

„A LEGJOBB ROMLÁSA A LEGROSSZABB”

Ivan Illich gondolkodói pályájának összegzése
utolsó interjúkötetében

KOCZISZKY ÉVA

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!¹

„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 Illichkel 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*, majd két évvel ezelőtt a második német kiadás: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*.

Ivan Illich dalmát–osztrák születésű történész és kritikai gondolkodó katolikus papként kezdte pályáját az ötvenes években. A hetvenes években vált világszerte ismertté a modernitás technikai és intézményi rendszereit vizsgáló kritikai írásai révén. Mind teoretikus, mind 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 400 éves történetében nem volt még példa. A hatvanas években alapított Puerto Ricóban és Mexikóban működő történelmi és missziós tevékenységű intézeteit (CIF, CIDOC) is sorra megszüntették, melyeket bal- és jobboldali papok, történészek és írók egyaránt látogattak, és amelyekkel elméleti gyakorlati ellenállást is szervezett a kolonialista, erőltetett, meggyőződése szerint téves fejlődéskoncepcióval szemben.

¹ Chesterton, Gilbert Keith: *Eretnekek*. Budapest: Szent István Társulat, 1991, 95.

A globális kapitalista, de véleménye szerint az úgynevezett szocialista társadalmak is az emberi „szükségletek” hamis, sőt pusztító logikáján alapulnak, s egy határtalan, végletes, maguk által generált szükségletek kielégítésén dolgoznak folyamatosan a szolgáltatások gigászira növesztett iparával. Eközben sosem vetődik fel a kérdés, hogy voltaképpen mi az elegendő az emberi élethez? Ámde mi lenne, ha a hiány, a szükség szüntelenül hangoztatott, manipulatív, az emberből fogyasztókat gyártó logikáját felváltaná a bőség 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 gondolkodói munkássága 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 minden filozófiai kérdésfelvetésében fel lehet ismerni Illich ihletését, vagy pedig a vele folytatott belső dialógust.² 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.³ Ez a hatás azzal is magyarázható, hogy bár Illich magát szakmai szempontból történésznek, medievistának tekintette, és ebben a minőségében tanított németországi egyetemeken, mindig elsősorban a modernitásnak, ezen belül is a kortárs társadalmi jelenségeknek a megértésére törekedett, melyeket ókeresztény és kora újkori genezisükből tekintve értelmezett.⁴

Már csak azért is érdemes figyelmet szentelni David Cayley interjúkötetének, mert abban a kortárs baloldal fedez fel és gondol tovább egy radikálisan orthodox keresztény gondolkodót. Az interjúkötet egyébként szinte a lehetetlenre vállalkozik, amennyiben át kívánja fogni e gondolkodói pálya teljes spektrumát, az iskolarend-

² Agamben egy hosszú előadást is szentelt *in memoriam* Illichnek, amelyik a YouTube-on megtekinthető.

³ A legnyilvánvalóbban a John Milbankkel párbeszédben készült könyvében: Žižek, Slavoj – Milbank, John: *The Monstrosity of Christ. Paradox or Dialectic?*, Cambridge Mass., 2009.

⁴ Történeti kutatásaira nagy mértékben hatott Michel Foucault, akivel élénk vitákat folytatott. Ami pedig a keresztény olvasótáborát illeti, Illich nyomán bontakozott ki az a radikális orthodoxiának is nevezett irányzat, amely Illich halála után igazi mozgalommá vált, olyan teológusokkal, mint például John Milbank. Ld: John Milbank et al. (eds.): *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge, 1998.

szer kritikájától kezdve a technikai civilizáció elemzésén át az orvostudomány *nemesiséig*. Illich is, mint korábban Martin Heidegger, meg volt győződve arról, hogy a görög technéből kifejlődő modern kori technika és tudomány nem valami semleges dolog, amit egyaránt lehet jóra vagy rosszra használni, hanem kényszerűségek, szükségszerűségek mentén halad, ezért is adta könyvének *Az orvostudomány nemezise* címet, melynek során a görög *iatros* gyógyítóból egy korlátlan fejlődést proklamáló tudomány és gyógyszeripar pusztá kiszolgálója, illetve a modern kórház orvosa áll elő, aki nemcsak futószalagon végzi a mesterségét, de végül még a „kegyes halál” végrehajtójának feladatát is magára vállalja. Illich egyetlen írásban összefoglalhatatlanul sokrétű életművét ezért egyetlen vezérfonál mentén érdemes bemutatni, következésképpen csak a fenti mottóhoz igazodva vázolom Illichnek a történeti kereszténységhez kapcsolódó kritikai gondolkodását. Ez azonban már csak azért is sajátos feladat, mert Illich megíratlanul maradt egyházkritikai munkájának, a *Corruptio optimi pessimának* az üres helyét foglalja el, tehát voltaképpen egy hipotézisként gyakorta feltett kérdésvetésre reflektál és nem egy kifejtett, végig vezetett vizsgálódásra.⁶

Mit is jelent az, hogy a legjobbnak a romlása a legrosszabb, hogy egy ilyen dekadálás 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 pervertálódás Illich fundamentálkritikai látásmódjából következően sokkal mélyebb gyökerűnek mutatkozik, mintsem gondolnánk. Nem a felvilágosodás gondolkodói autonómiájával és racionalitásával kezdődött el, amelyet Illich a gondolkodás szabadságának és merészségének követelményével mélységesen tisztel, hanem magáról a keresztény tanításról vált le, helye és eredete tehát az *ecclesiában* keresendő. A bibliai Isten inkarnációja Jézus Krisztusban egy teljesen új korszakot hozott az emberiség történetében, az ismeret és a szeretet teljesen új megnyilatkozá-

⁵ Illich legismertebb é legtöbb vitát felkavaró könyve volt a *Deschooling Society* (1971) melyre a bibliográfiája szerint több mint hétszáz hivatkozás és kritikai reflexió érkezett. A sok félreértés és vitapont tisztázására lenne szükség e könyv tárgyalásához, így csak hivatkozom a magyarul róla megjelent legutóbbi tanulmányra: Mitnyán Lajos: Iskola a Covid után: Ivan Illich: A társadalom iskolátlantitása című vitáirának aktualitásáról. = *Közösségi Kapcsolódások*, 2022/1, 53–65.

⁶ David Cayley maga is jelzi, hogy e hiány pótlásának szánta az interjú kötetet. 2021-ben megjelent monográfiájában ismételten reflektál Illich eme központi jelentőségünk tekintett gondolatára, melyet az egész biográfia során végig követ. (Cayley, David: Ivan Illich. *An Intellectual Journey*. Pennsylvania: Pennsylvania Univ. Press, 2021.)

sát tette lehetővé. Ehhez a „legjobb”-hoz azonban eredendően hozzátartozik az is, hogy a kereszténységben elnyert, teljesen egyedülálló emberi szabadság kezdettől fogva ki van téve a kihasználhatóság és a kiforgatás veszélyének, annak a kísértésnek, hogy az ajándékba kapott isteni szeretetet az ember kisajátítsa, rendelkezzen vele, törvénybe foglalja, intézményesítse, végül önmaga ellentétébe fordítsa. Illich hivatkozik Dosztojevszkij *Karamazov testvérekjének* ama jelenetére, amelyben Jézus visszatér a Földre, Sevillában a nagy inkvizítor bebörtönözi őt, majd elmagyarazza 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.⁷

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 John D. Caputóé. Ugyan mindketten mély felelősségérzetből bontanák le mindazt, ami a jézusi tanításra ráakódott. Míg azonban Caputo nagyjából Dosztojevszkij főinkvizítorának pozíciójában képzei el a Megváltót, aki, ha visszajönne, egy kiszélesített szociális szerepvállalásban látná az egyház feladatát,⁸ vagy míg François Jullien a *János evangéliumot* használja arra, hogy bemutassa, mennyit köszönhet az európai filozófia a kereszténységnek, 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 kiterjesztésével.

AZ IRGALMAS SZAMARITÁNUS

A *Lukács evangéliumában* elbeszélt példázat (Lk 10, 25-37) az irgalmas szamaritánusról általánosan ismert: egy gazdag kereskedőt 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, hogy az embernek a felebarátjával szembeni általánosan érvényes kötelességét példázza. Ahhoz azonban, hogy kötelező

⁷ Ld. David Cayley bevezetését *uo.*, 30.

⁸ Caputo, John D.: *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernism for the Church (The Church and Postmodern Culture)*, Michigan: Baker Academic, 2007.

érvényűnek tekintjük 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 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 parancs? Amire a Mester az Isten iránti szeretetet nevezte meg, és ezzel összekapcsolva a felebarát iránti szeretetet. 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 szabadság, mindig szabad választás, és sosem lehet kényszer. Az egyes ember szüntelenül ama kihívás előtt áll, hogy döntsön a szeretet mellett vagy ellene, és ez a szabadsága elidegeníthetetlen (75). 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*”.⁹ A sajátosan keresztényi, azaz felebaráti szeretet nem azonos a humanizmussal, ugyanis nem létezhet igazság híján, 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. Ezt a legjobbat, a szabad döntésen alapuló felebaráti szeretetet szüntette meg az egyház igen hamar, s ezt pervertálja Illich szerint a modern társadalom gondoskodási intézményekké, amelyek ráadásul morálisan és jogilag is igényt tartanak az állam finanszírozására, szolgáltatással téve ezzel a személyes 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 samaritanust ott, azon az úton elfogta az irgalom, mintegy a bensőjében, a gyomrában érezte át a vérében 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 felebarátjára, mint Isten országának vendégére. A „legjobb” romlása tehát azzal veszi kezdetét, amikor az evangéliumi élet úgy intézményesül, hogy megvásárolható, árucikként kínált szeretetszolgáltatással silányul. Sőt, amikor a politika és a társadalmi környezet egy az egyben előírja,

⁹ Ratzinger, Joseph: A keresztény testvériség = A szeretetről. Budapest: Vigilia könyvek, 1987, 209–231, idézve 229.

hogy ki a te felebarátod, és hogyan kell vele jót tenned. A modern társadalom ama törekvésében, hogy az evangéliumi példázat irgalmas szamaritánusának személyes tettét szolgáltatóiparrá változtassa, sőt, hogy azt politikai célokra hasznosítsa, nyilvánvalóan valami genuin keresztényt akar szükségletek kielégítésévé degradálni,¹⁰ s ezzel egyszersmind a sajátosan krisztusi szeretetet annak teljes lényegétől megfosztva kiárusítja.¹¹

Miközben Illich a szekularizáció ellenében, sőt magát a fogalmat is kérdésessé téve, pervertálódásról beszél, ezt a folyamatot határozott fordulópontokkal jellemzi. A keresztény üzenet romlásában az 1970-es éveknél határoz meg egy ilyen fordulópontot, melytől fogva számos intézmény nemcsak kontraproduktív, hanem gonosz is lett.¹²

A kereszténységnek a karitatív intézményekkel és a szervezett jótékonykodással bekövetkező technicizálódása, elszemélytelenedése volt a tárgya a *Tools for Conviviality* és a *Gender* kötetnek, emellett Illich egy másik szeretetkapcsolat intézményesülésének folyamatát is vizsgálta, amelyet Cayley éppen ebben az interjúkötetben fókuszba állított: 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

¹⁰ 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 és a kereszténységben, és áttért a zsidó vallásra. Egy ilyen csalódás mindenképpen elkerülhető lett volna Illich könyveinek ismeretével, amelyek arra mutattak volna rá, hogy az, ami csalódást okoz, az a pervertált, romlott kereszténység, amelynek jegyeit az egyes felekezetek vezetői nemcsak másokon, de saját ambícióikon is vizsgálat alá kellene vetniük.

¹¹ 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, Alain: *L'éthique*. Paris: Hatier, 1993; idézem a német kiadásból: *Ethik*. Wien: Turia + Kant, 2003, 110. Kiemelés tőlem, ÉK.)

¹² Különös, hogy a hívő pap ezen társadalomkritikájával több baloldali gondolkodó is egyet ért, például Slavoj Žižek, amikor globális cégek skrupulus nélküli manipulációjának nevezte azt a mozgalmat, hogy vegyél ne egy, hanem három pár cipőt, melyből egyet ajándékozz oda Afrikának. Etikai horizonton is egyetértene Illichel 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” (Badiou: *Ethik*, 25).

Hegy Beszéd egyik legmegdöbbentőbb és legvilágosabb parancsa éppen az, hogy ne esküdj se a földre, se az égre, sőt egyáltalán tilos esküt tenned. Illich szerint bibliai értelemben a házasulandók unióját a transzcendencia szavatolja, a felek Isten előtt kapcsolják össze az életüket, s ezt az uniót a Szent Lélek garantálja, Ő az, aki harmadikként összekapcsolja őket. A házassági szeretetközösségnek ezt a transzcendens lényegét váltja fel azután egy egyházi (és nem a polgári) szertartásban az eskü, amit egyik ember ad a másiknak és amiért ő maga felel. Ezen a változáson is nyilvánvaló, érvel Illich, hogy azt, ami a kereszténységben radikálisan más volt, mint minden más vallásban, hogy ti. azt az emberi kapcsolatokat átható szeretetet, az Istenhez és a Másikhoz mint baráthoz, mint szeretett társhoz kapcsolódó, sőt tágabban a gyülekezeti, szerzetességi etc. közösségekben a magánszférán túl is megélt, a transzcendencia jelenlétével áthatott és szavatolt szeretetet hogyan fosztja meg eredeti lényegétől maga az egyház, hogyan törvényesíti azt, ami szabad választás volt, majd hogyan üresíti ki ezt a törvényességet is lépésről lépésre.

E társadalomkritikai vizsgálódások sorában harmadik a *Medical Nemesis* (1970), melynek érvelésén és információs anyagán Illich élete végéig finomított, és amelyet ma olvasva több vonatkozásban is prófétikusnak is lehet nevezni. A könyv alapgondolata abban összegezhető, hogy mint több más intézmény, így az irgalmas samaritánus sebkötözésétől 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 biomedicina; ennek tükrében látja önmagát, érzékeli a testét. 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 egészségnek, 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, s hogy egyik fő feladatává vált ma betege halálának kegyes elősegítése. Prófétikus ingeniuma talán előre prognosztizálta azt a halála után bekövetkező *boomot*, amellyel ma 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 az egzisztenciális és ezzel együtt az keresztény testtapasztalat lehetőségétől is, annak szenzu-
 alitásától, mely szerinte a feltámadás üzenetében teljesedik ki; következésképpen

a medicina is azon munkálkodik, hogy eltestetlenítse az egyént, megfosztva a testtől elválaszthatatlan individuális személy voltától. Paradox helyzet áll elő: miközben a XXI. század emberét mi sem foglalkoztatja inkább, minthogy narcisztikusan, sőt obszesszíven a maga testével legyen elfoglalva, eközben voltaképpen eltestetlenül. „Iatrogenikus test”-té válik, 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 ön magát, aki szüntelenül azt ellenőrzi, hogy vajon nem sérül-e biomechanizmusa vagy nem mondja-e fel a szolgálatot. David Cayley, Illich könyvbéli beszélgetőpartnere, már a Covid-járvány tapasztalatával fűzi hozzá ehhez a beszélgetéshez, hogy Illich felismerte, 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.

GONOSZTALANÍTÁS

De pontosan mikor és hogyan lépett be az európai társadalomtörténetbe a keresztény örömezetnek 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 egy új, ám végső korszakát hozta el történelemnek. Pál apostolnak a Thesszalonikabeliekhez írt levelét idézve (2 Thess 2,7) az egyházi hagyomány (többek között Irenaeus, Órigenés, 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 *discessió*ig, amely a végső *revelatió*t bevezeti.”¹³ Illich szerint is 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

¹³ Joseph Ratzinger írására (Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*. = 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: Agamben, Giorgio: *Das Geheimnis des Bösen*, Berlin: Matthes & Seitz, 2015, 16.

mindenkor adottá vált. Azonban e kétezzer éves távlaton belül is fontos vízvázlasztónak tekinti XII–XIII. század fordulóját, amelyről egyébként azt állapítja meg, hogy egy nagyszerű, dinamikus korszak volt, irodalma tele volt étellel, 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”.

Az interjúkban Illich sok mindent homályban hagy, az olvasóra bízva gondolatmenete továbbvitelét. Ezzel együtt is jól körvonalazódik fő állítása: 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 tudták, hogy magának a keresztény örömezenetnek a megjelenésével „a kifordításnak, a tagadásnak, az elutasításnak egy titkos formája lehetségessé vált. A *mysterium iniquitatis*ről való elképzelésük kulcsot adott nekem e gonosz romlás megértéséhez, amellyel most szembe szegülök, s amelyre nem találok a pontos kifejezést. Mint hívő ember azonban ezt a gonoszt nem tekinthetem másnak, mint titokzatos árulásnak, illetve ama egyedülálló szabadság kifordításának, amelyet az Evangélium hozott” (86). Ma egy olyan kegyelmet nem ismerő világban élünk, amely számára a gonosz az értéktelennel vagy pedig egy negatív értékkel azonos. Erre a jelenségre vezet be az *Entbösung*, azaz „gonosztalanítás” kifejezést.

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 vérének 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 VIII. századi ember számára a bűn a bűnbánat szükségességét jelentette, addig a XII. században az egyház hasznosnak találta a barát vagy akár Isten elárulását is pusztán jogi esetként, bűnözésként definiálni. Illich ezirányú érvelésének logikai menete, valamint a történeti ismertetanyag kezelése és értékelése sokban emlékeztetheti az olvasót Michel Foucault-ra, akivel évekig szoros kapcsolatot ápolt Párizsban, és történetiszemléletét abban is alakította, hogy az intézmények történeti vizsgálatát helyezte fókuszba. A bűn és a fegyelmezés fogalmainak és gyakorlatának európai változásainak paradigmátikus történetét prezentálta Foucault börtönanalízise (*Felügyelet és büntetés*, Budapest: Gondolat, 1990), amelyben rávilágított arra a folyamatra, melynek 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 továbbvezeti egy perspektívaváltással, a foucault-i analízisben bemutatottaknak a keresztény eszmeiségben és hatalomgyakorlásban bekövetkező változásaira kérdezve rá.

Ez a Biblia felől tekintve egyértelműen eltorzult bünfelfogás indikálta azután a IV. Lateráni Zsinat határozatai nyomán a gyónás intézményének reformját is, amelyek együttesen a lelkiismeret institucionalizálásához és államosításához vezettek. Noha ez utóbbi Illich óvatos fogalmazásainak már az interpretációja, erre enged következtetni 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 bensőségesíteni. 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 parancsolt (elrendelt), vagy legalábbis ezt a különbséget átjárhatóvá, mellékessé tette. Ezen az alapon követelhetett azután az állam alattvalói hűséget a lelkiismeret talaján.” (119.) Az egyháztörténeti aspektustól elvonatkoztatva, de tőle nem függetlenül teszi politika filozófiájának egyik fő tézisévé Alain Badiou is azt, hogy a „gonosz nem más, mint valamely igazságot a totális hatalommal azonosítani.”¹⁴

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 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, s ezért egy apokaliptikus – azaz mindazt, ami az elmúlt kétezer évben rejtve volt, feltáró – időszakban élünk. Ezért teljesen hamisnak tekinti azt a vélekedést, hogy poszt-keresztény érában élénk. „Éppen ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy paradox módon éppen a legnyilvánvalóbban keresztény korszak ez, amely valószínűleg nagyon közel áll a világ végéhez” (195).

¹⁴ Badiou: Ethik, 95.

TECHNIKA ÉS RENDSZER

Illich leginvenciózusabb, sőt nyelvileg is legszebb könyve a magyarul is megjelent s azóta még uzsoraáron is alig megszerezhető *A szöveg szőlőskertjében*. Ez az irodalomtudományi szempontból is jelentős munka Szent Viktori Hugó *Didascaliconját* interpretálja, s azokat a Biblia olvasási gyakorlatában bekövetkezett fordulatokat mutatja be, melyek a pergamentekercsről a lapozható könyv formátumra, a hangos olvasásról a némára való áttéréssel bekövetkeztek, ezeket a fordulópontokat elemzi mintegy az írás-olvasás mediális történeteként. Első keresztény újtásként fellép a könyv alakú Biblia, mely a zsidó hagyomány tagolatlan pergamentekercse helyett egy tagolt, oldalakra tördelt bibliai textust prezentál.¹⁵ 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 könyvoldalról, s válik valaki általánossá és immateriálissá.” (108.) 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 lejegyezett tárházává. Sajnálatos módon Illichnek ez a nagyszerű munkája, noha úgy gondolom, hogy életműve egyik csúcsa, alig szerepel a Cayley-vel folytatott összegző beszélgetésben, talán azért is, mert a beszélgetés a jelenkori tárdalom krízisjelenségeit vizsgálja, s azok megtagadott, eldeformált bibliai gyökereire kíván rámutatni.

Illich kritikai filozófiájának fő jellegzetessége, amint ezt be is mutattuk, hogy a keresztény hívők legrégebbi generációinak perspektívájából (is) igyekszik megérteni mai történeti folyamatokat. Ez a gondolkodásmód univerzalisztikus, amitől olvasói egy része nyilván idegenkedik, ám ez a középkor iránti előszertetével együtt sem indikál semmiféle fundamentalizmust. Cayley felveti, hogy már Illichnél is átgondolt döntésen alapult az a mai radikális orthodoxyában bevett gondolkodói stratégia, mely a posztmodern kortárs közeget a premodernnel kapcsolja össze.

Illich büszke volt zsidó származására, tisztelettel hivatkozott más vallásokra, nem kívánta az egyházat protestáns módon megtisztítani vagy helyreállítani. Miközben értelmezői, kritikusai azon vitatkoznak, hogy vajon marxista, kommunista volt-e Illich, magát a szó etimológiai értelmében „an-archistának” tekintette, azaz olyan intellektuelnek, aki a mindenkori hatalom kritikusa, szellemi ellenlábasa. Ebben a kritikai pozícióban rejlik írásainak eredetisége és éleslátása éppúgy, mint a gyengesége és a korlátai is. Még a technika és a technológia világekorszakának leírásánál

¹⁵ Érdemes lenne kikutatnunk, 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).

is érvényesítette ezt a perspektívát, a szerszám és a technikai eszköz megértéséhez, nyilvánvalóan konkurrálva Martin Heidegger korábbi hasonló gondolatmenetével. Amikor azonban végül elavultnak nyilvánítja a technikakritikát, a 80-as években bekövetkező újabb radikális fordulatra mutat rá, melynek során a Nyugat technikai civilizációját felváltja a rendszer civilizációja: rendszer (hálózat) 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 reklámozza méregdrága kávéját, hogy annak elfogyasztásával a jó emberek egy bizonyos hálózatához tartozhatsz, azok közé, akik etikusan támogatják a *fair trade*-et.¹⁶ A technikai eszközzel ellentétben a világunkat szervező és uraló rendszereknek az a sajátja, hogy megszűnik ezzel a technikai eszköz eszközzel: a computer 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.¹⁷ A modern technológia ugyanis már csak azért sem eszköz, mert megváltoztatja, leuralja felhasználójának intencióját. Ezért két alternatíva között lehet választani: vagy történik egy döntés arról, hogy megfordítható 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 „menedzservilágban”. A *Tools for Conviviality* ezen gondolataival szemben az utolsó interjúkban gondolja tovább Illich a technológiai haladás és a szociális igazságosság ellentmondásáról a 70-es években kifejtett gondolatait is, immár a technológiai haladás bálványá helyett a monetáris rendszer meghatározott szociális igazságtalanságát állítva. Az a vitathatatlan tény, ahogyan napjainkban már a világ vagyónának 45,8 százaléka a népesség 1,1 százaléka osztozik, továbbá, hogy ma senki nem vonhatja ki magát az ezen vagyonszűkülés és a hozzá igazodó hatalmi viszonyok következményei alól, mindenekelőtt az így megvalósult monetáris rendszerből, Illichet arra készíti, hogy ezt a rendszert is a *mysterium iniquitatis* kortárs megnyilvánulásának tekintse.

¹⁶ Ld. Žižek, Slavoj: *Egyszer mint tragédia, másszor mint bohózat*. Budapest: Eszmélet Alapítvány, 2009.

¹⁷ Nem ismeretes, tudomása volt-e Illichnek Bernard Stiegler nagyszabású technikakritikájáról (Bernard Stiegler: *La technique et le temps*), amely néhány évvel az interjú kötet előtt jelent meg, és amelyben Stiegler arról értekezik, hogy a posztindusztriális kapitalizmus korának technikája már nem az, amit korábban technén érthetünk, nem eszközzel, hanem egy új pszichohatalom. Stieglerhez ld. legutóbb: Orbán: Foucault hatalomkonceptiója Bernard Stiegler pszichohatalom-fogalmának tükrében. = *Kellék*, 2020/64, 197–215.

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 hívő 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?” – kérdezi végszóként David Cayley (251). Illich közvetlenül ritkán szokott válaszolni, ezt megtanulta az Evangéliumok dialógusaiból. Választ sejtet azonban két oldallal feljebb tett megállapítása:

Annak a világnak a hitelessége, amely a polgáriságra, a felelősségre, a hatalomra, az 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. (249).