és a hozzá igazodó hatalmi viszonyok következményei alól, arra készítette Illichet, hogy ezt a gazdasági rendszert a *mysterium iniquitatis* jelenkori megnyilvánulásának tekintse. Amikor a keresztény egyház felelősségét is firtatja ebben a folyamatban, hangsúlyozza, hogy fordulópontnak tekinti azt a fordulatot, amely során a pénz cseereszközből tőkévé vált, és erre az egyház a XVII. században áldását adta: a Biblia kijelentéseivel ellentétben elfogadta a kamatot, és ezzel együtt közreműködött a modern banki viszonyok megteremtésében.<sup>36</sup> Amikor Illich azt állítja, hogy a világ átlépett egy vízválasztón, akkor egyben azt is leszögezi, hogy a XXI. században már a hatalmi rendszerek is másként működnek, mint ahogyan azt még Michel Foucault konstansként elgondolta. A hatalom legutóbbi metamorfózisaival szembesülve a keresztény hívó számára egyszerűen nem marad más alternatíva, mint hogy lemondjon a hatalomgyakorlás mindenfajta formájáról, nem Gandhi-féle vagy divatos pacifista habitusból, hanem mert egyszerűen nincs más lehetősége.

Milyen gyakorlat, milyen habitus, milyen egyéni tartás szükséges ahhoz, hogy hittel éljünk egy olyan világban, amely maga nem más, mint e hit pervertálása? A megválaszolhatatlan kérdésre utal ezen reflexiója: „Annak a világnak a hitelessége, amely a polgáriságra, a felelősségre, a hatalomra, az

---

<sup>35</sup> Az an-archiának, mint a demokrácia radikális fogalmának körüljárásához ld. Losoncz Márk: *Összefüggő viszonyok, teremtő kapcsolatok*, Forum Könyvkiadó, Novi Sad 2022, 207–217.

<sup>36</sup> Ld. Ivan Illich: *Selbstbegrenzung*, 73. Ennél jóval tovább lépett Harari, aki a *Money (Pénz)* című munkájában nemcsak a hitel a modern történelmet, ezen belül a liberalizmust formáló erejét mutatja ki, de már elvitatja a kereszténység és a kapitalizmus partnerségének weberi tézisét is, amikor a kereszténység eszmeiségének a modern kapitalizmus kialakulásában pusztán csak egy kihasznált ideológia szerepét tulajdonítja, mellyel az imperialista moloch a maga munkaerőpiacára tett szert. Yuval Noah Harari: *Money*, Penguin Random House, London 2022, 68.

egyenlőségre, a szükségletekre, az igényekre és a jogokra épült, nos, a hitelessége ezeknek a fogalmaknak mint ideáloknak, azon képességük, hogy nekik lehet szentelni egy életet, elfogyóban van, éspedig rendkívül gyorsan. (...) Egy korszak véget ért, amint egykor Augustinus Római Birodalma is véget ért.”<sup>37</sup>. És amennyiben összekapcsolja a gondolkodó ezt a gondolatát a *Máté evangéliumának* 24. fejezetével, bizonyára nevetne is. Azt mondta ugyanis egyszer, hogy onnan tudja, hogy érti az Írást, ha felnevet, merthogy akkor megértette: örömmézenetet olvasott.

---

<sup>37</sup> David Cayley: *The Rivers North of the Future*, 249.

