

kellék

filozófiai folyóirat

73. szám (2025)
Kolozsvár–Nagyvárad–Szeged

Tartalom

Giorgio Agamben: Pro memoria Ivan Illich	7
Daniel Baric: Bevezetés Ivan Illich tájába: egy sziget felfedezése	19
Losoncz Alpár: Ivan Illich és a szűkösség kritikai gazdaságtana	29
Ivan Illich: Árnyékmunka	49
Kiss Lajos András: Változatok a kapitalizmuskritikára és az ökoszocializmusra – Ivan Illich és André Gorz	67
Mitnyán Lajos: Megjegyzések Ivan Illich fejlődés- és ideológiakritikájához a degrowth-diskurzus kontextusában	85
Ivan Illich: A közös nyelvre való jog	103
Ivan Illich: Az iskoláztatás hiábavalósága	121
Tillmann Ármin: Lehetünk-e egész(séges)ek a töredezettben? A fájdalom politikuma és az egészségkultusz kritikája Ivan Illichnél	133
Kocziszký Éva: Logosz, graphé, biblion. A dekonstrukció középkori kritikája	145
Ivan Illich, Barry Sanders: Utóirat: a csend és a mi	161
Ivan Illich: A csend ékesszólása	169
Abstracts	175

kellék

filozófiai folyóirat

Főszerkesztő/Editor-in-chief
Györgyjakab Izabella

Szerkesztők/Editors

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Gergely P. Alpár

Ilyés Szilárd

Ilyés Zalán-György

Lang Mark

Mester Béla

Szigeti Attila

Tonk Márton

A lapszám felelős szerkesztői/

Current issue edited by

Györgyjakab Izabella

Tillmann Ármin

Lapterv és tördelés/

Design and Layout Editor

Gregus Zoltán

Metaforma Kft.

Borítóterv/Cover design

Gregus Zoltán

Korábbi szerkesztőink/

Previous Editors

Demeter Szilárd

Ferencz Enikő

Gregus Zoltán

Heveli László

Lovász Andrea

Mátyás László

Részeg Imola

Szlopp Bernadette

Zuh Deodáth

Tudományos testület/

Advisory Panel

Ambrus Gergely

Boros Gábor

Gregus Zoltán

Hörcher Ferenc

Laczkó Sándor

Ullmann Tamás

Ungvári-Zrínyi Imre

Veress Károly

kellék

review of philosophy

Kiadja/Publisher
Pro Philosophia Alapítvány
Pro Philosophia Foundation

Levelezési cím/

Postal address

Str. Napoca, nr. 2–4/27.

400009 Cluj-Napoca

România

E-mail

office@prophilosophia.ro

Internet

<http://www.prophilosophia.ro/kellek>

ISSN 1453-7400

Megjelenik évente kétszer/

2 issues p. a.

Printing-house/

Készült a kolozsvári

GPO Graphics nyomdában.

A lap megjelenését támogatta
Bethlen Gábor Alapkezelő Zrt.
Magyar Tudományos Akadémia



BETHLEN GÁBOR
Alap

„Kellék ez csak, pajtás!”

Joseph Heller

Pro memoria Ivan Illich^{*}

Nem ért az a megtiszteltetés, hogy Ivan Illichet személyesen ismerhessem, így gondolkodóként könyveiben találkoztam vele. Ma pedig egy olyan fogalomról szeretnék beszélni, amely kifejezetten gondolkodása utolsó

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.01

* Jelen szöveg Giorgio Agamben *Pro memoria Ivan Illich* címen ismert előadásának magyar fordítása, amely 2012. december 17-én hangzott el Bolognában egy Ivan Illich emlékére rendezett konferencián.

Mindenekelőtt tudnunk kell, hogy Agamben előadásának nem ez a tulajdonképeni címe, ugyanis Barbara Duden német történész ugyanezen konferencián tartott előadásának felvétele is ezt a címet viseli. Valószínű, hogy magát a konferenciát nevezhették el így, de erről (és úgy egyébként a konferencián elhangzott előadások körülményeiről) nem tudunk semmi biztosat. Agamben előadásának nincs nyilvánosan elérhető átirata vagy fordítása. Ahogy azt a *Journal of Italian Philosophy* Giorgio Agamben & Ivan Illich című nyolcadik számának szerkesztői megjegyzik (Michael Lewis: Illich and Agamben on the Church and the Kingdom: Institutions in Light of the End. *Journal of Italian Philosophy*, 2025:8, 72.), Arianna Bove elkészítette az előadás átiratát, melyet aztán a folyóirat szerkesztőinek rendelkezésére bocsátott, az átirat angol fordításának, esetleg az előadás kibővített változatának közlése céljából. A szerkesztők Agambennel is egyeztettek a közlés lehetősége kapcsán, ekkor azonban kiderült, hogy az előadás bővített verziója tulajdonképpen az olasz filozófus *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* [A gonosz misztériuma. XVI. Benedek és az idők vége] című rövid könyve, mely 2013-ban jelent meg, ráadásul 2017 óta Adam Kotsko jóvoltából már angolul is olvasható (Giorgio Agamben: *The Mystery of Evil. Benedict XVI and the End of Days*. Ford. Adam Kotsko. Stanford University Press, Stanford, 2017). Nem meglepő tehát, hogy a folyóirat szerkesztői elálltak eredeti szándékuktól és úgy döntöttek, nem közlik az átirat fordítását.

A tény, hogy Agamben könyvét már 2017-ben (nyolc évvel a szóban forgó lapszám megjelenése előtt) lefordították, nem kis mértékben befolyásolhatta a szerkesztők döntését, én azonban úgy vélem, a könyv magyar fordításának hiányán túl további fontos érv szól jelen fordítás közlése mellett: bár kétségtelen, hogy az olasz filozófus rövid könyve szinte minden szempontból teljesebb az eredeti előadásnál, a könyvből tulajdonképpen eltűntek az Illich gondolkodására történő explicit hivatkozások (jól szemlélteti ezt a tény, hogy Illich neve mindössze kétszer tűnik fel benne). Az persze nem vitás, hogy Illich gondolkodása még így is állandó hivatkozási pontként szolgál Agamben gondolatmenetében, búvópatakként pedig rendkívüli mértékben

éveiben jelenik meg, egészen konkrétan két, talán utolsó tanúságtételében: a *Corruption of Christianity* című, David Cayley-vel készült interjúban és a *The Rivers North of the Future* című könyvben, melyet alcíme Illich Cayley-nek „elmondott” testamentumaként mutat be. Mint tudják, két olyan szövegről van szó, mely részben fedi, részben pedig tükrözi egymást. Úgy gondolom, ha Illich nem is egy testamentumot hagyott hátra e szövegek formájában, legalább valamiféle kulccsal akart szolgálni művei megértéséhez. Éppen ezért tézisem a következő: e kifejezés, a *mysterium iniquitatis* helyes értelmezésétől függ Illich műveinek helyes értelmezése, különösképpen a modernitás ellen viselt hosszú, rendkívüli harca. Úgy gondolom, ha Illich modernitáskritikája összehasonlíthatatlanul gyümölcsözőbb az összes hasonló, bal- vagy jobboldali kritikánál, mely az elmúlt évszázadban született, az elsősorban e kritika teológiai mélységének köszönhető, mely nem választható el tőle. Későn ismertem meg Illich gondolkodását, de úgy gondolom, az a gondolat, amely ma nem méri magát kritikájához, egészen egyszerűen semmit nem ér. Ma épp erről a teológiai mélységről szeretnék beszélni.

Az imént említett két szövegben Illich a *mysterium iniquitatis* témáját ismert tézisével, a *corruptio optimi quae est pessimával* szoros

áthatja azt, de az már kérdéses, hogy az olasz filozófus előadásának eredeti célja (Illich gondolkodásának „szívébe” hatolni, legfőbb motívumának vagy gesztusának megragadása révén) mennyire olvasható ki a könyvből (pláne azok számára, akik nem vagy csak kevésbé ismerik a modernitás e nagyszabású kritikusának műveit). Éppen ezért talán az a legjobb, ha az olvasó az előadás ismeretében olvassa a könyvet, s így a gonosz misztériumának problémája nem pusztán önmagában, hanem az illichi gondolkodás meghatározó motívumaként is megmutatkozhat számára.

Mivel Agamben előadásának eredeti, írott változata tulajdonképpen hozzáférhetetlen, idézeteinek forrásait főként könyvére támaszkodva lehet beazonosítani. Ezt az esetek túlnyomórésztében meg is tettem. Azt azonban tudnia kell az olvasónak, hogy Agamben szinte soha nem használja az általa hivatkozott szövegek standard fordításait, így fordítóinak nincs más választása, mint tekintettel lenni e fordítások sajátosságaira. A páli levelekre történő hivatkozásokról külön is szólnék: ezeket a legtöbb esetben a Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája alapján adtam vissza, lényeges pontokon viszont módosítottam. Bár ezeket az eseteket leszámítva nem használom az Agamben által hivatkozott szövegek magyar fordításait (ahol egyáltalán beszélhetünk ilyenről), a lábjegyzetekben ezeket adom meg forrásként, emiatt pedig azt is jelzem, hogy a fordításokon módosítottam.

Az olvasónak feltűnhet, hogy Agamben néha rövid kommentárokat, kurta exkurzusokat fűz az általa idézett szövegrészekhez és a saját gondolataihoz. Mivel ezek csak ritkán illeszthetők gondtalanul azokba a mondatokba, amelyeket kiegészíteni vagy pontosítani hivatottak, sok esetben viszont önálló lábjegyzetként sem állnák meg a helyüket, tipográfiai elkülönítésük tűnt szövegbe emelésük legkézenfekvőbb módjának. (*Fordítói jegyzet.*)

összefüggésben tárgyalja: az egyház romlása vagy perverziója válik a gonosz, a perverzió ama speciális formájának mátrixává, mely a modernitást meghatározza. Az interjúban, tőle egyébként nem várt módon, különös hangsúllyal szól arról a konstitutív viszonyról, mely az egyház romlását a modernitással összeköti. Idézem őt:

Hogyan lehet megmagyarázni ezt a rendkívüli gonoszságot, mely más társadalmakban nem fordult elő, csak ott, ahová a nyugati társadalmat importálták? Ez az a pont, ahol a *mysterium iniquitatis* kulcsként szolgál a gonosz megértéséhez, mellyel ma szembesülök, és amelyre nem találok szavakat. Hívó emberként ezt titokzatos árulásnak vagy az evangéliumok által hozott szabadság elferdítésének kellene neveznem. Harminc évig kerültem annak kimondását, amit most felkészületlenül, és ahogy látod, szabadon szólva eldodogtam neked. [Agamben-kommentár: Látjuk tehát, hogy ez a gondolat meghatározza Illich egész életművét.] Most, ebben az utolsó pillanatban [Agamben-kommentár: úgy gondolom, ez nem pusztán életének utolsó pillanatára utal, hanem a nyugati társadalom történetének e rendkívüli pontjára] a te felelősséged lesz arra bírni engem, hogy ezt úgy mondjam ki, hogy mások is meghallják.¹

Az interjú további két részében e gondolat, e rendkívüli passzus megismétlődik és szoros kapcsolatba kerül a végidők eszkatológiai témájával. A prófétáknak, írja Illich,

egy misztériumot, a gonosz misztériumát kellett bejelenteniük. Azt hirdették, az egyház – bárhol is legyen – az a közeg, amelyben az Antikrisztus fészkelhet. A gonosz, a végső gonosz misztériumát hirdették, mely véget fog vetni a világnak, de már most jelen van, még ha pillanatnyilag vissza is van tartva – csak az Újszövetséget kell elolvasni. Ami a legkorábbi keresztény nemzedékektől a nyugat-európai kereszténységig ívelő átmenetben feltűnő, az a tény, hogy a gonosz e misztériuma, mely nem fészkelhette volna be magát az Ószövetségbe, eltűnt az egyház tanításaiból, a legtöbb nem foglalkoznak vele. Fel-feltűnik ugyan a misztikusok és reformátorok imáiban, írásaiban és prédikációiban, de az egyház, a római és a legtöbb református egyház nem állítja hite középpontjába a létezését.²

1 David Cayley: The Corruption of Christianity: Ivan Illich on Gospel, Church and Society. *davidcayley.com*. <https://static1.squarespace.com/static/542c2af8e4b00b7cfca08972/t/5f5510f9f2eba344a9f6d511/1599410425749/corruption1.pdf>, 9. (Utolsó letöltés: 2025. 11. 05.)

2 Uo. 8.

A szövegben van tehát egy szorosan kötött, szűkre húzott csomó, mely a gonosz misztériumát, a *mysterium iniquitatis*, melyet éppen megpróbálunk megérteni, összeköti az egyházzal, a modernitással és a világvégével. Illich itt azt állítja, hogy ma „teljes fényében”, tisztán apokaliptikus perspektívában mutatkozik meg a *mysterium iniquitatis*, mely hosszú története során mindvégig az egyházban fészkelte. Idézem:

teljesen téves lenne nekem tulajdonítani a nézetet, miszerint a korszak, amelyben élünk egy kereszténység utáni korszak [...]. Paradox módon azt gondolom, ez a legnyilvánvalóbban keresztény korszak, amely nagyon közel állhat a világ végéhez.³

Úgy tűnik, eme idézetekben fel kell ismernünk Illich hívását, aki az imént hivatkozott részben diszkréten utal arra a szövegre, amelyből a tárgyalt kifejezés, a *mysterium iniquitatis* származik, amikor azt mondja: „nem kell mást tenni, mint az Újszövetséget olvasni”. Természetesen tudjuk, ezzel arra utal, hogy e kifejezéssel Pálnak a *Thesszalonikaiakhoz írt második levelében*, annak egyik leghíresebb passzusában találkozhatunk. Éppen ezért szükséges visszatérnünk ehhez a szöveghez. Ráadásul arról sem feledkezhetünk meg, hogy Illich állítása, miszerint e misztérium eltűnt az egyház tanításai közül, tisztázásra szorul. Igaz ugyan az, hogy eltűnt, de ha egészen pontosak akarunk lenni, azt kell mondanunk, hogy e fogalmat, a gonosz misztériumának fogalmát kiszakították abból az eszkatológiai kontextusból, mely tulajdonképpeni értelmét adta és egyfajta időtlen, ontológiai, onto-teológiai fogalommal alakították, amely a gonosz rejtélyét magára Istenre ruházza át. A két világháborút követően és a különféle borzalmakkal szembesülve a filozófusok és a teológusok Krisztus önküresítésének mozzanatára alapozták állításaikat, miszerint a gonosz misztériuma magában Istenben gyökerezik. Ezt – bocsássanak meg a kifejezésért – egy szörnyűséges „kakokenodiceia” formájában tették, azaz a gonoszt a kenósizis által próbálták igazolni, teljesen vakon annak eszkatológiai és történelmi jelentőségére. Ezért közölhette 2002-ben a Gregoriana Pápai Egyetem *Mysterium iniquitatis* címmel egy olyan konferencia anyagát, melyben egyetlen hivatkozást sem találunk Pál levelére, ami nem is annyira meglepő, hiszen e kötetben olyanokat olvashatunk, mint: „a gonosz misztériuma mindennapi tapasztalataink valósága, melyet sem megmagyarázni, sem kezelni nem tudunk”.

Úgy tűnik, sajnos még olyan szerzők sem kerültek el a végidők történelmi drámájának onto-teológiai struktúrává való alakítását, mint Sergio Quinzio, akire Illich előszeretettel hivatkozik, és aki maga is az eszkatológia

3 Uo. 47.

elhagyásával vádolja az egyházat. Ez egy gnosztikus vagy – ahogy Fabio Milana javasolja – „félmarkionita” gesztus, mely nem két istenséget, hanem egyazon istenség két attribútumát állítja szembe egymással egyfajta eredeti kétértelműségben, és úgy tűnik, hogy – legalábbis a filozófusok esetén – a kései Schelling és Dosztojevszkij valamifajta keveréke ihlette. Mindenesetre ezek a filozófusok és teológusok valamiféle teológiai alapot biztosítanak a gonosznak. Én viszont éppen azt szeretném bizonyítani, hogy e szintagma értelme és használata egészen más. Röviden elemezni fogom tehát Pál szövegét, mert úgy vélem, értelmezése rányomhatja bélyegét Illich gondolkodására – a félreértéséhez vezethet, sőt el is torzíthatja azt.

Engedjék meg, hogy gyorsan felolvassam a passzust azok kedvéért, akik nem ismerik:

Ami pedig a mi Urunk Jézus Krisztus eljövetelét és a hozzá való gyülekezésünket illeti, arra kérünk titeket, testvéreim, hogy ne veszítsétek el egyhamar józanságotokat, és ne rémítsen meg benneteket sem prófécia, sem beszéd, sem nekünk tulajdonított levél, mintha az Úr napja már itt volna. [Agamben-kommentár: talán jelezhetem, hogy már itt van, elérkezett.] Senki semmiféle módon ne vezessen félre titeket. Mert az Úr napját megelőzi a hittől való elszakadás, amikor megjelenik a törvénytípró [*ho anthróposz tész anomiasz*], a kárhozat fia. Ez majd ellene támad, és fölébe emeli magát mindennek, amit istennek vagy szentnek mondanak, úgyszólván beül az Isten templomába is, azt állítva magáról, hogy ő isten. Nem emlékeztek rá, hogy még amikor nálatok voltam, megmondtam nektek mindezt? És tudjátok, hogy mi az, ami most még visszatartja, hogy csak a maga idejében jelenjék meg. A törvénytelen misztériuma [Agamben: *misztérion tész anomiasz*, ez az a kifejezés, amelyet a *Vulgata mysterium iniquitatis*ként fordít] már zajlik, csak hogy annak, aki azt most még visszatartja, el kell tűnnie az útból. És akkor jelenik meg nyíltan a törvénytípró [*anomosz*, a *Vulgatában iniquus*], akit az Úr Jézus meg fog ölni szájának leheletével, és meg fog semmisíteni eljövetelének fenségével. Mert ennek a törvénytíprónak az eljövetele a Sátán munkája a hazugság minden hatalmával, jelével és csodájával és a gonoszság mindenféle csalásával azok számára, akik elvesznek, akik nem szerették az igazságot, hogy általa üdvözüljenek.⁴

Ez tehát az a passzus, amelyre Illich hivatkozik, és amely, mint láthatjátok, nyilvánvalóan a végidőkre utal. Amikor az egyház még érdeklődött az eszkatológia iránt és nem vesztette el eszkatológiai hivatását, e rendkívüli passzus különös módon izgatta és vonzotta az egyházatyák hermeneutikai érzékét Iréneusztól Jeromosig, Hippolütosztól Ágostonig.

4 2Thessz 2, 1–10. A fordításon módosítottam.

Az értelmezők figyelme elsősorban e két szereplő azonosítására irányult: az egyik a visszatartó, a visszatartó erő [*to katekhon*], a másik pedig a törvénytelen, az *anómia*, a bűn embere vagy egyszerűen „a törvénytelen”. Az utóbbit – Iréneusszal kezdődően, noha úgy tűnik, Pál nem ismerte a kifejezést – szinte mindig János első levelének Antikrisztusával azonosították. Iréneusz után ez az értelmezés közhellyé vált, megtalálhatjuk Hüppolitosznál, Tertullianusznál és Ágostonnál is. Ezek a szerzők az Antikrisztust szinte mindig hús-vér történelmi személyekkel, például Néróval azonosítják, de az is előfordul, hogy egy többé-kevésbé képzeletbeli alakkal feleltetik meg, ilyen Hippolütosznál az a bizonyos *Lateinosz* vagy *Teitanosz*, akinek a neve a *Jelenések könyvében* megjelenő Fenevad számából eredeztethető. Általában azonban ez egy hús-vér ember, ahogy azt Peterson joggal hangsúlyozta; nem egy démon, hanem ember, egy valós történelmi személyiség.

De ki „a visszatartó”? Mit kell tudnunk erről a visszatartó erőről? Átadom a szót Ágostonnak, aki jól összefoglalja korának elterjedt értelmezéseit, melyek azóta sem sokat változtak. Az egyházatya elismeri, hogy nem világos, mire gondolt az apostol, mikor azt írta: „A gonoszság misztériuma már zajlik, csakhogy annak, aki azt most még visszatartja, el kell tűnnie az útból.” Idézem: „Bevallom, nem értem az Apostol szavait, mindazonáltal nem fogok hallgatni [a passzusról adott] értelmezésekről.” Ezután két főbb értelmezési irányt említ. Az egyik ezt a visszatartó erőt a Római Birodalommal azonosítja, és erre alapozza további megállapításait, miszerint az Antikrisztus Néró stb. Ágoston azt mondja, e hipotézis előfeltételei mindig meglepőnek tűnnek számára, de hozzáteszi: „nagyon is lehetséges, hogy az Apostol szavai éppen a Római Birodalomra vonatkoznak”. A másik értelmezési irányzat, melyre Ágoston hivatkozik, valami olyasmit lát ebben a visszatartó erőben és az Antikrisztus ezt követő megjelenésében, ami az Egyházzal kapcsolatos. Ágostont idézem:

mások úgy gondolják, az Apostol szavai kizárólag a gonoszokra és képmutatókra vonatkoznak, akik egészen addig az Egyházban lapulnak, míg nincsenek elegendően ahhoz, hogy összeálljanak az Antikrisztus népévé; [ezen értelmezők szerint] ez a gonoszság misztériuma, mert úgy tűnik, el van rejtve.⁵

Noha Ágoston nem tisztázza, pontosan mely szerzőkhöz kötődnek ezek az értelmezések, nem nehéz beazonosítani őket. Az első irányzat főként Jeromos alakjához fűződik, aki számos szövegében – így például

5 Szent Ágoston: *Isten városáról* IV. Ford. Dér Katalin és Heidl György. Kairosz Kiadó, Budapest, 2009, XX, 19. A fordításon módosítottam.

az Algasiának írt levelében – egyértelműen azt állítja, hogy a szóban forgó visszatartó erő a Római Birodalom, az apostol pedig csak azért nem mondja ki ezt nyíltan, hogy elkerülje a vádak, melyek szerint a birodalom végét várná. Az utóbbi irányzat, mely szerint Pál szavai az egyházra, pontosabban az egyházban lappangó gonoszra vonatkoznak, jobban érdekelt minket. Egyébként ezt sem túl nehéz beazonosítani, az értelmezés egy nagyon érdekes személytől, Tyconiuustól származik, akiről Ratzinger bíboros 1956-ban fontos tanulmányt írt.⁶ Az ókeresztény író többek között azért annyira jelentős, mert nélküle nem beszélhetnénk Ágoston, azaz *Isten városáról*. Nem tudta volna megírni a könyvét nélküle. Tyconius számos művet írt, legfontosabb fennmaradt szövegét, a *Szabályok könyvét* az első olyan írásként tartják számon, mely a szent szövegek hermeneutikájával foglalkozik.⁷ A szóban forgó szöveg azonban nem csak ezért fontos: egy zseniális gesztussal, mely leginkább Walter Benjaminé-ra hasonlít, Tyconius azt állítja, hogy a tanítás, a doktrína egybeesik az értelmezési szabályokkal – amikor az Írás értelmezésének szabályairól szólnak, magáról a tanításról szólnak.

Minket e műből elsősorban a második szabály, a *De Domini corpore bipartito* [Az Úr kettős testéről] érdekelt, mely szerint Isten, az Úr teste, azaz az Egyház megosztott: egyrészt van egy ún. fekete (*fusca*), másrészt pedig egy nem fekete, *decora* egyház, mely az igazaké. A jelenben ezek elválaszthatatlanul összekeverednek, egybeolvadnak, és majd csak a végidők döntő pillanatában válnak el egymástól. Tyconius írja:

Ez [az állapot] az Úr szenvedésének idejétől kezdve egészen addig tart, amíg a végidők eljövetelét visszatartó egyház kilép a törvénytelenység misztériumából [Agamben-kommentár: Tyconius bizonyára a páli levél egy olyan változatát ismerhette, amelyben a törvénytelenység misztériuma *mysterium facinorisként* szerepel, hisz maga is ezt használja], hogy az istentelenség a megfelelő pillanatban lelepleződhessen.⁸

- 6 Joseph Ratzinger: Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im *Liber regularum*. *Revue des études augustinienes*, 1956 (2):1–2, 173–185, <https://doi.org/10.1484/J.REA.5.103916>.
- 7 Bár Agamben előadásában valóban ez a kijelentés hangzik el, kicsit pontosítanunk kell állítását azzal, hogy hozzátesszük: Tyconius könyve az első *latin nyelvű* hermeneutika (Tyconius műve „valamikor a negyedik század vége körül keletkezett”, ezzel szemben mondjuk Órigenész főműve, *A princípiumokról* – melynek bizonyos fejezeteire (I. 3., IV. 2.) számos kutató az első görög nyelvű hermeneutikaként hivatkozik – 220–230 körül).
- 8 Tyconius: *Szabályok könyve*. Ford. Czachesz István. Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1997, 80. A fordításon módosítottam.

Különösen érdekes, hogy e passzus szerint Tyconius tudott egy olyan eszkatológiai időről, amikor a két nép két egyháza elválik egymástól, amiből pedig az következik, hogy már ebben a korszakban kialakult egy olyan teológiai iskola, mely az Egyházat a *katekhónnal* azonosította és a második eljövétel késleltetésének okát látta benne.

E két értelmezésnek hosszú története van, a modernitásban pedig két jelentős mozzanat is azonosítható (legalábbis most kettőt emelnék ki), amely e téziseknek megfelel. Az első, amely a *katekhónt* a Római Birodalommal azonosítja, természetesen Carl Schmitt pozíciója, aki úgy gondolta, hogy a történelem vizsgálatának egyetlen lehetséges perspektívájából, a keresztény nézőpontból a birodalom mint olyan, illetve az államhatalom intézményeinek összessége az az elem, amely visszatartja, megakadályozza a világvéget. Ezt állítja *A Föld nomosza* című könyvében, de igazából már 1948-ban, egy különös és ironikus naplóbejegyzésben is: „az elmúlt 1948 év minden korszakában meg kell tudnunk nevezni a *katekhónt*. A helye sosem maradt üresen, különben már nem léteznénk [Agamben-kommentár: hiszen véget ért volna a világ]”.⁹ A második, amely szerint a páli passzus az egyházra utal, Illiché. Értelmezése tehát minden bizonnyal Tyconiustól ered. Mint tudjátok, Illich szerint a *mysterium iniquitatis* nem más, mint a *corruptio optimi pessima*, azaz az egyház eltorzulása, mely – magát *societas perfecta*nak tekintve – fokozatos intézményesülésével és a szeretet keresztény parancsának intézményesítésével a modern állam mintájául szolgált az emberiség teljes leuralásában. Illich és Tyconius szerint az Antikrisztus és az Egyház ugyan különböznek, de valamiféleképpen mégis egybeesnek, hisz az Antikrisztus népe a fekete egyház kebléből származik. Bizonyos értelemben tehát azt mondhatjuk, hogy az Egyház egyszerre azonos a *katekhónnal* és az Antikrisztussal. Ebből fakad a nehézség, amellyel az általa létrehozott modernitás feltartóztatására irányuló törekvései közben szembesül. Úgy vélem, ez tökéletes meghatározása a mai Egyháznak, mely minden eszközével az általa létrehozott modernitás feltartóztatásán fáradozik – megpróbál határokat szabni egy olyan folyamatnak, amely Illich szerint már bekövetkezett. Azt gondolom, diagnózisának érvényességében nem kételkedhetünk.

A páli passzushoz visszatérve arra hívnám fel a figyelmet, hogy e szakaszban Pál az *eszkatonra*, a végidők utolsó pillanatára hivatkozik, mely számára a történelem egyfajta abbreviatúrájaként, rövid, tömörített pillanataként jelenik meg. A *mysterium iniquitatis* megérteni tehát annyi, mint megérteni valamit, ami az eszkatológiával kapcsolatos; valamit, ami ezt a drámát, az idők végezetének drámai pillanatát érinti. Ahogy azt Pál

9 Carl Schmitt: *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951*. Duncker–Humblot, Berlin, 1991, 63.

a *Korintusiakhoz írt első levelében* (10:11) világosan kijelenti, az *eszkaton* kapcsán nem beszélhetünk tipologikus vagy metaforikus értelmezésről; többé nem mondhatjuk, hogy „ez annak az előképe”. Az idők végén már csak történelem van, én pedig éppen e történelmi dráma perspektívájából próbálok olvasni a páli passzust és megragadni a *mysterium iniquitatis* végső értelmét. De mit jelent ez a kifejezés? Mit jelent a *mysterium*? Mit jelent ez a formula, amit Ágoston *obscura verbának* hív? Vajon tényleg *obscura*, vagy tisztázhatjuk a jelentését?

Mindenekelőtt a „misztérium” szó jelentését kell tisztáznunk. Talán tudják, hogy e szó helyes értelmezésére alapozta Odo Casel és az őt követő „liturgikus mozgalom” az Egyház megújításának tervét, melynek a liturgiából kell kiindulnia. Casel már korai tanulmányaiban megjegyzi, hogy a görög *müsztérion* nem „rejtett tanítást” jelent. Aki tud görögül, tudja, hogy a misztérium nem valamiféle diszkurzívan is kifejezhető titkos tanítás, amelyet tilos felfedni. A kifejezés egyfajta gyakorlatot, cselekvést vagy drámát jelöl – már-már a szó színházi értelmében –, azaz gesztusok, tettek és szavak összességét, amelyek által egy isteni cselekedet – e dráma résztvevőinek megmentéséért – megmutatkozik és megvalósul a világban. Ezért hívhatja Alexandriai Kelemen *drama mysticonnak*, „misztikus drámának” az eleusiszi misztériumokat. És itt most nem azért tettem említést Caselről, hogy állást foglaljak téziseiről, melyek a liturgia elsőbbségét hirdetik a hittel és a dogmával szemben. Egyáltalán nem. Azt viszont látnunk kell, hogy filológiai szempontból tökéletesen igaza van; ezt egyébként a nagy filológus, Isaac Casaubon nézetei is megerősítik, aki már 1655-ben tisztázta, hogy a „misztérium” nem rejtett tanítást jelent, hanem azon jelenségek összességére – teátrális cselekmények sorozatára, pantomimra stb. – utal, amelyet a beavatottak láthattak.

Most nincs lehetőségünk arra, hogy megvizsgáljuk, a „misztérium” miként jelenik meg Pál leveleiben (merthogy számos alkalommal, olykor rendkívül fontos passzusokban is megjelenik), nem akarom Önöket ezzel untatni. Amit összefoglalásképp elmondanék, a következő: ha figyelmesen olvassuk Pált, világosan kiderül, hogy a „misztérium” nála sem valami rejtett, titkos dologra utal, hanem arra, hogy Isten bölcsessége a misztérium, azaz egy történelmi dráma formájában nyilvánul meg: a szenvedés és a feltámadás drámájában. Ezek valóságos, történelmi események, amelyeket a be nem avatottak nem értenek meg, a hívők viszont felismerik bennük a megváltás művét. E páli passzusok szerint a történelem és a misztérium – mint dráma, mint megtörténő események sora – az idők végezetén maradéktalanul azonosulnak egymással. Ezért beszélhet Pál a misztérium ökonómiájáról, mely szerint a misztérium a Pál által átélte eszkatológiai eseményekben nyilvánul meg (megnyilvánul és nem rejtőzködik!). A misztériumnak van tehát egy történelmi ökonómiája.

A vég története Pálnál misztériumként, szent drámaként, a megváltás és a kárhozat drámájaként jelenik meg, melyet a beavatottak értenek és látnak, az elítéltek pedig látnak, de nem értenek.

Ha tehát mind a görögök, mind Pál szerint ez a „misztérium” jelentése, mit tesz hozzá e jelentéshez a misztériumnak a végidők szent és történelmi drámájaként való meghatározása, mely során eszkatológia és történelem egybeesnek? Ezen a ponton meg kell jegyeznünk – és úgy gondolom, ezzel Pál is egyetértene –, hogy a kereszténység a történészek vallása. A kereszténységet és a történelmet addig nem érthetjük meg igazán, míg meg nem értjük a kereszténységben rejlő történelemfilozófiát. Nos, mit tesz hozzá ez az Illich által oly sokat elemzett passzus, melyben a *mysterium iniquitatis* is megjelenik, a misztérium imént vázolt fogalmához? E szakaszban három szereplő – a *katekhón* (azaz „a visszatartó”), az *anomosz* (aki vagy maga az Antikrisztus, vagy nem) és a Messiás – küzdelmeként, harcaként „kerül színpadra” a végidők drámája (természetesen mind Isten, mind pedig a Sátán szereplői e drámának, de végig a háttérben maradnak). Ezen a ponton akár azok a scenográfiai megjegyzések is eszünkbe juthatnak, melyek a misztériumjátékok kapcsán, mondjuk a 12. századi német *Ludus de Antichristo*-ban megjelennek:

Az Úr temploma és hét királyi trón, a következőképpen elrendezve: keleten az Úr temploma, körülötte Jeruzsálem királyának és a Zsinagógának a trónja. Nyugaton a római császár trónja, körülötte a teuton és a frank királyok trónjai... Hirtelen belép az Antikrisztus.¹⁰

Pál tehát valami olyasmit állít a *Thesszalonikiakhoz írt második levelének* e passzusában, ami az eszkatológiai idő struktúrájával és e struktúra elgondolásával kapcsolatos. E struktúra – mely egyben a történelmi idő abbreviaturája – kettős: egy visszatartó, késleltető elemből (legyen ez a Birodalom vagy az Egyház, de mindenképpen valamiféle intézmény), valamint egy döntő elemből (a Messiás) áll. A törvénytípró, az Antikrisztus ezek között az elemek között jelenik meg, megjelenésével pedig a végső harc bekövetkeztét sürgeti. Olyan ez, mintha éppen a Messiás eljövetele nyitná meg a törvénytelenység valamifajta terét. Ezen a ponton pedig megjegyezném, hogy a *Vulgata* fordítása (*mysterium iniquitatis*) nem is a legpontosabb: a formulát az *anómia*, a *törvénytelenység misztériumának* kellene fordítani, hisz a Messiás eljövetele egybeesik a törvények hatástalanításával – a Messiás eljövetelével minden hatalom elveszíti legitimitását. A *katekhón*, a visszatartó erő – legyen ez az Egyház (Tyconius,

10 Rolf Engelsing (szerk.): *Ludus de Antichristo. Das Spiel vom Antichrist*. Ford. Rolf Engelsing. Reclam, Stuttgart, 1968, 4.

Illich) vagy a Birodalom, az Állam (Jeromos, Schmitt) – tehát éppen azt próbálja hátráltatni, amit végső soron nem lehet: „És akkor jelenik meg nyíltan a törvénytípró, akit az Úr Jézus meg fog ölni szájának leheletével, és hatástalanítani fog eljövételének fenségével.”¹¹ A gondolat, miszerint a történelem abbreviatúrájaként felfogott eszkatológia egy olyan korszak, amelyben minden legitim hatalom elveszíti legitimitását, különösen releváns ma, hisz korunkban egyetlen hatalom sem tarthat igényt a legitimitásra. Szeretném látni, mely hatalomnak van ma képe előállni és azt állítani magáról, hogy legitim. És sajnos ez részben az Egyházra is igaz.

Mindezt azért emeltem ki, mert az Illich gondolkodásának magját képező eszkatológiai misztérium, a törvénytelenység misztériuma *történelmi* misztérium. Egy olyan misztérium, mely rendkívül szorosan kapcsolódik Illich jelenéhez, azaz egy olyan időhöz, amelyet Illich *eszkathonként*, végidőként élt meg (természetesen annak tudatában, hogy minden pillanat az utolsóvá válhat). Rendkívül fontos tehát, hogy gondolatát abban az eszkatológiai kontextusban értelmezzük, mellyel az a páli szöveggörnyezetben bír. Ahogy arra előadásom elején utaltam, az Egyház teljesen megfeledkezett erről a kontextusról. Éppen ezért kell felmérnünk azokat a katasztrofális következményeket, melyek az eszkatológiai perspektíva elhagyásából fakadnak. A *mysterium iniquitatis* értelmezését illetően sem történt más: e formulát kiszakították saját kontextusából (az egyetlen kontextusból, melyben elnyerheti valódi értelmét) és egy atemporális, metahistorikus struktúrává alakították, mely – az Apostol szavait felhasználva – képes a gonoszt Istenbe plántálni.

Azzal, hogy történelmi cselekvésének – mint a döntő konfliktus állandóan zajló drámájának – minden eszkatológiai tapasztalatáról lemondott, az Egyház maga teremtette meg a *mysterium iniquitatis* kísértetét. Nekem legalábbis úgy tűnik (és talán Illich is így gondolta), hogy az Egyházban két, egymással összeegyeztethetetlen elem munkálkodik, amelyek a történelemben állandóan keresztezik egymást: az *oikonomia* és az eszkatológia. Az eszkatológiai elem mellőzésével a történelmi *oikonomia* fejlődése eltorzult, és a szó legszorosabb értelmében végtelenné, azaz céltalanná vált. Ettől a pillanattól kezdve a gonosz misztériuma – amelyet saját helyéről elmozdítottak és ontológiai struktúrává emeltek – megakadályozza az Egyházat minden valódi döntés meghozatalában, és ellentmondásainak alibijeként szolgál. Úgy gondolom, Illich gondolkodása és a történelmi világban véghezvitt tettei csak akkor válnak érthetővé számunkra, ha a *mysterium iniquitatis* gondolatát visszahelyezzük eredeti, eszkatológiai összefüggésébe. Nem egy sötét teológiai drámáról van szó, amely minden cselekvést megbénít, rejtélyessé, kétértelművé és titokzatossá tesz, hanem

11 2Thessz 2, 8. A fordításon módosítottam.

egy történelmi drámáról, amelyben mindenkinek határozottan el kell játszania a maga szerepét. Ebben a történelmi drámában, amelyben az *eszkaton*, az utolsó nap egybeesik a jelennel, a most idejével [Agamben-kommentár: Pálnál ezek ugyanis egybeesnek] és amelyben az egyház kettős – ahogy azt Tyconius és Illich megjegyezte, katekhóni és antikrisztusi – teste végül eljut apokaliptikus leleplezéséhez, döntött úgy Illich, hogy fenntartások és kétértelműségek nélkül „játssza el” a maga szerepét. Úgy gondolom, a történelmi hatalmak igazán radikális kritikájáról csak ebben az eszkatológiai perspektívában beszélhetünk. Ez az oka annak, hogy az Egyház ma tehetetlenül áll a modernitással szemben, és ebben a dimenzióban érthetjük meg Illich bátorságát is, amelyről élete során újra meg újra tanúságot tett. Mi a bátorság, ha nem annak a képessége, hogy kapcsolatban maradjunk önnön végünkkel?

Ilyés Zalán-György fordítása

Bevezetés Ivan Illich tájába: egy sziget felfedezése

Vegyünk egy térképet az Adriáról, térítsük ki, és keressünk néhány olyan helyet, amely Ivan Illichhez köthető. Nézzük meg Brač szigetét, ahol gyermekként élete első évtizedét töltötte, amikor nagyszüleihez utazott nyári látogatásokra. Számára ezek a pillanatok olyan fontosak maradtak, hogy az 1960-as és 1970-es években visszatért oda, és interjúkban is felidézte őket. A családi ház némiképp nosztalgikus visszavezetésként szolgál egy megnyugtató hely képzetéhez, a tápláló, letelepedett élethez, egy menedékhez, amely a nomád élet ellenpontja lenne, amely nem házakhoz, hanem hálótermekhez, egyszerű szállásokhoz kapcsolódik: „Amióta elhagytam a dalmát szigeten lévő régi házat, soha nem volt olyan hely, amelyet otthonomnak neveztem volna. Mindig sátorban éltem”.¹ De Illich a családi ház felidézésébe beburkolja az egész szigetet, amely otthont adott ennek a háznak:

Az a sziget, ahonnan származom, azon kevés helyek egyike, ahol Róma a Tridenti Zsinat után megengedte, hogy a misét szlávul, régi szláv nyelven olvassák. [...] [J]ó dolog tudatosan emléket állítani a múltnak, kiváltképpen egy olyan ember számára, aki még mindig egy másik korból táplálkozik, akin keresztül a gyökerek még mindig messzire nyúlnak vissza, és nem feltétlenül vizsgált gyökerek. Tisztában vagyok azzal a hatalmas

DOI: 10.61901/Kellék.2025.73.02

A szerző a Sorbonne Université Szlavisztika Tanszékének oktatója.
Email: daniel.baric@sorbonne-universite.fr

- 1 „Since I left the old house on the island in Dalmatia, I have never had a place which I called my home. I have always lived in a tent”. Domenico Farias: „In the Shadow of Jerome”. In Lee Hoinacki – Carl Mitcham (szerk.): *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*. State University of NY Press, New York, 2002, 59.

kiváltsággal, hogy bizonyos hagyományokat kaptam örökül és hogy mélyen átitatódtam velük.²

Ezek a kulturális, elsősorban nyelvi és vallási jellemzők, amelyeket Illich a szülői házhoz és az azt körülvevő sziget kulturális tájához társít. Bár sem gyermekkorában, sem felnőtt életében nem élt ott folyamatosan, ez a szigeten álló ház, a maga földrajzi és történelmi környezetével együtt mégis azt a horgonyzóhelyet jelenti, amelyet Illich sajátjaként ír le. Ezek az emlékhelyek alkotják azt a kiindulópontot, ahonnan visszatekintve felismeri, hogy egy kontinenseken átívelő utazás épült rájuk, és azt a forrást, amelyből merített és amely gondolkodói útjának talaját képezte.

A gyermekkor, a család és a gyökerek e helyeinek legjobb megközelítése érdekében helyénvalónak tűnik egy illichi olvasat elfogadása. Ez azt jelenti, hogy egy olyan topográfiai térkép olvasatát kell elfogadnunk, amelyet ő maga igyekezett rekonstruálni, különösen Szentviktori Hugó *Didascalicon* című művéhez írt kommentárjában.³ Ez azt jelenti, hogy nem csupán információt, ebben az esetben helymeghatározást keresünk a térképen, hanem komolyan vesszük azt, amit a toponímia sugall. Megtanultuk, hogy ezen a területen óvakodni kell az elhamarkodott értelmezésektől. Az első modern filológusok és nyelvészek óta, akiket érdekelt a toponímia, tudjuk, hogy a nevek, akárcsak más nyelvi tények, korlátoknak vannak kitéve. A jel az onomasztikában is lehet önkényes, különösen a népszerű etimológiákban.⁴ A tradicionális kultúrákban azonban a nevet egy személy vagy egy dolog eredetének, lényegének vagy egy funkció hordozójának tekintik. Egy illichi perspektívából, egy olyan transzhistorikus olvasatból, amely a dolgok eredetére és a jelentés elfeledett rétegeire figyel, szükségszerűen hamisnak kell lennie a Plautus által forgalomba hozott *nomen atque omen* közmondásnak? Az etimológia középkori módszertana, a szó jelentésének keresése értelmében, a tudósok játéka. De ennek a játéknak ebben a kontextusban van értelme, hiszen a providencia mindennek

2 „That island from which I come is one of the very few places where Rome permitted, after the Council of Trent – mass to be read in Slavonic, in old Slavonic. [...] [I]t's good to be very consciously a reminder of the past, one who still survives from another time, one through whom roots still go far back, and not necessarily examined roots. I'm aware of the tremendous privilege of coming from certain traditions, and of having been deeply *imbued* by them.” Uo.

3 Ivan Illich: *A szöveg szőlőkertjében. Kommentár Hugo de Sancto Victore Didascaliconjához*. Ford. Tóth Gábor. Gond-Cura Alapítvány – Palatinus, Budapest, 2001.

4 Wolfgang Haubrichs: „Namendeutung im europäischen Mittelalter”. In Ernst Eichler et al. (szerk.): *Namenforschung*, 1. kötet. De Gruyter, Berlin – New York, 1995, 351–360.

nevet ad, és így a névre figyelve és azt értelmezve visszavezethetjük azt a lényegéhez.

Illich gyermekkori helyszíneinek peregrinációja akkor tárja fel teljes értelmét, ha a helynév által adott üzenetre, annak apellatív aspektusára, arra, amire a helynév motiválására elsősorban utal, nyit. Úgy tűnik azonban, hogy az etimológia a hely és a nevet adó, átvevő vagy adaptáló közösség eredeti találkozásából átalakulások sorozatát rekonstruálja. Elő kell hoznunk az etimológia kezdeti alapját, amely az analógia tudománya volt, a szavak és a dolgok visszhangjának képessége. Amikor Ivan Illich gyermekkori szigetének térképét olvasni próbáljuk, az a célunk, hogy a hangok és a képek áramoljanak, bízva a névben mint a lényeg kapujában.

Sutivanból Bračon keresztül Bolba

Illich emlékeztetőföldrajzában Brač szigete kétségtelenül olyan *locus amoenus*, amellyel gyermekkorában kiváltságos kapcsolatokat alakított ki. A gyermekornak ez a helye, ahol az élet a még vad és érintetlen természettel, az autentikus emberekkel, elsősorban a családi körrel érintkezve bontakozik ki, Illich korai éveinek felidézésében *toposzként* szerepel. Ehhez a bizonyos helyhez való viszonyát pedig ritkán alakítja ki, mintha azzal akarná megvédeni, hogy csenddel veszi körül. De a hely végig jelen van a művében, annak következményeiben, amit mond és ír. A modern világ nem-helyeinek elburjánzásával szemben tehát a hely jelentése, a helynek adott jelentés a vernakuláris és a konvivalencia témájában folytatódik.

Ivan Illich lehorgonyzása a szigeten kiolvasható a topográfiából. Ehhez meg kell vizsgálnunk a szavak jelentését, a helynevekkel kezdve. *Brattia* egy római kor előtti név, úgy tűnik, hogy a *brendonra*, a szarvasra, pontosabban Sztrabón szerint a szarvasfejre utal, amely az Appennini-félsziget helyneveiben is megtalálható: Brindisi város és Abruzzo régió az Adria túloldalán. Brač, ahogyan ránk maradt, tehát egy olyan sziget lenne, amelynek neve a vadállatokra utal, a szarvasok szigete.⁵ Ivan Illich családi fotókon mosolygós gyermekként látható, különösen azokban a pillanatokban, amikor a természetben vagy állatokkal érintkezve, például egy számaron⁶ ülve kapják lencsevégre.

5 Petar Skok: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. 1. kötet. JAZU, Zágráb, 1971, 195.

6 Lásd a fényképet egy családi albumból: Dražen Katunarić – Franjo Mlinac (szerk.): *Sutivan, kulturna povijest*. Litteris, Zágráb, 2007, 404.

Miközben Illich még szórványosan látogatta a szigetet, Petar Šimunović nyelvész (1933–2014) annál nagyobb figyelmet szentelt a sziget helyneveinek, mivel látta, hogy egyre fogy a lakosok száma, és így a megbízható nyelvi és topográfiai ismeretekkel rendelkező helyi beszélőké is, akik pontosan meg tudnák nevezni a környezetükben található mikrotoponimákat. A helyneveknek ez az emlékezete mindenekelőtt szóbeli, és ugyanolyan értékes a nyelvész számára egy hely történetének rekonstruálásában, mint az epigráfiai emlékek. Mindkettő egyre inkább feledésbe merül a falvakból való elvándorlás időszakában, amikor a házakat elhagyják és a földeket már nem művelik meg.⁷

Brač toponímiája több szempontból érdekes. Több réteg is fennmaradt. Nyomaikat a mai napig őrzik a fennmaradt helynevek. A sziget a szláv nyelvterület peremén fekszik. Sokkal inkább itt élnek tovább az ősi nyelvi jelenségek, mint annak központjában. Ebben a tekintetben a sziget önálló rendszer: az egész földrajzi térnek elég egy korlátozott számú nyelvi egység. Ezek a helynevek pedig gazdag információval szolgálnak történelméről, földrajzáról, topográfiájáról, geológiájáról, állat- és növényvilágáról, sőt a toponímiában szereplő szakrális elemek a sziget szellemi életét tükrözik. A toponímia szakrális elemei tükrözik azoknak a szigetközösségeknek a szellemi életét, amelyekről Illich önéletrajzi felidézéseiben beszámol.

Ivan Sutivanban

Brač északi partvidékén keletről nyugatra számos olyan falu található, amely egy szent nevét viseli: a helyi védőszentről elnevezett templom körül alakultak ki. Ezek a nevek jellemzőek a keleti Adria partvidékén, Isztriától Dalmáciáig:⁸ Sumartin, Supetar, Sutivan (Szent Márton, Szent Péter, Szent János). Ezeknek a nyelvi formáknak a különlegessége, hogy a latin szintagmákból származó su-, sut- előtag a szent neve előtt meg nem bonthatóvá vált, és megbonthatatlan egységet alkot: Sanctus Johannes adja Sutivant; de lehet melléknévi alak is: Stivanje polje, Szent János mezeje Dugi otok szigetén, ahol egy Szent Jánosnak ajánlott templom van. Isztriában az olasz szubsztrátum hasonló alakulással használható, így *san*, *santo* után Sativanac jön létre.

Maga Brač szigete is nyelvileg heterogén, egy olyan terület, ahol fokozatos, észrevétlen átmenet van egyik faluból a másikba, nyugatról keletre,

7 Petar Šimunović: *Toponimija otoka Brača*. Supetar, 1972 [*Brački zbornik*, 10], v.

8 Skok: *Etimologijski rječnik*. 3. kötet. Id. kiad., 365–366.

Sutivanból a keleti szélén lévő Sumartinba, a čakav tájszólásból a horvát standard nyelvbe. Ennek eredményeképpen a hivatalos térképeken szereplő Sutivan nevet a szigeten a beszélő származásától függően vagy pontosan úgy ejtik, ahogy a hivatalos és közigazgatási helységnévtárban szerepel, vagy a nyelvjárási Stivân vagy Stivôn formában. A nyelvészek Sutivant olyan helyként azonosították, ahol nyelvjárási hagyományt őriztek meg.⁹ A čakav nyelvjárást sokáig irodalmi nyelvként használták, mielőtt a štokav nyelvjárás a 19. században kiszorította. Ivan Illich tehát nem tévedett, amikor ezt a helyet egy sajátos térként, egy hagyomány hordozójaként említette, anélkül, hogy a nevét viselő hely kulturális rétegeit, illetve a helynek az emléket hordozó saját nevét feltárta volna.

Ivan Illich pedig ragaszkodott ahhoz, ahogyan azt az ismerősök elmesélték, hogy keresztnéve megőrizze szláv hangzását, diftongus nélkül, az első szótagon lévő hangsúlyozással. Nem John, nem Giovanni, nem Vanni, nem Jean, nem is Ivo vagy Ive, hanem „Iván”.¹⁰ Az Ivan keresztnév helyenként a 11. századi forrásokban Iuuanes¹¹ formában jelenik meg. Igaz, hogy Ivan Illich nem tudta megakadályozni, hogy feljebbvalója, amikor az Egyesült Államokban volt kiküldetésben, ne amerikanizálja őt, Johnnak nevezve el. Hiszen úgy vélte, kissé zavaró a hangzásbeli közelség Ivan Illich neve és egy lelkésznek, Vlagyimir Iljics Uljanovnak a szláv eredetű kereszt- és családneve között. De Ivan Illich hű akart maradni, ragaszkodott a helyes kiejtéshez, a családi környezetben, otthon, ahol hallotta, hogyan ejtik a nevét.

Ivan tehát gyermekora nyarait Sutivanban, illetve Szent Jánosban töltötte: ha szentté avatják, ez a nyelvi jellegzetesség bizonyára nem került volna el a kutatók figyelmét. A világtörténelemben a patrónus nevet az újkorban a keresztnévvel egészítették ki, összhangban a modern állam kialakulásával¹² és a polgárok életének irányításával. Ez jelentette a belépést az emberi sorsok dokumentálásának korszakába, a kialakulóban lévő állami technika korszakába, amely megkövetelte az olyan személyek megkülönböztetését, akiket a hatóságok már nem ismerhettek egyénileg.

- 9 Sutivan az egyike azon településeknek, amelyek a helyi nyelvjárások szótárában (Petar Šimunović: *Rječnik bračkih čakavskih govora*, Supetar, Brevijar, 2006) mint čakav település (*čakavsko naselje*) szerepelnek.
- 10 „He indicated the correct Slavic pronunciation – ‘Evân’ – rather the English version of his name, by which we had come to know him”, „Call me Ivan” – David Cayley: *Ivan Illich. An Intellectual Journey*. The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania, 2021, 1.
- 11 Petar Šimunović: *Hrvatska prezimena*. Golden Marketing – Tehnička knjiga, Zágráb, 2006, 286–288.
- 12 Baptiste Coulmont: *Sociologie des prénoms*. La Découverte, Párizs, 2014.

Illés gyermekei – az Illich-család

Az Illich-család felemelkedése a 18. században kezdődött.¹³ A család különböző ágai a szárazföldről érkeztek a természeti adottságai okán jobban védett szigetre, valószínűleg a Boszniába és a dalmát hátsországba történő oszmán betörések idején. Brač tehát kezdettől fogva menedéket jelentett az Illich-család több ága számára, amelyből Ivan is származott. A család történetének egyik legfontosabb, hivatalos okiratban dokumentált pillanata az volt, amikor 1729. augusztus 25-én Alvise III Sebastiano Mocenigo dózse elismerte a kiváltságos társadalmi helyzetet, amelyet a családnak, amely nem tartozott a sziget ősi nemességéhez, az oszmánok elleni harcban nyújtott szolgálataitól ítélték oda. Valentin és Nikola, egy bizonyos Ivan Illich két fia, 1718-ban az Adriai-tenger déli partjainál, az oszmánok által megerősített Ulcinj városa előtt tűntek ki. A 19. század végén a család a keletre, különösen Oroszországba irányuló olívaolaj exporttal és búzaimporttal szilárdította meg vagyonát. A szigeten, Sutivanban reneszánsz palotaegyüttest vásároltak, amely egykor egy spliti patrícius családé volt. A házat fokozatosan újabb szerzeményekkel bővítették, különösen a Sutivan keleti részén található szélmalommal, amelyet nyaralóvá alakítottak át, és ahová Iván a nyári napokon ellátogatott. A tengerre néző kert egészítette ki az épületegyüttest. Sutivani kastélyukkal, amely a környék legimpozánsabb családi háza volt, az Illichek egy új elitet testesítettek meg, amely beilleszkedett a velencei gazdasági és katonai rendszerbe. Velencéhez való hűségüket a ház homlokzatát 1919-ig díszítő Szent Márk-oroszlán tette láthatóvá. Másrészt a szigetről látható Splitben a család egy nagyméretű kastélyt építtetett, amely a család kapcsolatait és a város életében betöltött szerepét tükrözte. Mindkét helyen, az Adriai-öböl mindkét oldalán a természet veszi körül a házat, és kerteket alakítottak ki. A szigeten lévő kert közvetlen hozzáférést biztosít a tengerhez.

Ha a család más ágai máshol, például Vis szigetén vertek gyökeret, más utat követtek, és maga a családnév is megváltozott: az Iljić vezetéknév ugyanannak a névnek egy változata, az Ilić egy gyakoribb rövidülés. Az olasz írásmód megtartása az Illich alakban a velencei kormányzathoz való kötődést jelzi. Mivel akkor az olasz lett a társadalmi érintkezés preferált nyelve, és a család a szigeti környezetben az elismertség csúcsán helyezkedett el, ami a dalmát és horvát társasági életen túl a hasonlóan előkelő családokkal kötött házasságokban nyilvánult meg.

13 Radoslav Tomić: Refugium Ilić na otoku Braču – portret jedne mediteranske obitelji. In Katunarić–Mlinac: i. m., 159–163; Vanja Kovačić: Ladanjska arhitektura Sutivana. Uo. 145–157.

A vertikálitásra és a magasságra való implicit és explicit utalások tarkítják Brač, a hegyvidéki sziget toponímiáját. Sutivantól nem messze, a parttól délkelet felé haladva található a Szent Illés nevű domb, amelyen az azonos nevű templom áll (Crkva sv. Ilije), Donji Humactól nyugatra, ami annyit jelent, hogy „a lenti domb”. Ez a templom egy ősi település helyén épült. A Szent Illés név használata a szláv helynevekben meglehetősen gyakori, különösen az ortodoxok körében. Bizánc közvetítésével a délszlávok adaptálták e próféta kultuszát, akinek a neve egyben programja is: Elijah, „Jahve az én Istenem”,¹⁴ amely egy Isten elismerését követeli. A név hangzása azonban közel áll a Hélioszéhoz, a görög istenalakéhoz, aki kocsin szeli át az eget és a Nap megszemélyesítője, ez a hangzásbeli közelség pedig szoros kapcsolatot sugall az égitestek ókori imádatával. A szerzetesség és az aszkézis előfutáráról, az Ószövetség egyik legnépszerűbb alakjáról, Illés prófétáról Görögországban számos természeti és vallási helyet neveztek el, különösen magaslatokat. A mennybe való felemelkedése miatt a repülőgép-pilóták védőszentjévé is lett.

A sziget csúcsai egy szakrális földrajz térbeli ábrázolására utalnak. A Brač-sziget csúcsát a szláv mitológia egyik eleméről, a Szent Vitus-hegyéről, a Vidova goráról nevezték el, ami egyben a szigetre települt kontinentális népek pogánysága és az ott gyakorolt kereszténység közötti kapcsolatot is jelenti.¹⁵ Szent Vitus Diocletianus vértanúja, és úgy tűnik, hogy a szláv vallásban Perun viharisten helyét vette át. A katolikus egyház eleinte óvatosan, de 1583-ban felvette őt a római martirológiumba.

Ha komolyan vesszük, amit a helynevek mondanak, akkor azt betű szerint kell vennünk. A helynevek szó szerinti megközelítése közelebb visz minket ahhoz a jelentéshez, amelyet a tudományos etimológia dekonstruál, de ezzel megsemmisíti a felidézés poétikáját. Így van a Bol helynévvel, amely a 21. században a Brač szigetére látogatók által leginkább ismert hely.

Bol Brač – a fájdalom szépsége

A két világháború közötti évekig Bračon csak két helyen volt szálloda: Supetarban, a Split felé vezető útvonal kikötőjében és Sutivanban. Míg Sutivan volt az egyik első népszerű üdülőhely a szigeten, a turisztikai

14 Otto Wimmer – Hartmann Melzer: Prophet Elias. *Lexikon der Namen und Heiligen*. Szerk. és kiegészít.: Josef Gelmi. Nikol, Hamburg, 2002, 237–240.

15 Šimunović: *Toponimija otoka Brača...* Id. kiad., 279.

infrastruktúra folyamatosan zsugorodott. A sziget déli részén fekvő Bol településen a turizmus csak az 1960-as években kezdett el fejlődni, és ezzel egyidőben Sutivanban félbemaradt. A sziget egyik jellemzője, hogy viszonylag magas az egész évben itt élő lakosok száma, így a turisták és a lakosok aránya az 1990-es években is 23% körül maradt, míg a többi dalmát szigeten 30% körüli arány tapasztalható.¹⁶ A partvonal sajátos kialakítása, amelyet bőséges növényzet véd a naptól, és amely hosszú, homoknyelv alakú, meghatározó tényező volt a terület növekvő népszerűségében a 20. század második felében. A jugoszláv korszakban ez a népszerűség paradoxonnak tűnt. A tulajdonnév ugyanis a *bol* („fájdalom”) köznév homonimája. Innen ered a szójátékszerű kifejezés, amely a különleges szépségre összpontosító hely, valamint a szenvedés képzeletének egymás mellé állítását emeli ki: *Ljubav je bol, a Bol je na Braču* (A szerelem szenvedés, és ez Bračon van).¹⁷

A tudományos etimológia szerint a szónak két különböző eredete van.¹⁸ A Bol tulajdonnévnek (Brač szigetén dialektálisan diftongussal ejtik, Buól) a Split és Solin között található helynévben van megfelelője. Mindkét esetben a latin *vallum* kifejezés szlávósítása történik, amelyet egy római kori lelőhely melletti településre alkalmaztak, és amely „az árok” jelentésű védelmi létesítményt nevezett meg. A latin *vallum* kifejezés és a szláv *obala* kifejezés (jelentése „part”), összeolvadt; az „a” magánhangzónak „o”-ként való kiejtése valószínűleg az 8. században történt.¹⁹ A római település eltűnt, de a hibrid római-szláv helynév fennmaradt, amelyet először egy 1184-ben kelt oklevélben jegyezték fel. A középkorban a forrásvízben és megművelt földekben gazdag hely a szomszédos Hvar-sziget püspökének az egyik székhelye volt. A fizikai fájdalmakra utaló köznév pedig állítólag germán eredetű, a „kínózni” jelentésű *balwjan* igéből származik. A kórház kifejezés, ahogyan a mai horvát nyelvben ma is használatos, *bolnica*, a 13. századból származik. Hogy egy *locus amoenus*, egy modern nyári idill, a modern ember számára elválaszthatatlanul összefonódik egy *locus horribilisszal*, a kórházzal, hogy a szépség és a fájdalom ilyen közel van egymáshoz, nem idegen Ivan Illich gondolataitól. Az orvostudományról szóló írásaiban éppen a fájdalomhoz javasol új kapcsolatot.

16 Hrvoje Kuveždić: Razvoj i suvremeno stanje turizma. *Acta Geographica Croatica*, 1999:34, 135.

17 Petar Šimunović: *Uvod u hrvatsko imenoslovlje*. Golden Marketing – Tehnička knjiga, Zágráb, 2009, 366.

18 Šimunović: i. m., 242.

19 Šimunović: *Toponimija otoka Brača...* Id. kiad., 37–38.

Ez a szigeti vándorlás egy bolyongás formáját ölthette. De arról is volt szó, hogy visszaszerezzük annak lehetőségét, hogy figyelmünket az elfeledett rétegekre és résekre irányítsuk, hogy elfogadjuk és kibéküljünk egy toponimikus tájjal, más szóval a természet és az ember találkozásával. A középkorban egy név exegézise nemcsak egy dolog lényegének feltárását, hanem jövőjének feltárását is jelentette. Mivel, ahogy a Szentírásban, a *Teremtés könyvében* olvasható, a Gondviselés volt az, amely a dolgoknak nevet adott, ebből következik, hogy a nevükkel ellátott létezésüket egy terv előzte meg.²⁰ A hagiográfusok feladata lenne, hogy elbeszéljék ezeket az onomasztikus jeleket, amelyek elkerülhetetlenül kijelölik a szentséghez vezető utat, már a legkorábbi gyermekkortól kezdve. Lehet, hogy Ivan Illich szentként nem került be a liturgikus naptárba, de szerepel egyfajta népszerű áhítati műben, amely a 21. század elején jelent meg.²¹ Egészen pontosan egy ábécés bejegyzésben, Xavéri Szent Ferenc és Adolph Kolping között foglal helyet a kritikusán elgondolkodtató portrék galériájában. Az elkötelezett kegyesség modern enciklopédiája a körben járó gondolkodás akadályozójaként mutatja be őt, akinek egyik megkülönböztető jegye, hogy tizenegy nyelven beszél.²² Végző soron, egy olyan korban, amikor azt gondoljuk, hogy a nyelvi jelek némileg véletlenszerűen és önkényesen oszlanak el, a név jelentősége a tétje annak, amit látszólag a hasonlóságok játéka tekintünk, a névé, amelyet az életben a szertartások és rituálék alkalmával adnak újra meg újra: keresztelés, felszentelés, álnév. A nevek eredeti jelentésének visszaadása azt is jelenti, hogy emlékezzünk az előttünk lévő emberekre, akik másként értelmezték a nevet mint ígéretformát.

- 20 Wolfgang Haubrichs: *Namenexegese wird zum Instrument nicht nur der Wesensfindung, sondern auch der Zukunftsdeutung. Namensdeutung im europäischen Mittelalter.* De Gruyter, Berlin, 1995, 352.
- 21 Christian Feldmann: *Kämpfer, Träumer, Lebenskünstler. Große Gestalten und Heilige für jeden Tag.* Herder, Freiburg–Basel–Wien, 2005.
- 22 Querdenker in elf Sprachen. In Feldmann: i. m., 584.

Ivan Illich és a szűkösség kritikai gazdaságtana

Ivan Illich egész gondolkodását *kritikai* szempontok hatják át – megannyi esetben kizökkentve befogadóit a szokványos világlátási keretektől. Ezen irányulás mibenlétére fogok rákérdezni. Honnan meríti mércéit? Mi jelenti a kritikai munka tárgyát? Mi hajtja kritikájának mozgását? Mi adja e kritika energiáját? Miben különbözik más kritikai indíttatású gondolkodásoktól, avagy milyen hasonlóságok pillanthatóak meg ezen irányulásban egyéb kritikai meghatározottságú orientációkhoz képest?

Illich bámulatosan sokoldalú mozgásrendje, amely poszt-68-as reflexivitásként főképp a múlt század utolsó harmadában bontakozott ki, nyilvánvalóan szemben áll mindazokkal a gondolkodási formákkal, amelyek a haladás mintájához igazítják reflexivitásukat, és a történelem kereteiben kibontakozó időbeliséget a progresszió logikájához idomítják. Az effajta kritikai alapállás aztán a *veszteség* metaforológiáját önti formába: úgy véli, hogy az ínséges jelen olyan hiánytapasztalatot terem, amely arra figyelmeztet, hogy a később jövők alacsonyabb szinten állnak egy korábbi vonatkoztatási ponthoz képest.

Illich kapcsán is rálehetünk a *veszteség* különféle jelentéseinek halmozódására. Mondjuk a *gender*rel foglalkozó, a feministák egy rétegét erős felháborodásra és éles kritikára készítő könyve¹ éppenséggel egy ilyen korszakos veszteséghelyzetet rajzol fel – ahogy majd később látjuk, egy olyan tényállást mutat be, amely a korábbi konstellációkat a szűkösség által meghatározott életszerveződéssel váltja fel. És mindeközben a veszteség logikája uralja a létrejött helyzetet: Illich úgy gondolja, hogy a szűkösség által uralt világ elveszejtí az *eredendő* gender különbségeken

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.03

A szerző az Újvidéki Egyetem tanára, a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia rendes tagja.

Email: alpar@uns.ac.rs

1 Ivan Illich: *Gender*. Pantheon Books, New York, 1982.

alapuló együttlétet annak érdekében, hogy megvalósítsa a munkamegosztáson alapuló kvázi-közösséget.

Vagy mondjuk az történik, hogy Illich, a szétágazó vallásos tudással rendelkező személy, (aki, tudjuk, kilép a papi kötelékekből) többször is a kedvenc 12. századához fordul, és ott mutat rá arra, hogy az egyház működése kapcsán érvényre jut egy olyan irányulás, amely a kormányzás logikáját pártolja, azaz, a hívők életét irányító-szervező magatartás jut uralomra. Egyszóval itt is veszteségeket jegyezhetünk. Hovatovább, Illich szerint az egyház úgy lép a veszteségeket sorjázó ösvényre,² hogy az élet fogalmát fetisizálja, elveszíti kapcsolatát a Biblia vibráló szeretetnyelvével (Illich számára a nyelv kérdése mindig lényegbevágó!). Pontosabban hűtlenné válik e nyelv gyakorlását illetően. Az élet, tudniillik, befogható az irányítás jelentéseivel, és az életre vonatkozó ideológia azért jön létre, hogy az ember az irányíthatóság normakörnyezetébe kerüljön: Illich hátrározottan tudtunkra adja, hogy az egyház irányítévesztése nem köthető a feudalizmus uralmi szerkezetéhez, vagy a kereteiben érvényre jutó ideológiákhoz, hanem ahhoz a tényhez, hogy az élet mint a kormányzás legfőbb kategóriája helyettesíti a személyiség levezethetetlen fogalmát – nehéz nem észrevenni, hogy itt egy párhuzam körvonalai tűnnek fel Illich és Michel Foucault között, noha az indoklások széttrajzanak, és a mérvadó időpontok is különböző időszavokban rögzülnek.³ Hogyan lehetséges mozgatni-szervezni-beillesztgetni az embert a kormányozhatóság keretrendszerébe az eldologiasult élet kategóriájának segítségével? – ez a kérdés mindkettőjüket, *mutatis mutandis*, de izgatta. Nem véletlen, hogy Illich ezen kolosszális veszteségjelentés kapcsán átértelmezi az európai önértelmezés számára olyannyira fontos válságfogalmat, amely által egy bizonytalanná váló társadalmi kontextus helyett az ő magyarázatában egy úgyszintén vérbő igazgatási kategóriacsoport jön létre⁴ – *míg* a hagyományos értelmezés a válság kapcsán a döntési helyzetet domborítja ki, és egyfajta kiélezett választási lehetőségteret vetít bele, *addig* Illich a szaporodó válságszituációkban a kormányzás ismételt megerősödését látja.

A halálról és a fájdalomról szóló írások⁵ feltárják az egészség normalizált-ideologikus fogalmának, valamint, Illich kifejezésével élve, a „halál

2 Ivan Illich: *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*. Marion Boyard, New York, 1992, 220.

3 Tim Christiaens: Ungovernable Counter-Conduct: Ivan Illich's Critique of Governmentality. *Foucault Studies*, 2023 (34):9, 25–51, <https://doi.org/10.22439/fs.i34.6934>.

4 Ivan Illich: *Towards the History of Needs*. Pantheon Books, New York, 1977, 6.

5 Pl. Ivan Illich: Death Undefeated. *British Medical Journal*, 1995 (311):7021, 1652–1653, <https://doi.org/10.1136/bmj.311.7021.1652>; uő: The Political Uses of Natural Death. *Hastings Center Studies*, 1974 (2):1, <https://doi.org/10.2307/3527496>. Itt egyébként

medikalizációjának” árnyoldalait,⁶ azaz azt a jelenséget, hogy a medicina technológiája kisajátítja a halál jelentésrendszerét. Az egyház, amely többször is a vádlottak padjára kerül, hasonlóan lépett fel. Mindezek pedig ugyancsak egy veszteségkontinuumról adnak hírt. Illich egyenesen úgy szól, hogy egy olyan felduzzasztott biomenedzsment által igazgatott társadalomban („amortális társadalom”) élünk, amelyben a haláltapasztalatnak immáron nincs méltó helye. Elvesztítettük ugyanis a „saját halál” megélésének kapacitását, és hozzáférhetetlen számunkra azon barátság gyakorlása és élvezete, amelynek eleme, hogy valaki az utolsó pillanatokig, rettenthetetlenül, az egzisztenciális szolidaritás jegyében kíséri az embert.

Nem rendelkezünk a fájdalom mélységének megtapasztalásával sem, hiszen az áru aspektusává lealacsonyított fájdalom jelentésrendszere szintúgy a hatalmassá duzzadt egészségipar kormányzási igényeinek áldozatává válik – Illich egy helyütt félreérthetetlenül kijelenti, hogy a fájdalmat „megölni” semmiképpen nem lehetséges, és hogy a fájdalom csakis a „lélek tapasztalata lehet”.⁷ Átala beteljesedik az Illich eszmefuttatásaiban többfajta módon elemzett „nemezis”, pontosabban az egészségi nemezis, amely párban áll az iparhoz köthető nemezissel. És itt is utal az „istenkáromló élet” fogalmára, amely, mondtuk már, az igazgatás alapanyaga, amellyel az „orvostudományi establishment” megvalósítja kormányzási ambícióit.

Nem mintha kimerítettem volna az illichi eljárások bőségét, amelyek egy szenvedélyes múltidéző gesztusát példázzák. Valójában akármerre nézünk az életműben, és akármelyik témához is nyúlunk, lett légyen az az energia vagy a nevelés kérdése, az érzékeknek a tudomány által megvalósuló elnyomása vagy az orvosok viszonyulása a páciensekhez, az oktatóknak a tanulókhöz, az embernek a tanuláshoz – a veszteség ténye sújt bennünket.

Amely veszteség a jelen, és a múlt közötti hasadásokkal szembesít. Viszont Illich, noha az itt már szóba hozott feministák csoportja azzal a váddal illette, hogy olyan reakciós, aki a múltba révedt, és szívesen visszahívna a patriarchátus premodern, elévült normáit, hogy helyreálljon

az a gondolat jut kifejezésre, hogy a halálról alkotott kép végzetesen befolyásolja az egészségről kialakított képünket.

- 6 Bizonyos vonatkozásokban Illich rokonítható azzal a Jankélévitchsel, aki a múlt század hatvanas éveiben tartotta híres előadásait a halálról, pontosabban azzal a gondolatával, amely a névtelen, 3. személyben megvalósuló halálideológiát írja le. Lásd Vladimir Jankélévitch: *La Mort*. Flammarion, 2017, 35.
- 7 Ivan Illich: *Limits to Medicine: Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. Marion Boyars, London – New York, 2013, 149. Érdekes lenne megvizsgálni, hogy hány jelentéskörben jelenik meg a lélek fogalma e könyvben.

a világ rendje,⁸ *nem* kívánja a múltat abszolút mérceként érvényesíteni. Nem találkozunk nála egy Heidegger beállítottságával, amely a görögök-nél fedez fel döntő töréspontot, és az ismétlés lehetőségeit mérlegelve, a vonatkozó tapasztalatot emeli ki a lét kapcsán, és nem látjuk az antik korszaknak a romantika egyes képviselőinél tetten érhető felmagasztalását sem, amely mérőönt kell, hogy jelentsen az elfajzott jelen számára. Illich ugyanis félreérthetetlenül kijelenti, hogy *nem így* tartja fontosnak a múltat, és nem akar visszafordulni: az a tény, hogy szembesíteni óhajtja a jelent a múlttal, hogy számára a múlt a kritikai reflexió elengedhetetlen eleme, nem azt jelenti, hogy minden kérdésére választ kínál. A múlt, ahogy olvassuk, mindenkori „tükröt” tart a modernitás/kapitalizmus számára, és ebben az értelemben nem lehetséges, hogy kivonjuk magunkat e tükröz(ő)dés hatása alól.

De a lényeg az, hogy fennmaradjon a múlt és a jelen közötti feszültségáramlás, amely akadályokat görgeszt a jelenben feloldódó alanyok ön-elégültsége elé.

Illich néhány helyen él az elidegenedés fogalmával, itt-ott még Marx-ra is utal, így szót ejt a másoktól való elidegenedésről,⁹ a „társadalom elidegenedéséről”.¹⁰ Ezenkívül szóba hozza, hogy az iskola elidegeníti a tanulástól a gyermeket, sőt, mi több, említi a munkás elidegenedését is. Hovatovább, fontos pillanatokban még az áru mint nem-technikai kategória is felmerül, ami persze minden kétséget kizáróan Marxot idézi, és operacionalizálja a munkaerő fogalmát is, amely újfent csak a *Tőke* írójának észjárását tükrözi. De merőben túlzó lenne széttephetetlen kötélekekkel összekapcsolni őt a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* szerzőjével – igaz, néhol ráakadunk a kapitalizmus fogalmára is (sokkal többször találkozunk az „ipari rendszerrel”), de Illich igazi forrása inkább, különösen az életmű későbbi kifejleteiben, a beágyazottság konstitutív fogalmát, a nem önteremtő, hanem az állami beavatkozás által létrehozott piac jelentéseit boncolgató Polányi Károly, akinek okfejtései lenyűgözték. Illich egyébként is úgy gondolkodik, hogy félrevisz, amennyiben az elidegenedés fogalmát eltúlzott és téves jelentésekkel ruházzuk fel.¹¹

Illich nem a *décadence* nietzschei képletét mozgatja, elutasítva azt az elképzelést is, hogy a szekularizáció előrehaladt folyamatai, amelyek

8 Valamit ezekről a vádakról: Thierry Paquot: *Denker und Rebell*. C. H. Beck, München, 2017; Fabio Milana: Gender: Notes on the Text. *The International Journal of Illich Studies*, 2016 (5):1, 69–94.

9 Illich: *In the Mirror of the Past...* Id. kiad., 42.

10 Illich: *Toward a History of Needs...* Id. kiad., 4.

11 Ivan Illich: An Expansion of the Concept of Alienation. *Journal of Social Philosophy*, 1973 (4):1, 1–7, <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1973.tb00156.x>.

belsővé váltak a nyugati polgárok számára, felőrölték volna a kereszténységet. Ezért nem javasolja, hogy a posztkereszténység tetszetős formulájával éljünk. Úgy mérlegel, hogy nagyon is a kereszténység gondolkodásmódja befolyásol bennünket, csak éppenséggel *pervértált* formában: a „perverzio” jutott ennélfogva diadalra. A többször emlegetett híres mondás, mármint a *corruptio optimi quae est pessima*, azaz a legjobbak korrumpáltsága a lehető legrosszabba fordul át, erről szól.

Illich okfejtéseiben a Nyugat máig ható fordulópontját az jelenti, hogy az egyház algoritmikus rendbe helyezi az ember életét, valamint, hogy az üdvözülés lehetőséghorizontját, azaz kockázatokkal, bizonytalanságokkal teli folyamatát egy kiszámított és ellenőrizhető lépésrendbe illeszti. Ez meghatározónak bizonyult a későbbiek szempontjából is. Az egyház kezdetben inkább ösztönösen, később szisztematikusan szabadulni óhajtott a véletlenszerűség kavargásától, a modernitás pedig, amely a bizonyosság eszményét hajhássza, realizálja a kontingencia végső lebírását hozzáadott, immár „pervértált” módon.¹²

Íme, a veszteségfolyamat genezise. Valójában mindaz, amit Illich kritikai műveletekkel tárgygyá tesz (az ipar túlhatalmából fakadó nemezis, az élet obszesszív irányítása stb.) magán viseli az egyház ezen irányulásának pecsétjét: az egykori kormányzási hübrisz egyszerűen átítatja a modernitást. Az életfolyamatokat igazgató pap úgy válik a modern szakértő előőrsvé, hogy elhinti a fölérendeltségben tetszelgő szakértelem magjait. Illich még az orvosi technológia működése mögött is a keresztény liturgia elemeit éri tetten. A kormányzás mint ideológia aztán úgy működik, mint a belénk rögzült hallgatólagos bizonyosság, ne felejtjük, hogy Illich számára az egészség is ilyen bizonyosságforma, amely az „orvostani establishment” prédájává válik.

Érdemes még hozzáadni, hogy a perverzio sajátos megvalósulási formája az „ellentermelékenység” mint egyfajta szükségszerűség, amely a kormányzás igényeinek túlburjánzásából következik: „az orvostudomány korrumpálja az egészséget, az iskola elhülyít, a közlekedés mozdulatlanná tesz, a kommunikáció sükketté és némává változtat, az információöözön szétrombolja az értelmet [...] az iparosított élelmiszergyártás mérgező lesz”.¹³ Az *ellentermelékenység* ez: negatív metamorfózis, miszerint minden lényegszerű az eredendő aspektushoz képest az ellenkezőbe csap át.

12 Illich nem véletlenül kér segítséget Hans Blumenbergtől (persze a vonatkozó magyarázatok nem egyeznek, Blumenberg határozottan tagadja a kereszténység befolyását a modernítésre nézve). Lásd Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, 541.

13 Jean-Pierre Dupuy: Gorz et Illich. In Alain Caillé, Christophe Fourel (szerk.): *Sortir de socialisme. Le scénario Gorz*. Lormont, 2013, 100.

A kormányzással szemben súlyos kifogásokat emelő Illich esetében tetten érhetőek *anarchisztikus* impulzusok: jellegzetesen az intézmények stabilizált állagához viszonyított kritikus dimenziókat, transzgresszív mozzanatok, a kereszténység „legbolondabb” aspektusait részesíti előnyben. Idővel Illich a „rendszer” fogalmát találja felettébb veszélytelinek – a *homo systematicus* egy olyan illichi alak, amely tanúsítja a gondolkodásában megbújó spirituális anarchizmust. Eljárásmódját ezért *civilizációkritikának* nevezem, amely a modernitás–kereszténység–Nyugat jelentésköreit tekinti megfontolandó tárgynak.

Ezt az állítást azonban nem az ismert civilizáció *versus* kultúra képlete szerint kell elgondolni,¹⁴ (amely a partikularizmus/univerzalizmus ellentéte felé mozdítana el bennünket), hanem úgy, hogy a civilizáció olyan kényszermechanizmusokat teremt, amelyek a habitualizáció erejével hatnak. Illich kritikája ilyen: ott pillant meg veszteségeket, ahol az említett habitualizáció hallgatólagos bizonyosságokat teremt, azaz elhallgatja azt, ami meghatározó erővel bír. Ezért emlékeztet kitartóan, ezért kutakodik a múltban az ember, aki több esetben is egyszerre nevezi magát antropológusnak és történésznek – noha az illichi sajátosságához hozzátartozik, hogy lebontja a diszciplinaritás határköveit.

A Dalmáciából származó, bukovinai gyökerekkel is bíró, világot járt ember, a Latin-Amerikához különösen vonzódó, ízig-vérig kozmopolita, disszidens pap-tanár, a kultikus népszerűsége is szert tevő, körülrajongott, de le is becsült Illich legtöbbször a Nyugatot nevezi meg ama látóhatárként, amelynek égisze alatt intézményesülnek az ellentermelékenységek formái – olykor még Európát is emlegeti. Nem is véletlen, hogy érvelései a fejlődés kapcsán összefüggésbe hozhatók azokkal a latin-amerikai bírálatokkal, amelyek éles kritikában részesítik a fejlődés Nyugat által támogatott alakzatait. Ám a latin-amerikai kereszténység szerkezetéből származtatható Nyugat a legtöbbet szóba hozott referenciapont: így a Nyugaton jut forrpontra az elvontságba süppedt élet fogalma, azaz itt cseréli fel a személyiséget az „elvont élet” romboló jelentése, itt következik be azon transzszubsztanciáció, amely a metafizikai értelemben vett rossztól a szűkítő értékállításokig vezet el, itt pillantjuk meg a tendenciát, hogy a Mi „szemantikailag agresszív lesz”, azaz nyelvi jelöl ki kirekesztő hatalmi pozíciókat, itt érzékeljük a kínos nyelvi hatalmat, itt érvényesítik a fejlődés mintáját, mint hatalmi paradigmát, itt látjuk, hogy

14 Csupán mellesleg jegyzem meg, hogy pl. Nietzsche, akit sokszor a német kultúrafogalom fényében értelmeznek, olyan kultúraértelmezést hangsúlyoz, amely nagyon is meggondolandó, „[...] a kultúra minden egyes ember önismeretének és önmagával való elégedetlenségének a gyermeke”. Lásd Friedrich Nietzsche: *A vándor és árnyéka*. Ford. Romhányi Török Gábor. Göncöl, Budapest, 1990, 52.

a bűn „kriminalizálódik”, azaz, egy metafizikai kategóriából egy igazgatási elem keletkezik, itt „medikalizálódik a halál”, azaz itt jut csúcspontra a spiritualizált halál- és fájdalomtapasztalatot megtipró magatartás, itt jut kifejezésre, hogy a szabadságfilozófia mások rovására valósul meg, itt fosztják meg a testet méltóságától.

Egyszóval, magában a kereszténységben, amelyben – itt különös-képpen a szamaritánus epizódot kell figyelembe venni, amelyet Illich szerint úgy értenek félre, hogy viselkedési szabályt csikarnak ki belőle – a legmagasabb szintig jut mindaz, ami Illich számára fontos. Az esemény rangját birtokló említett epizód azonban nem a szabályok foglalata kell, hogy legyen – Illich határozottan pálcát tör a modernitás azon tendenciája felett, miszerint az összemérhetetlen egyének viszonylatai szabályok alá rendeltetnek: egyenesen a szabályok „fétiséről” beszél. És ugyanitt, azaz a kereszténység legbelsőbb tartományaiban tör felszínre mindaz, ami beárnyékolja azt, ami a legjobb. Vagyis, itt jelenik meg az a csíra, amely nem véletlenül nyugati földön fejlődik ki: másképpen szólva, a kereszténység sokkal több, mint előmunkálati fázis a Nyugat kiérlelődésének szempontjából.

És a Nyugaton történik mintaszerű módon a „vernakuláris” tartomány megtépázása – ennek kibontásához azonban elengedhetetlen az illichi kritikai politikai gazdaságtan három támpontjának az elemzése.

*

A politikai gazdaságtan gondolkodásmódját is befogadó, sokfelé figyelő Illich rendkívül nagy fontosságot tulajdonít a szűkösség kategóriájának: nélküle az itt bemutatott pervertálódás általi beszennyeződés története nem lenne elbeszélhető. És nemcsak arról van szó, hogy a közgazdasági gondolkodás alappilléret látjuk meg itt, amelyet ideológiai vezérelvként a gazdasági stúdiumokat látogató tanulókkal fogadtatnak el, hanem arról is, hogy ebben a keresztény-latinizált Nyugat mindenkori eszmei fundamentuma mutatkozik meg. Nincs is olyan intézmény, amely ne viselné magán a szűkösség ideológiájának nyomatékát, ezért nem lehet egy szűk értelemben vett technikai kategóriaként kezelni.

Az, hogy Illich programatikusan bejelenti, hogy roppant szeretné megírni a szűkösség történetét,¹⁵ nagyon is beszédes – a halál akadályozza meg ebben –, azt közli, hogy e kategória révén magát a mélyszerkezetet ragadhatja meg. A szűkösség ugyanis, mint vezérelv, mint „gyarmatosító mechanizmus”, a modern ideológiával ellentétben, történelmi kifejtésként

15 Illich: *Gender...* Id. kiad., xi.

létezik.¹⁶ Illich Marx eljárásához hasonlóan a történelmiséget polemikus-leleplező fegyverként használja – amennyiben világosságot derítünk arra, hogy ezen kategóriák nem az örökkévalóság lenyomatai, hanem a történelemből felsejlő viszonylatok sűrítményei, úgy döntő lépéseket teszünk a felszabadulás felé.

Ha a szűkösség mindegyik intézményre vonatkoztatható, akkor egy mindenre kiterjedő konstelláció áll előttünk. Illich sorolja is a reprezentatív példákat: az oktatás ahhoz a követeléshez igazodik, hogy a megszerzett tudás, minden erőfeszítés dacára, eleve elégtelen, az egészség szintje a priori nem kielégítő, mert nem érte el az elképzelt-előírányzott modernitás nivóját, az idő a szűkösség alakjában válik megtapasztalhatóvá számunkra, hogy a „gyorsaság” gazdasági értékre tegyen szert, végül is, a család létezésére is keresztül-kasul a szűkösség logikája nyomja rá a bélyegét.

Kétségkívül, Illich helytálló módon ábrázolja a szűkösséggel kapcsolatos kérdéskört, amikor arra mutat rá, hogy itt nemcsak a majdan kialakuló közgazdasági gondolkodás talapzatáról kell beszélni, hanem egy olyan kategóriáról is, amelyből átfogó elvet faragnak. Amennyiben a szűkösség értelmezésének történetét szeretnénk kutatni, persze sokfajta nyomot kellene követnünk: például, Joseph A. Schumpeter nevezetes gazdaságtörténetében a patrisztika-skolasztika terrénján fedezi fel e kategória megszületését.¹⁷ Aránytévesztés lenne, ha most számon kérnénk Illich-től a filológiai pontosságot (egyébként is az általa felsorolt szakirodalom igazán tiszteletre méltó, aki akar, tájékozódhat ennek alapján), vagy ha azt rónánk fel neki, hogy nem számol be kimerítően arról, hogy a pervertálódás hogyan és mikor ment végbe, legfeljebb csak sejteti, hogy egy hosszú történetről kell beszélni, amely bizonyos esetekben ártatlannak tűnő apró gesztusokkal veszi kezdetét, majd esetlegesen kataklizmatikus folyamatokba torkollik. Ez történik például a képiség iránti viszonyulás kapcsán, amelyet Illich úgyszintén kapitálisnak minősít a Nyugat történetében:¹⁸ egy, a teológusok közötti belső vitából alakul ki az a konstelláció, amely szerint a kép a „valóságtól” való menekülés záloga lesz.

Mindenesetre ez nem egy materialista genezisértelmezés, hanem egy olyan gondolkodó fellépése, aki eszmei síkon közlekedve világít meg kolosszális fordulatokat. Illich a folyamat záradékára helyezi a hangsúlyt,

16 Illich: *In the Mirror of the Past...* Id. kiad., 17.

17 Joseph Alois Schumpeter: *History of Economic Analysis*. Routledge, London – New York, 1986, 22.

18 David Cayley: *The Rivers North of the Future. The Testament of Ivan Illich, as told to David Cayley*. House of Anansi Press, Toronto, 2005, 138; Alain Besançon: *L'image interdite: une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*. Librairie Arthème Fayard, Párizs, 1994.

arra, hogy a szűkösség alárendelt pozícióból uralmi helyzetbe kerül, arra irányítja a figyelmet, hogy megannyi ösvényen haladva az egyház, a szakszerűség szajkózásába ragadt, a spiritualitást egyre inkább háttérbe szorító papi hatalommal karöltve a kereszténységben fellelhető maximumból valami egészen mást hoz létre – pontosabban válságba taszítja azt, ami a lehető legjobb.

És itt valóban idézhetők az újkor jeles teoretikusai, mint Locke és Hobbes,¹⁹ mármint az úttörők, akik mintegy lerakják az alapokat, amelyekre a majdani utódok építményeket emelnek, és elkezdenek rendszeresen beszélni olyan kategóriákról, mint a tőke vagy a föld szűkössége. Sőt, mi több, idézhetők a jóval később jövők is, mint pl. egy Léon Walras, a neoklasszikus gazdasági gondolkodás kútfeje, aki jóformán ugyanazt mondja, mint Illich, csak hát nem azzal a kritikai intonációval és halatlatlan elkötelezettséggel, mint az *Orvostudományi nemezis* írója, hanem egy pozitivista tudós beállítottságával. Eszerint, a „társadalmi gazdagság fogalmát” abból az a priori tényből kell kifacsarni, hogy a dolgok csak korlátozott mennyiségben állnak a rendelkezésünkre, ami ütközik a bennünk tanyázó vágyakkal – következésképpen ugyanezen dolgok értékét a szűkösség indexei biztosítják. A gazdaság törvényei pedig nem egyebek, mint a szűkösség-tapasztalatból fakadó viszonylatok irányító mechanizmusai.²⁰

Megemlíthető még, hogy Illich bizonyos rokonszenvet tanúsít a René Girard által létrehozott elmélet iránt, amely, tudjuk, a mimetikus vágyak gondolatát helyezi előtérbe: eszerint a vágyak dinamikája mindig mások vágyháztartását utánozza, értsd, mindig másokban találta meg a vágy forrása. Azaz a vágyak, mint mozgatóerők, eleve közvetített jellegűek. Pontosabban, Illich érdeklődik a girard-i elmélet folytatói, továbbgondolói iránt,²¹ akik jellegzetes módon foglalkoznak a szűkösség és az erőszak bonyolult viszonyával, egyúttal rámutatva a szűkösség „ambivalens” mibenlétére a társadalomban birtokolható státuszok, pozíciók kapcsán. Illich ugyan nem szigorúan ezt az útvonalat követi, az erőszak mechanizmusainak értelmezése nem tartozik elsőrendű témái közé – azért relevánsnak bizonyul, hogy felfigyelt arra, hogy a *homo mimeticus*ok között kibomló, társadalmilag bekeretezett, modern interszubjektivitás

19 Gianni Vaghi – Peter Groenewegen: *A Concise History of Economic Thought. From Mercantilism to Monetarism*. Palgrave Macmillan, London, 2003, 27.

20 Walrast idézi André Orléan: *L'Empire de la valeur, Refonder l'économie*. Seuil, Párizs, 2011, 25.

21 Paul Dumouchel: *The Ambivalence of Scarcity and Other Essays*. Michigan State University, Michigan, 2014, <https://doi.org/10.14321/j.ctt7zt4nv>. Girard követői is tisztelik Illichet, lásd J. P. Dupuy: Gorz et Illich... Id. kiad.

és a szűkösség ideológiája között milyen kötődések állnak fenn. Alkalomadtán Illich, ha röviden is, de jelzi, hogy számára érdekteli a társadalmi interszubjektivitást formáló irigység jelenségrendszer is, amely egyébként az említett elméletírók különös tárgyát képezi.²²

A szűkösség mindenesetre egy hiánytapasztalat terméke, amely arra ösztönzi az embert, hogy megállíthatatlanul, hatalommal/erőszakkal élve területeket hódítson meg, igába törje a természeti erőket, maga alá rendelje a világot – ily módon nem engedheti meg magának egy pillanat erejéig sem az ernyedtséget, hanem az állandó mozgósítottság állapotában kell, hogy éljen.²³ A szűkösség révén pedig a világ a kimeríthetetlen erőforrások tárháza lesz, ami nem adhat egy pillanatra sem menlevelet a tétlenség gyakorlásához – ez egyet jelentene a megengedhetetlen, bűnös pazarlással. Másképpen szólva, a modernitás embere állandóan a szorongás fenyegetettségében él: nem eléggé tevékeny, nem tesz eleget a mozgósítás parancsának, mert megadta magát a tétlenség szirénhangjának.

Amúgy nemcsak a modernitás által övezett Nyugat kereteiben bukkan a felszínre a szűkösség – ellenkezőleg, ott található bármelyik emberi közösségben, amely reflektál gazdálkodási lehetőségeire. Csakhogy – és ez a gesztus bizonyos értelemben hasonul annak a Deleuze-nak a filozófiai manőveréhez, aki a kapitalizmusnak a modernitás előtti látens mivoltához fűz megjegyzéseket – a korábbi formációk sikerrel hárították el azt a veszélyt, miszerint a szűkösség kerüljön középpontba, valamint irányító szerephez az élet egészét illetően. A kormányzás diktuma alatt élő Nyugat viszont a szűkösség totalizációs logikájának foglyává válik. Ezenkívül a szűkösség párban jár az általános jellegű egyénesítéssel, az egyén központosításával, valamint azokkal a folyamatokkal, amelyeket „poszszesszív individualizmusként” ismerünk.

A szűkösség utat nyit a mérés ideológiájának beözönlése előtt, amely a kozmosz mélységét (Illich fontos helyeken használja a fogalmat) csak a szaporodó mennyiségi aspektusok szempontjából ítéli meg, vagyis adatként kezeli – Illich kíméletlenül hangot ad a közgazdászok iránti kérlelhetetlen távolságtartásának: megrekednek a mérés mechanikus gyakorlásában, nem tudnak túllépni a szűk kereteken. E kellőképpen azért nem mindig tagolt támadás mögött az a megfontolás rejlik, hogy itt megcsúfoltatik a világba beleszótt kozmikus arányok logikája, amely egybefonja a mikro- és makrodimenziókat: az emberi teremtmény sem

22 Illich: *In the Mirror of the Past...* Id. kiad., 72. Vö. Dumouchel: i. m., 97–109; Illich: *Gender...* Id. kiad., 13.

23 Mindezt részletesebben kifejtettem, lásd Losoncz Alpár: *Hiány, szűkösség, bőség. Mércé*, <https://merce.hu/2023/01/17/hiany-szukosseg-boseg/>. (Utolsó letöltés: 2025. 03. 31.)

egyéb, mint a kozmosz egy kivetített szelete. Illich egy premodern gondolkodó gesztusával feltételezi, hogy hatalmas-kozmikus összefüggések, megfelelések, tükröződések fedhetők fel a világban: a földi immanencia „korrespondál” az odaáttal, a láthatatlanság világával. A szűkösség faktumát bizonyosságként megerősítő ideológia viszont megbontja a metaszubjektív arányosság viszonylatait, aminek, ahogy Illich fejtegeti, az ember „poetikus” egzisztenciája látja a kárát.

Viszont a szűkösség *nyelvet* is jelent, azaz, mint nyelvileg megformált parancs, emberrel szembeni állandó követelés (felettes Én, mondhatnánk a pszichoanalízis nyelvén) nyelvi lehetőségeket tipor meg. Ha az imént szóba hoztam, hogy Illich szótárában meghatározott szerepet játszik az áru fogalma, úgy most ezen megállapításnak ismételt relevanciáját tapasztaljuk: kihívó módon az anyanyelvet *expressis verbis* az áru jelentésrendjével hozza összefüggésbe. Azt domborítja ki, hogy az árumozgást előlegező szűkösség olyan nyelvi politikát jelent, amely felbomlasztja az eredendő, vernakuláris nyelviséget. Az anyanyelv, amelyet soha nem szűnünk meg patetikus jelzésekkel körülcövekelni, már önmagában véve is veszteség, amelyért az árulogika kezekszik. „Az anyanyelv mint áru” (Illich), amely nem képes kiszűrni a termelés, és a fogyasztás által determinált nyelvi valóságot – nem is lehet ezt provokatívabban kifejezni.

Illich így a szűkösség révén egybefog gazdasági és nyelvi dimenziókat, vagyis homológiák jönnek létre, amelyek rontják a nyelv állagát. Valójában Illich rokonítható azzal a ma már vélhetően elfeledett Ferruccio Rossi-Landi-val,²⁴ aki a múlt század hetvenes éveiben sokat írt arról, hogy milyen módon idomul a nyelv az áruhoz, mintegy visszatükrözve az áru dinamikus létezésformáit, metamorfózisait, hogy Marx egy ismert fordulatával éljek. Hiszen Illich szinte szó szerint ugyanazt mondja, mint Rossi-Landi: a szűkösség által dominált korszak előtt senkinek sem jutott eszébe, hogy áruként szolgáltassa a nyelvet, amelyet tudományos tekintély biztosít. Soha korábban, így Illich, nem történt meg, hogy formalizált szabályok övezték volna a vernakuláris nyelvi gyakorlatot. És soha a szűkösség korát megelőzően nem számolhatunk be arról, hogy – itt aztán a lingvisztika és a közgazdaság tényleg kéz a kézben mozognak – a nyelvet a költséglogika felől értelmezték: az, hogy Illich „kapitális-intenzív kommunikációról” beszél, nagyon sokatmondó. Az anyanyelv pedig a vernakuláris nyelv ellentéte, ugyancsak történelmi képződmény, és egyúttal az egynyelvűség ellenőrizhető állapotát fémjelzi. Az anyanyelv szentségét, a *lingua materna* kultuszát Illich megint csak a kereszténység keretén belüli, véletlenszerű

24 Ferruccio Rossi-Landi: *Linguistics and Economics*. De Gruyter Mouton, Berlin, 1977, <https://doi.org/10.1515/9783110821062>.

hozadéknak tudja – emlékezünk, az anyaság metaforái egyébként Mária személyéhez kötődtek. De mit is ért vernakuláris nyelven?

A filológiaiilag mindig tájékozott Illich emlékeztet bennünket arra, hogy legalább Varro óta használatos a fogalom. Érdekeltsége azonban inkább későbbi korok felé tereli. A vernakuláris (kölcsonvéve az itt már említett Polányi szavát) a beágyazottság tényének kifejeződése, egy olyan nyelv, amelyet Illich meghatározó közösségi-kohéziós elemnek tart. Hogy az angol *common*nal szemben az erősebb jelentéseket magában foglaló német *gemein*nek ad előnyt, mint ténylegesen megfelelő kifejezésnek, ezen törekvését testesíti meg. Minél erőteljesebb építőköveket találni a közösségiség azon házához, amely megvalósíthatná az Illich által szem előtt tartott, voltaképpen legfontosabb jogot – a közösséghez való.

Lássuk meg itt a gazdaság és a lingvisztika összekapcsolódásának legfontosabb formáját! A vernakularitás tartománya nemcsak a piachoz, de az állami infrastruktúrához képest is túlra helyezkedik el. Az anarchizmus elgondolásaival párhuzamos pályákon mozgó Illich ezt a szférát radikálisan elszakítja az állam ténykedésétől. A vernakuláris nyelvet azok beszélik, akik még kordában tudják tartani a szűkösséget, Illich a *szubzisztencia* fogalmát hangsúlyozza ezzel összefüggésben: az elegendőség jelentésével hozhatjuk ezt kapcsolatba, amely az önfenntartást biztosítja. A szűkösségrezsimen innen – ez lehetne a mozgásterülete.

Egy már-már nietzschei gesztussal Illich a nyelvtant is a hatalom speciális orgánusaként láttatja, és úgy véli, hogy valahol a 13. században kap formát az az irányulás, amely fegyelmező erőként lép fel, és maga alá vonja a mindennapi nyelvi sodrást, mérícskéli a népi nyelvi kapacitásokat, és ezeket az egzotikumok szintjére süllyeszti le. A nyelvtan, mondja, a szó erős értelmében, nádpálcát suhogtató fegyelmi hatalmat képez, úgy gyakorolja erejét, hogy nemcsak technikailag sztenderdizálja a nyelvhasználatot, hanem meg kívánja akadályozni a haszontalan, kereteket feszítő időtöltést, a veszélyes olvasmányok terjedését, az ellenőrizetlen tartalmak áramlását. Az emberek úgy beszélnek, ahogy beszélniük kell, követve a felszólítás hangját, azaz a felettük megvalósuló normák szerint: csak az „iparosított társadalomban” válik lehetővé, hogy az emberek nyelvileg alárendelteké válnak, és csak akkor szólalhatnak meg, ha visszhangozzák a felettük érvényesített nyelvi normákat. A megszólalás a szakértő által letéteményesített szabályoktól függ, miközben a szegények a többnyelvűség mintáihoz igazodnak. Illich még mindehhez hozzátoldja, hogy megnevezhető az az osztály, amely különösképpen érdekelt az egynyelvűség-anyanyelv ideológiai fenntartásában, ez a középosztály – Illich egybeült is utal osztályokra.

Ezen osztály ügyködéséhez hozzátartozik, hogy semlegesíti a nyelvet, és hozzáidomítja a nyelvben megmutatkozó kategóriákat a szűkösség teljhatalmához. Idézek:

a szűkösség korszaka azon alapul, hogy az ember „individuumként” létezik, tehát posszesszív, és az anyagi fennmaradás tekintetében gender nélküli, következésképpen ragadozó *neutrum oeconomicum* [...] Ez az alany nem *gens* vagy *lares* többé, amely megtestesíti az ambivalens jellegű, de önkoralatozó [...] férfiak és nők csoportját.²⁵

Gender nélküli mivolt és semlegesített gazdasági alanyiség, a bér-munka mint a semleges munkaerő tevékenysége – itt kell megnyitnunk a következő fejezetet.

*

Illich szerint a vernakuláris nyelvekben, amelyek megelőzik az anyanyelv térhódítását, rögzül a nemek közötti differencia, azaz, a különbségek kiterjedt rendszere, amely maga után vonja a tér és idő széttrajzó tapasztalati körét. A gender alapú differencia egyúttal a kölcsönös kiegészítődés viszonylatait foglalja magában, a szabálykövető nemek közötti „komplementaritás” egzisztenciális relációi a kozmosz aránylogikáját tükrözik. Illich gyorsan hozzáteszi, hogy e kiegészítő viszonyulás „aszimmetrikus” jellegű, és csak „metaforaként” tapasztalható meg.²⁶ Másutt is szóvá teszi, hogy a gendervonatkozású differencia csak a tudományokon *túl*, a metaforák birodalmában érzékelhető.²⁷ Nem is akárkít idéz meg ennek bizonyításához, jelesül, ahhoz, hogy korunk nem talál nyelvet a genderben rejlő különbség kifejezéséhez, mégpedig azt a Luce Irigaray-t, aki az újabb feminizmus számára is elhanyagolhatatlan tekintélyt jelent.²⁸

Íme, itt kirajzolódik egy újabb veszteség. Kiiktatódik ugyanis egy szubsztanciális különbség a világból, minthogy mindkét nem, megtisztítva a különbség hordozásától, gender nélküli elvont egyének sorozataként válik képessé immáron ugyanazon tevékenységek gyakorlására. Az ipari-modern világ az uniszex-logika helye. Amott, azaz a premodern korokban Illich ugyanis egy átmenetet ábrázol, amely a piacgeneráló mechanizmusok előtti genderlogikától a tőkés-piaci munkamegosztásba belemerített szexig vezet – az, hogy a szex kapcsán gyakorta hozzátoldja a „gazdasági” jelzőt, vagy hogy a genderben megtestesülő egyszersmind eltűnő különbség kapcsán ismét Polányit idézi, mármint azt, hogy ezáltal a beágyazottság eltüntetése történik, mutatja a veszteség iszonyú mértékét.

25 Illich: *Gender...* Id. kiad., 179.

26 Uo. 4.

27 Uo. 62.

28 Uo. 74; Luce Irigaray: *La tache aveugle d'un vieux livre de symétrie. Speculum de Vautre femme.* Éditions de Minuit, Párizs, 1974, 9–161.

Ha a gendert csupán a metafora foghatja be, úgy a szex feletti gondoskodás a tudomány fennhatósági területeihez tartozik. A genderkülönbség a munkamegosztáson inneni konstellációban azonosítható, ezzel szemben a szexualizált polaritáson alapuló gazdálkodás ismérve, hogy erőszakos módon kiteszi a nőket a kíméletlen tőkés versenynek. Illich egyúttal elébe megy azon kritikáknak, amelyek itt a biológia *versus* társadalom kettős logikáját látják viszont: leszögezi, hogy mind a szex (vagy a még inkább semlegesített kifejezés: a szexualitás), mind a gender társadalmi realitások részei. A különbség abban található, hogy a „szex” egy egyneműsített áruvilág álpólusait fedi, a „gender” pedig egy eredendő különbség formája – Illich szerint egy ontológiai különbséget kell itt látnunk, amely lehetővé teszi a nemek viszonylatába íródó kettősségek nem-reduktív értelmezését.

A genderállapot egy olyan kort idéz, amely még nem rendelődött alá az „egyetemes áru” (Illich) logikájának: itt még az említett szubzisztencia mértékrendszere jelenti a vezérfonalat. Viszont a gazdasági semlegesség rácsozatába illesztett férfiak és nők az elvontság kifejeződéseivé válnak. És a bér munka viszont akkor jelenik meg, amikor a burzsoá politikai gazdaságtan, a tudományos pozícióra törő antropológia és a nyelvi szabványosítást megcélzó lingvisztika együttesen ablakot nyitnak egy új posztvernakuláris korszakra, amelyben, láttuk, elsikkadnak a gender alapú különbségek.

Illich számára sok vérvesztéssel járt a *Gender* publikációja. Sújtották őt egyéb bírálatok is,²⁹ ám értelmezői úgy vélekednek, hogy éppen a genderkérdés kapcsán elhangzott bírálatok után³⁰ az akadémiai kiszorítottság jutott osztályrészül – önértelmezésként maga a szerző is egy, a kor ellen küzdő embert kínzó boszorkányüldözésről beszélt ezzel

- 29 Például az iskolával kapcsolatos nézeteit bírálta az amerikai radikális politikai gazdaságtan egyik legerőteljesebb egyénisége, Herbert Gintis: Towards a Political Economy of Education: A Radical Critique of Ivan Illich's Deschooling Society. *Harvard Educational Review*, 1972 (42):1, 70–96, <https://doi.org/10.17763/haer.42.1.h2m4644728146775>. Ugyancsak baloldaltól bírálta a fontos egészségügyi szociológus, Vicente Navarro: The Industrialization of Fetishism or the Fetishism of Industrialization: A Critique of Ivan Illich. *Social Science & Medicine*, 1975 (9): July, 351–363, [https://doi.org/10.1016/0037-7856\(75\)90136-5](https://doi.org/10.1016/0037-7856(75)90136-5).
- 30 Gloria Bowles: Symposium Beyond The Backlash: A Feminist Critique Of Ivan Illich's Theory Of Gender. *Feminist Issues*, 1983 (3):March, 3–6, <https://doi.org/10.1007/BF02685580>; Barbara Christian: Alternate Versions of the Gendered Past: African Women Writers vs. Illich. *Feminist Issues*, Spring 1983 (3):March, 23–28, <https://doi.org/10.1007/BF02685585>; Arlie Hochschild: Illich: The Ideologue in Scientist's Clothing. *Feminist Issues*, 1983 (3):March, 6–11, <https://doi.org/10.1007/BF02685581>.

kapcsolatban.³¹ Azaz, azt sugallta, hogy az ár ellen úszva került kedvezőtlen helyzetbe.

Miért nem szólt mélyebben – hiszen Illich nagyon is foglalatossodik a patriarchátus jelenségével³² – a szűkösség előtt létező patriarchátus megbéklyózó tulajdonságairól, amely nem volt mellőzhető jelenség?³³ Nem mégiscsak félrevezet bennünket, miközben a metaforizált genderkülönbség elképzelt varázstükrét tartja elénk? Hogyan gondolhatta egyáltalán, hogy a modernitás előtti korokban fennálltak olyan munkaformák, amelyek csupán egy nemhez kötődtek, azaz nem áll-e üveglábakon a genderre vonatkozó elgondolás a maga egészében – ilyen és hasonló bírálatok zúdultak Illichre a *Gender* kapcsán.

Aligha kell részletesen fejtegetni, hogy a fentebbi, harcias módon kibontott érvekkel Illich szembekerült a liberális feminizmus azon alap tételeivel, amelyek a piaci konkurenciában megnyilvánuló nemi egyenlőség normativitása mellett törnek lándzsát. Illich gyakorta használja, még hozzá módfelett kritikusan, azt az érvet, hogy a „piaci intenzitás bénító erejű” – ez olyan polemikus kitétel, amely eleve konfrontálja őt a feminizmus ezen orientációjával, amelyet, legalábbis közvetett módon, a szentimentalizmus és az agresszivitás elegye miatt ostoroz.

Viszont érdekesmód a *Gender* írója deklaratív nem a liberális feminizmust jelöli meg ellenfélként, hanem a szocio-biológizmust és a marxista pecséttel bíró feminizmust³⁴ (noha, hogy félreértés ne essék, Illich kemény és félreérthetetlen kritikával él másutt a „liberális arrogancia” kapcsán). Mindkettő esetében fennáll a helyzet, hogy „lehetetlen velük vitát folytatni”, és itt kiemeli a marxizmus híveit is – köztudomású amúgy, hogy Illich minden rokonszenve ellenére sem óhajtottá ugyanazt a kritikai dallamot követni, mint a Latin-Amerikában honos felszabadulás teológiája, lévén, hogy gyanúperrel élt a teológia és a politika effajta frigyével kapcsolatban. Baloldali kritikusan egyébként azt rótták fel neki, ami távlatukban könnyen felfedhető: Illich elsősorban nem a kapitalizmus

31 David Cayley: *Ivan Illich in Conversation*. House of Anansi Press, 1992, 32. A feminista támadásokról átfogóan tudósít, egy meggondolandó korrekcióval, azaz egy infrapolitikai értelmezéssel Gabriela Mendez Cota: *The Gift of Gender: Ivan Illich, Feminism. Infrapolitics. Política Común*, 2024:15, 1–31, <https://doi.org/10.17613/6rya-d006>, illetve <https://doi.org/10.17613/2b3v7-1fh48>.

32 Illich: *Gender...* Id. kiad., 33.

33 Illich védelmezőinek egy része úgy véli, hogy a szerző támadói nem olvasták el megfelelő módon a vonatkozó okfejtést. Paquot: i. m., 103; mások úgy gondolják, hogy akadtak olyan megfogalmazások, amelyek nem voltak eléggé világosak, lásd Méndez Cota: i. m., 2.

34 Illich: *Gender...* Id. kiad.

szerkezeti meghatározottságait rendeli bíráló alá, annak ellenére, hogy tisztában van a kapitalizmus számtalan vonásával.

Valóban, Illich kritikája mindenekelőtt az ipari társadalom bevett mechanizmusait helyezi kritika alá: ezekkel kapcsolatban használja a Dante híres művét idéző pokol metaforáit, akár a „démonikus” jelzőt is. Mellőzhetetlen diagnózisa: az ipari bázisú országokban elkerülhetetlen valamifajta „apartheid” létezése. Illich mindeközben egy munkafilozófia körvonalait is megrajzolja, amely meggyőzően érvel amellett, hogy az elkülönült munka csak történelmi hozadékként jelenik meg a felszínen: a bér munka a premodern korban legfeljebb alkalmi, és megtűrt jelenség, és a munkára utaló mai jelentések korszakspecifikusak. Azaz nincsenek megfelelő vonzataik a premodern epochában.

Csupán számunkra vált a munkához csatolódó fogalmi rendszer megdönthetetlen igazsággá, csak mi kötődünk a munkához olymód, hogy a vonatkozó szabályok teljes odaadást követelnek meg tőlünk. És az „apartheid” erős politikai asszociációkkal terhelt kifejezése arra mutat rá, hogy a bér munka csak akkor juthat érvényre, ha kiegészül egy sereg olyan munkaalkazzal, amelyek kívül esnek ezen említett munka szféráján. És itt az árnyék metaforáját említi,³⁵ miszerint ezen munkaformák kevésbé tűnnek fel a társadalmi szervezethez által irányított érzékelésben, hanem mintegy rejtve maradnak: olyan tevékenységek kerülnek felsorolásra, mint a házimunkával kapcsolatos tennivalók, a „kényszerű fogyasztás” stb. Így áll össze a munka térképe: bér munka plusz árnyék munka.

Illich siet megakadályozni, hogy félreértsük az „árnyék munka” fogalmát. Először is, nem a fenntartásra irányuló tevékenység szabadidőben kifejtett módozata áll itt előttünk – a *Gender* szerzője nem tántorítható el attól a meggyőződéstől, hogy ezen munka csak a bér munka *Doppelgänger*e lehet. Az értékelmélet nyelvén szólva: az árnyék munka „nem a háztartás fenntartását biztosítja, hanem értékesíti, nem fizetett módon, használati értéként a kész árut”.³⁶

Másodszor, Illich sorra utasítja el az árnyék munka lényegét elködösítő elméleteket: a szocio-biológizmus természeti determinációk okán köti a nőhöz az említett munkát, a főképp Marxhoz vonzó elméletek itt a szociális reprodukció megvalósulását látják egybemosva, a nőnek a fenntartáshoz és az ipari bér munka továbbéléséhez való hozzájárulásait, neoliberális gondolatokat, amelyek a pénzpiacról idehozott gazdasági mércéket erőltetnek rá az árnyék munkára, azokat a feminista teóriákat, amelyek elégedetlenkedve a házimunka fizetetlensége okán, megint csak Marxhoz szolgai módon kapcsolódva azt ismételtetik, hogy dacára annak,

35 Ivan Illich: *Shadow Work*. Marion Boyars, Boston–London, 1980.

36 Uo.

hogy a nő munkája nem produktív, mégiscsak az elsődleges felhalmozás sajátos forrása – Illich egy rossz keveréket lát a marxizmus és a feminizmus házasságában, amely terméketlenül halmozza az ellenségeskedések alakzatait, arra utalgatva, hogy az osztályellenségeskedésre ránehezül az otthoni nemi jellegű ellenségeskedés.

Voltaképpen Illich azt sugallja, hogy egyik itt szóba hozott elmélet sem tudja megragadni, milyen fonák módon jött létre a nemi szempontból neutrális munka (a „semleges hermafrodita” státusz) intézménye. Nem ismerik a genderkülönbség megsemmisítéséből fakadó veszteség súlyát. Így a marxizmus radikális jelentéseit, a kizsákmányolás gondolatát kiaknázni szándékozó feminizmus is téves ösvényeken bolyong. Ez a sokfelé ágazó irányulás olyan kérdésekkel küszködik – mondom ezt most már Illichtől függetlenül – mint az, hogy a kizsákmányolás faktuma ahistorikusan túlmutat-e a kapitalizmuson (azaz, hol keresendő a kizsákmányolás forrásvidéke), tényleg a házimunka jelenti-e a kizsákmányolás végső forrását, a munkaerő létrehozása kapitalista vagy nem-kapitalista módon történik, és valóban előrelépést jelenthet-e a házimunka monetáris jutalmazása.³⁷

Illich egyik feltett kérdést sem tartaná maradéktalanul megfelelőnek. Ezen kérdések tájékoztatnak, de nem eléggé jó útmutatók. Így a kizsákmányolás történetiségének kérdése eltávolít bennünket a gender eredendőségétől (amely, ne felejtjük, társadalmi eredetű!), amelyet veszteség sújt. Nem mintha Illich nem szentelne sok időt a vonatkozó kérdéseknek, ellenkezőleg, elemzéseinek kitüntetett tárgya a nőkkel kapcsolatos felújuló gazdasági „diszkrimináció” – de nemcsak, hogy eltekint a marxizmus szótárától („kizsákmányolás”), hanem a számára perdöntő reláció (patriarchátus/gazdasági szexizmus) is e szótár elemeihez képest másfajta fordulópontokon alapul.³⁸ Ezenkívül Illich nyilvánvalóan egy olyan korban fejtette

37 Diametrálisan ellenkező nézeteket képviselő példákat említek, egyfelől: Elena Louisa Lange: *Gendercraft: Marxism–Feminism, Reproduction and the Blind Spot of Money*. *Science & Society*, 2021 (85):1, 38–65, <https://doi.org/10.1521/siso.2021.85.1.38>; Elena Louisa Lange – Joshua Pickett-Depaolis (szerk.): *The conformist rebellion: Marxism, social movements, and the political left*. Rowman & Littlefield, Lanham, 2022. Másfelől: Claudia v. Werlhof: 'Frauen, Wissenschaft und Naturverhältnis: Oder: Was heißt heute Kritik am Patriarchat?' *Widerspruch*, 1997 (17):34, 147–170; Lise Vogel: *Marxism and the Oppression of Women: Toward a Unitary Theory*. Brill, Leiden–Boston, 2013 [1983] /Historical Materialism Book Series 45; Leopoldina Fortunati: *The Arcane of Reproduction and Capital*. Autonomedia, New York, 1983; Tithi Bhattacharya: *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentring Oppression*. Pluto Press, London, 2017, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1lvz494j>; Louise Toupin: *Wages for Housework: A History of an International Feminist Movement, 1972–1977*. Pluto Press, London, 2018.

38 Érdemes megemlíteni, hogy Illich a gender és a gazdasági szexizmus fogalmát – weberi módon – ideáltípusnak tartja. Lásd Illich: *Gender...* Id. kiad., 14.

ki gondolatait, amelyben valóban több jelentékeny feminista is hangot adott annak a felhívó gondolatnak, hogy a házimunka halaszthatatlanul pénzbeli jutalmat érdemel: a *Gender* szerzője azonban úgy válaszolna, hogy ezzel nem jutnánk el az ipari-monetarizált társadalom legmélyebb kérdéséig. Csupán a felületen mozognánk, és nem is érintenénk a monetarizált bér munka és az árnyékmunka démoni kettősségének lényegét. Viszont Illich elfogadhatná *ad analogiam* azt a gondolatot,³⁹ amely szerint az ipari rendszer (kapitalizmus) közömbös azon azonosságformák iránt, amelyeket képes kihasználni – a *homo economicus*-féle *neutrum*, amely kiszűri a különbségeket, vonatkoztatható lenne ezen állításra.

Illich elgondolása szerint az indusztriális társadalom dinamikájához ténylegesen hozzátartozik, hogy ama munkatérképen egyre nő a növekvő veszélyességekkel teli, méltatlanul megítélt árnyékmunka aránya a bér munka rovására – ezzel nehéz perlekedni, mert nem nyújt egyértelmű bizonyítékokat, ezért kénytelen vagyok ugyancsak deklaratív módon kételyt támasztani. Mindenesetre Illich szerint a genderszerepektől kiűritett árnyékmunka akként nemsemleges, hogy lebonyolítható mind a nők, mind a férfiak részéről, mindkét nem az elvontság közvetítője. Tévedés lenne ezt kiegyenlíteni az egyébként is az ipari áruk által meghatározott házimunka folyamataival, az legfeljebb csak a jéghegy csúcsa: voltaképpen a házimunkában megjelenő diszkriminatív tendencia egy mélyszerkezetet tükröz, és Illich másfajta tevékenységeket is a házimunka mellé állít, hogy bepillantást nyerjünk a munka helyzetébe. Arról van ugyanis szó, hogy szerinte mind a fizetett, mind a nem-fizetett munka a növekedés/fejlődés szolgálatában áll: ezzel ugyanakkor lépést tettünk a következő fejezet felé.

*

1992-ben egy német társadalomtudós, Wolfgang Sachs vezérlete alatt egy közös mű születik meg, amely a fejlődés zsargonját vonja bonckés alá.⁴⁰ A szemléletes alcím elegyíti a tudást és a hatalmat, és a kezdet kezdetén azt sejteti, hogy éppen a fejlődés paradigmája kapcsán célszerű elmélyedni a kettő viszonylatának elemzésében – nem szükséges ismét bizonygatni, hogy olyan földön járunk, ahol Foucault is otthon érzi magát. A szerzők között találjuk Illich mellett azt a Barbara Dudent is, aki munkatársnőjeként, értő befogadójaként és értékes szerzőként igencsak

39 Ellen Meiksins Wood: Capitalism and Human Emancipation. *New Left Review*, 1988:167, jan.–febr., 3–20. Idézi Lange is, lásd i. m., 50.

40 Wolfgang Sachs: *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. Zed Books, London, 1992.

hozzájárult Illich gondolatainak megformálásához⁴¹ – de a szerzőcsoportban ott vannak más olyan emberek is, akik hasonlóan gondolkodnak, mint a *Gender* írója, vagy éppen opusának értelmezői.

Hogy a fejlődés folyamata, irányított, nem-semleges mivolta arra hív fel, hogy a hatalom jelentéseivel vegyük szemügyre kibontakozását – ezzel az illichi gondolkodás legfontosabb rétegét érintjük. Hiszen olyan sokszor tesz említést a fejlődés fogalmáról – igaz, maradnak kételyeink annak kapcsán, hogy kellőképpen disztíngvál-e a fejlődés és a növekedés között. És amikor az itt bemutatott módon jár el, akkor mindig kritikai szempontokat mérlegel. Természetesen tudja, hogy milyen nehéz szembe-szegülni a fejlődés (*development*) belénk sulykolt megkérdőjelezhetetlen eszméjével, minthogy az eszeveszett maradiság stigmáját kockáztatná bárki, aki ezt gyakorolná – Illich azonban a tisztánlátás kedvéért érdemesnek tartja a kockázatot.

Először azonban rögzítsük a tényt, hogy Illich e könyvben a szükségleteket taglalja.⁴² Kötelékek fogják egybe ugyanis a fejlődést és a szükségletek rendszerét, meghozza úgy, hogy a féktelen fejlődés mozgatja, teremti a szükségletek rezsimjét. Illich félretolja mindazokat az elméleteket, amelyek azt sürgetik, hogy az ember eszméljen rá a saját szükségleteire, mint lényének autentikus mozgatóerejére, amely az alkotótevékenység legmagasabb pontja felé visz bennünket. Leszámol azokkal az elgondolásokkal is, amelyek a szükségletek mögött a lappangó emberi természet megnyilvánulását pillantják meg – mintha arra célozna, hogy ha van is emberi természet, olyannyira megváltozott, hogy nem ismerünk rá.

Illich egy olyan dinamikát láttat, amelynek végeredménye, hogy a *homo sapiens*ből a „szükségletek embere” teremődik meg: azért minősíti ezt vészjóslónak, mert ezáltal az ember olyan hatalommal ruházza fel magát, amely semmibe veszi a világban meglévő „szükségyszerűséget”: „egykoron az emberi állapot része, ma pedig a szükségyszerűség vagy el-lenségé, vagy rosszá változott”.⁴³ Egyszóval Illich úgy ábrázolja a modern embert, mint illetéktelen határsértőt a szükségyszerűséggel szemben, és a

41 Barbara Duden – Gisela Bock: *Arbeit aus Liebe, Liebe als Arbeit. Zur Entstehung der Hausarbeit im Kapitalismus*. In *Frauen und Wissenschaft*. Courage Verlag, Berlin, 1977; Barbara Duden: *Der Frauenleib als öffentlicher Ort. Vom Missbrauch des Begriffs Leben*. Luchterhand, Hamburg, 1991; uő: „De oculo morali”. Ivan Illich zur Blickgeschichte und zum bedrohten Blick heute. In *Evidentia. Reichweiten visueller Wahrnehmung in der Frühen Neuzeit*. Szerk.: Gabriele Wimböck, Karin Leonhard, Markus Friedrich és Frank Buttner. LIT Verlag, Berlin, 2007, 483–503; uő: *The Quest for Past Somatics*. In *The Challenges of Ivan Illich*. Szerk.: Lee Hoinacki és Carl Mitcham. State University of New York Press, 2002, 219–230.

42 Ivan Illich: *Needs*. In Sachs: *The Development Dictionary...* Id. kiad., 88–102.

43 Sachs: i. m., 90.

fejlődés olyan zálogai, mint a tudomány mechanizmusai formái ennek a transzgresszióknak.

A fejlődés jelentéskontextusában aztán egymásra találunk a szükségletek és a szükségesség kategóriái. A fejlődés képze a szükségesség felszámolását és a szükségletek maradéktalan kielégítését ígéri, miközben rendületlenül szükségességet, valamint szükségleteket, azaz szükségletfüggő embereket *teremt*. A fejlődés – nem képzelhető el fejlődési függőségben megrekedt emberek nélkül. És a szükségletek „diktatúrája” – bizony ez megint egy olyan szintagma, (amelyet ugyan Illich a szó szoros értelmében nem használ, csak alludál rá) – nem idegen bizonyos marxista irányzatoktól.

Illich persze itt is a veszteségeket gyűjti: a szokványos szinkronikus vágy/szükséglet (különösen a francia filozófia egyes ágai szorgalmazták e kettőst) helyett e páros diakronikus változatát hozza előtérbe. A szükségletek rezsimje így magasabb szintre kerül a vágyakhoz képest, megvalósítva a progressziót, legalábbis a fejlődés sémája szerint. Ezzel szemben a helyzet úgy fest, hogy a szükségletek, a szükségszerűséget lebecsülő „követeléssé” silányulnak, és elenyészik a korábbi időkben fennálló vágy/remény páros, amely még a szükségszerűség tisztelétén alapult – Illich úgy hiszi, hogy a remény a szükségszerűségre vonatkozik, ami alkalmat ad a vágyak virágzására, de mindig a szükségszerűség horizontjával.

Aki Illichről valamilyen kiegyensúlyozott fejlődésképet vár, csatlakozni fog: főképp a negatívumok sorakoznak, még a felvilágosodást is gyanú övezi, miszerint előkészítette a fejlődés/szükség/szükségletek hármas szerkezetét. Mindhiába tűnik úgy, hogy a fejlődés a szükségleteket szolgálja. A fejlődés dominanciája elpusztítja a „hagyományos kultúrák” támpontjait, valamint azt a lehetőséget, hogy az ember esetleg elrejtőzzön a világ hatalmi mechanizmusai elől – a totalizáló fejlődés gátat szab ennek, korrumpálja a szegénység fogalmát, amely valamikor a szükségszerűséggel szembeni emberi gyengeséget jelentette, most viszont ökonomizált kategóriává alakul, amelyet a normalizált szükségletrendszer alapján mérnek.

Összegezve: Illich érvelésének döntő pontjain a múlthoz fordul, hogy a jelenről ítélkezzen, sőt, hogy bírálatot fogalmazzon meg a kortárs kardinális elveket, gyakorlatokat illetően – a fejlődés ebből a szempontból mintegy ezen elvek gyűjtőmedencéjeként jelenik meg. Nietzsche parafrázálva azt mondhatnánk, hogy a múlt „legmagasabb erőinek” segítségével formál meg ítéletet a jelen kapcsán. Ez *konzervatív* jelentéseket kölcsönöz a felépítésének. Ami viszont párosul reflexivitásának erőteljes *anarchisztikus-radikális* elemeivel.

Ezen feszültségteli-kreatív szintézis jelenti gondolkodásának legfőbb sajátosságát.

Árnyékmunka^{*}

Nadine Gordimer regénye, a *Burger's Daughter* (Burger lánya),¹ az asztalomon hevert, amikor nekikezdtém jelen esszé vázlatának elkészítéséhez. A könyv ritka fegyelemmel tükrözi korunk liberális arroganciáját szülőföldje, a dél-afrikai rendőrállam szégyentelen, ragyogó tükreben. Főszereplője „betegségben” szenved – „nem tudja figyelmen kívül hagyni az egészséges, hétköznapi élet feltételét: mások szenvedését”. *Feminization of America*² (Amerika feminizációja) című művében Ann Douglas hasonló álláspontot képvisel: számára a „betegség” a szentimentalizmus elvesztése, a szentimentalizmusé, amely azt állítja, hogy pontosan az ipari társadalom által elpusztított értékek azok, amelyeket az becsben tart. Az ipari társadalomban nincs pótléka ennek a becsstelenségnek. Akiket megérint a szentimentalizmus vesztesége, tudatára ébrednek az apartheidnek: vagy annak, ami most fennáll, vagy annak, ami a forradalom után következik.

Jelen esszében azt kívánom megvizsgálni, hogy miért van szükség az ipari társadalomban erre az apartheidre; miért nem létezhet a szükség feltételezésén alapuló társadalom nemi vagy pigmentációs alapú, képesítés, faj, illetve párttagság alapján szerveződő apartheid nélkül. És annak érdekében, hogy konkrétan megközelítsem az apartheid eddig nem vizsgált formáit, az ipari termelési módban implicit módon jelen lévő munka alapvető kettősségéről szeretnék beszélni.

Az ipari gazdaság árnyoldalát választottam témául, pontosabban a munkáét. Itt nem az alulfizetett munkára vagy a munkanélküliségre gondolok, hanem a fizetetlen munkára. Témám tehát az ipari gazdaság jellegzetes vonása, a fizetetlen munka. A legtöbb társadalomban a férfiak és a nők együttesen fizetetlen tevékenységekkel tartották fenn és újították

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.04

* A tanulmány eredeti megjelenési helye: Ivan Illich: *Shadow Work*. In *Philosophica*, 1980, 26(2): 7–46.

1 Nadine Gordimer: *Burger's Daughter*. Penguin, London, 1979.

2 Ann Douglas: *The Feminization of American Culture*. Alfred A. Knopf, New York, 1977.

meg háztartásuk fennmaradását. A háztartás létrehozta azokat a dolgokat, amelyek szükségesek voltak a fennmaradásához. Ezek az úgynevezett megélhetési tevékenységek nem képezik vizsgálódásaim tárgyát. Engem egy ettől gyökeresen eltérő munkatípus, a fizetetlen munka foglalkoztat, amelyet az ipari társadalom az áruk és szolgáltatások termelésének szükséges kiegészítéseként megkövetel. Az effajta fizetetlen szolgaság nem járul hozzá a megélhetéshez, éppen ellenkezőleg: a bér munkához hasonlóan tönkreteszi a megélhetést. A bér munka e kiegészítőjét *árnyékmunkának* nevezem. Az árnyékmunka magában foglalja a nők otthonaikban és lakásaikban végzett háztartási munkájának nagy részét, a bevásárlással kapcsolatos tevékenységeket, a vizsgákra készülődő diákok házi feladatainak jelentős részét, valamint a munkába járashoz szükséges fáradságot. Ide tartozik még a kényszerű fogyasztás okozta stressz, a terapeutáknak való unalmas és szabályozott alávetés, a bürokratáknak való engedelmesség, a kényszerű munkavégzés előkészítése, valamint általában a „családi élet” címszóval jelölt tevékenységek jelentős része.

A hagyományos kultúrákban az árnyékmunka ugyanolyan marginális, mint a bér munka, gyakorta nehézségekbe is ütközik a beazonosítása. Az ipari társadalmakban viszont rutinszerűnek tekintik. Az eufemizmus azonban eltereli a figyelmet róla. Erős tabuk gátolják az árnyékmunka egységes entitásként való elemzését, ugyanis az ipari termelés határozza meg annak szükségességét, mértékét és formáit. Az ipari korszak ideológiája azonban elfedi a tényt, miszerint mindazon tevékenységek, amelyekre az embereket elsősorban társadalmi eszközökkel kényszerítik a gazdasági növekedés érdekében, inkább szükséglet kielégítésének számítanak, semmint munkának.

Ahhoz, hogy megértsük az árnyékmunka természetét, tisztáznunk kell két tévhitet. Először is az árnyékmunka nem megélhetési tevékenység, a formális gazdaságot szolgálja, nem pedig a társadalom megélhetését. Másodszor pedig nem alulfizetett bér munka; az árnyékmunka fizetés nélküli elvégzése a bér kifizetésének feltétele. Ragaszkodni fogok az árnyékmunka és a megélhetési munka különbségtételéhez, valamint annak a bér munkától való elkülönüléséhez, függetlenül attól, hogy a szakszervezetek, a marxisták és egyes feministák milyen hevesen tiltakoznak ellene. Az árnyékmunkát a szolgaság egyedülálló formájaként fogom vizsgálni, amely legalább olyan közel áll a szolgasághoz, mint a rabszolgasághoz vagy a bér munkához.

Míg a bér munka jelentkezés- és képesítésköteles, addig az árnyékmunkára születni kell vagy arra minősítettünk. Míg a bér munkára kiválasztják az embert, addig az árnyékmunkára beosztják. Az ezzel járó időráfordítás, fáradság és a méltóság elvesztése fizetés nélkül megy végbe. Azonban az árnyékmunka fizetés nélküli önfegyelme egyre fontosabbá válik a további gazdasági növekedés szempontjából, mint a bér munka.

A fejlett ipari gazdaságban a gazdasági növekedés e fizetetlen hozzájárulásai a legelterjedtebb, leginkább kikezdhetetlen és legnyomasztóbb diszkrimináció társadalmi helyszínévé váltak. Az árnyékmunka, amelyet nem neveznek a nevének és nem képezi vizsgálat tárgyát, valamennyi ipari társadalomban a többség elleni diszkrimináció fő területe lett, amit már nem lehet tovább figyelmen kívül hagyni. Ma az egy személyre nehezedő árnyékmunka mennyisége sokkal pontosabb mérőeszköze a diszkriminációnak, mint a munkahelyi előítéletek. A növekvő munkanélküliség és termelékenység együttvéve egyre inkább szükségessé teszik, hogy egyre több embert minősítsenek árnyékmunkára. A „szabadidő korszaka”, az „önsegítés korszaka”, a „szolgáltatóipar” e növekvő kísértet pusztája eufemizmusai. Annak érdekében, hogy teljeskörűen megértsük az árnyékmunka természetét, nyomon követem annak a bér munkával párhuzamosan haladó történetét.

A „munka” és a „foglalkozás” napjaink kulcsszavai. Háromszáz évvel ezelőtt egyik sem volt ilyen jelentős. Továbbra sincs megfelelőjük számos más, nem-európai nyelven. A legtöbb nyelvben soha nem létezett egyetlen szó, amely valamennyi hasznosnak tekintett tevékenységet jelölne. Jóllehet néhány nyelvnek van szava a fizetést igénylő tevékenységekre, ez a szó általában kenőpénzt, megvesztegetést, adót vagy kamatfizetési kötelezettséget jelent. Egyszerűen egyik szó sem foglalja magában azt, amit mi „munkának” nevezünk.

Az elmúlt három évtizedben a jakartai Nyelvfejlesztési Minisztérium megpróbálta bevezetni a *bekerdja* fogalmát, amely felváltotta a produktív munkát jelölő fél tucat másik kifejezést. Sukarno ezt a kifejezésmonopóliumot szükséges lépésnek tartotta a maláj munkásosztály létrehozásához. A nyelvfejlesztők némi támogatást kaptak az újságíróktól és a szakszervezeti vezetőktől. Az emberek azonban továbbra is különböző kifejezésekkel utalnak arra, amit csinálnak, függetlenül attól, hogy fizetést kapnak-e érte, vagy hogy élvezetes, megalázó, fárasztó vagy bürokratikus tevékenységről van-e szó. Latin-Amerika egész területén az emberek könnyebbnek tartják elvégezni a nekik kiosztott fizetett feladatot, mint megérteni, hogy mit ért a főnök *trabajo* alatt. Mexikóban a legtöbb keményen dolgozó munkanélküli számára a *desempleado* még mindig azt a tétlen léhűtőt jelenti, akinek jól fizetett állása van, nem pedig azt a munkanélkülit, akire a közgazdászok ezt a kifejezést alkalmazzák.

Az antik görögök és később a rómaiak számára a kézzel végzett, parancsra teljesített vagy kereskedelemről származó jövedelemmel járó munka szolgai volt, amelyet jobb volt az alacsonyabb rangúakra vagy a rabszolgákra bízni. Elméletileg a keresztényeknek a munkát minden ember hivatásának a részeként kellett volna tekinteniük. Pál, a sátorkészítő, megpróbálta bevezetni a zsidó munkamorált a korai kereszténységbe: „aki

nem dolgozik, az ne is egyék”. Valójában azonban ezt a korai keresztény eszményt igencsak kíméletlenül elnyomták. A nyugati kolostorokban (a rövid reformidőszakok kivételével) Szent Benedek *ora et labora* mottóját úgy értelmezték, hogy felügyeljék a laikus testvérek munkáját, és imádkozással végezzék Isten művét. Sem a görögöknél, sem a középkorban nem létezett olyan kifejezés, amely hasonlított volna a mi munka vagy foglalkozás szavunkra.

Ami ma munkát jelöl, nevezetesen a bér munkát, az az egész középkorban a nyomor jelvénye volt. Ez egyértelműen ellentétben állt legalább három másik fajta munkával: a háztartási tevékenységekkel, amelyekből a legtöbb ember megélhetett, és amelyek a pénzgazdaság szempontjából teljesen marginálisak voltak; a cipészek, borbélyok vagy kőfaragók mesterségeivel; valamint a koldulás különböző formáival, amelyek révén az emberek mások által megosztott javakból éltek. Elvileg a középkori társadalom mindenki számára biztosított helyet, akit tagjának ismert el: struktúrája kizárta a munkanélküliséget és a nyomort. Ha valaki bér munkát végzett, nem alkalmoszerűen, mint egy háztartás tagja, hanem rendszeres megélhetési forrásként, azzal egyértelműen jelezte a közösségnek, hogy neki, akár csak egy özvegynek vagy egy árvának, nincs helye, nincs háztartása, és ezért közsegélyre szorul.

Firenzében 1330 szeptemberében elhunyt egy gazdag posztókereskedő, akinek vagyonát a rászorulóknak között osztották szét. A vagyon kezelése az Or San Michele céh feladata volt. Kiválasztottak 17 000 kedvezményezettet, majd éjfélkor a rendelkezésre álló templomokba zárták őket. Amikor kiengedték őket, mindannyian megkapták örökségüket. Hogyan választották ki ezeket a „nyomorultakat”? Tudjuk, mert hozzáférünk az Or San Michele céh szociális segélyezési jegyzeteihez a protoindusziális Firenzében. Ezekből tudjuk, hogy kik tartoztak a szegények közé: árvák, özvegyek, a közelmúltbeli természeti katasztrófák áldozatai, a kizárólag bér munkából élő családfők, vagy azok, akiknek bérleti díjat kellett fizetniük a fedélért, amely alatt aludtak. Az, hogy bér munkán kívül minden más életfeltételt maguknak kellett biztosítaniuk, teljes tehetetlenséget jelzett egy olyan korban, amikor a szegénység elsősorban egy megbecsült magatartást jelentett, nem pedig anyagi helyzetet. A pauper a *potensekkel*, a hatalmasokkal állt szemben, még nem a *divesekkel*, a gazdagokkal. A késő 12. századig a szegénység kifejezés elsősorban a mulandó dolgoktól való reális elszakadást jelentette. A bér munkából való megélhetés szükségessége a lecsúszottak, a szerencsétlenek jele volt, akik túl nyomorultak voltak ahhoz, hogy egyszerűen csak a középkori nyomorultak, száműzöttek, zárandokok, örültek, szerzetesek, koldusok és hajléktalanok hatalmas tömegéhez csatlakozzanak, akik a szegények világát alkották. A bér munkától való függőség azt jelentette, hogy a munkásnak nem volt otthona, ahol hozzájárulhatott

volna a háztartáshoz, és nem is számíthatott a társadalom alamizsnájára. A koldulás joga normatív kérdés volt, a munkához való jog azonban soha.

A koldulás jogának tisztázása érdekében hadd idézzek Ratherius Veronensis prédikációjából, amelyet közel fél évezreddel a firenzei példa előtt mondott. A prédikációt 834-ben tartották, és erkölcsi buzdítás a koldusok jogairól és kötelességeiről.

Panaszkodsz a gyengeséged miatt, ahelyett, hogy hálát adnál Istennek. Ne panaszkodj, és imádkozz azokért, akik életben tartanak. Te pedig, ott, bár egészséges vagy, panaszkodsz nagy terhed miatt. Akkor tartózkodj a feleségedtől, de ne anélkül, hogy előbb megkérdeznéd az ő beleegyezését, és dolgozz a két kezeddal, hogy tenmagadat és felebarátaidat is el tudd tartani. Az imént azt mondtad, hogy erre nem vagy képes. Akkor sírj a saját gyöngeséged miatt, amely terhet jelent a számodra. Kérj visszafogottan, ami szükséges, tartózkodj minden felesleges dologtól. [...] Légy társasága a betegágyon fekvőknek, segíts a haldoklóknak és mosd meg a halottakat.³

Ratherius itt egy olyan koldulási jogról beszél, amelyet ezeréves fennállásáig soha nem kérdőjeleztek meg.

A bér munkától való undor még mindig illeszkedik ahhoz a világnézethez, amelyet a mai világ többsége oszthat. De mivel a mindennapi nyelvhasználatban jelenleg a közgazdaságtan dominál, az embereknek nincsenek szavai, amelyekkel közvetlenül kifejezhetnék érzéseiket. Egy 23 éves mexikói férfitől kapott levélben egyértelműen érződik a teljességgel a bér munkától függő emberek iránt érzett csodálkozás. Miguel négygyermekes özvegy fia, aki retket termesztett, és azt a helyi piacon egy *petatéról*⁴ árulta. A gyermekeken kívül mindig voltak idegenek is, akik nála ettek vagy aludtak. Miguel Németországba utazott egy bizonyos Müller úr vendégéként, aki szülőfalujában általános iskolai tanár volt, és öt év alatt felújította egy régi ház egy részét, majd vendégszobát épített hozzá. Miguel elfogadta a meghívást, hogy Leitznél művészi fotózási képzést szerezzen. Hagyományos szövési technikákat szeretne dokumentálni.

Korábbi iskolai tanulmányai által nem gátolva Miguel gyorsan megtanult németül beszélni, mégis nehezen értette meg az embereket. Féléves némethoni tartózkodása után írt levelében így számolt be: „Señor Müller úgy viselkedik, mint egy *todo un señor*.⁵ A legtöbb német viszont úgy viselkedik, mint egy túl sok pénzzel rendelkező nyomorult. Senki sem tud

3 Idézi Adam, vö. August Adam: *Arbeit und Besitz nach Ratherius von Verona*. Herder, Freiburg, 1927.

4 Száritott pálmalevelekből vagy fűből készült gyékényszőnyeg vagy nádfonat.

5 mint egy igazi úriember

segíteni a másiknak. Senki sem tud befogadni másokat a háztartásába.” Úgy gondolom, hogy Miguel megjegyzései jól tükrözik az elmúlt évezred helyzetét és hozzáállását: a bérből élőknek nincs önálló háztartásuk, meg vannak fosztva a létszükségeik biztosításának eszközeitől, és tehetetlennek érzik magukat, hogy másoknak megélhetést biztosítsanak. Miguel számára a bér munkás még nem ragadt meg a tükör túloldalán.

Ám Európa és a Nyugat legtöbb lakosa számára a bér munkavégzés a 17. és a 19. század között jelentős átalakuláson ment keresztül. A bérekről alkotott fogalom átértelmeződött: míg korábban a nyomor bizonyosságai voltak, addig később a hasznosság bizonyítékeként kezdtek el megjelenni. A bérek a megélhetés kiegészítőjeként való értelmezés helyett – azok számára, akik fizették őket – a populáció természetes megélhetési forrásaként jelentek meg. A bekerítések progresszív formáival e populációkat kizárták a megélhetés eszközeiből. Egy eset jól illusztrálja e folyamat kezdetét. 1777-ben, alig tizenkét évvel a forradalom kitörése előtt, a franciaországi Chalon-sur-Marne Akadémia pályázatot hirdetett a következő probléma legjobb megoldására: miként lehetne felszámolni a burjánzó koldulást úgy, hogy az a koronának is hasznot hajtson, és a szegények érdekeit is szolgálja. A kezdeményezés híven tükrözi a koldulás növekedését a bekerítések, a protoindusztrializáció és a polgári értékek korában. Továbbá jól tükrözi a szegénység új gazdasági jelentőségét, amely ma már nem a hatalmasokkal, hanem a gazdagokkal áll szemben. A verseny díját egy esszé nyerte el, amelynek bevezető mondatai összefoglalják a tézist: „Évszázadok óta keresik az emberek a bölcsek követ. Mi megtaláltuk. Ez pedig a munka. A bér munka a szegények természetes gazdagodási forrása.”⁶

A szerző minden bizonnyal íróember, tisztviselő. Valószínűleg valamilyen színekúrából,⁷ egyházi javadalomból vagy másfajta segélyből él. Saját szellemi munkájának soha nem tulajdonítana ilyen csodálatos átalakító erőt. Ragaszkodna a magasrangúak kolduláshoz való jogához. Nem egy modern professzor, aki fehérgalléros munkásnak tartja magát, aki jogosan keresi meg a kenyerét és társadalmilag produktív. Ám mindkettőjükre igaz az a megállapítás, hogy azok, akik a 18. század óta a munkáról, annak értékéről, méltóságáról, örömeiről írnak, mindig mások munkájáról írnak.

A szöveg a hermetikus vagy alkímiai gondolkodás társadalomelméletre gyakorolt hatását is tükrözi. A munka a bölcsek kövéként, csodaszerként, mágikus elixírként jelenik meg, amely mindent arannyá változtat, amihez hozzáér. A természet a transzmutáció hatására értékes árukká

6 Az eredeti szövegben is hiányzó forrást nem sikerült pótolni. (A szerk.)

7 Kevés vagy semmilyen tényleges munkával nem járó hivatal, állás. A latin *sine cura* (gond nélkül) kifejezés átvétele.

és szolgáltatásokká alakul át. A tőke és az erőforrások értékteremtő hozzájárulásának különböző engedményeit figyelembe véve ez a klasszikus közgazdászok alapvető álláspontja, Adam Smithtől és Ricardótól Millig és Marxig. Marx a 18. század végének alkímiai nyelvét az akkor divatos kémia nyelvével való „kokettálással” váltotta fel. Az érték hermetikus felfogása a mai napig meghatározza a társadalmi etika jellegét, annak ellenére, hogy a munkaérték-elméletet a közgazdaságtanban először a haszonelmélet, majd a posztkeynesiánus gondolkodás, végül pedig az a teljes zavar váltotta fel, amely abból a kortárs felismerésből fakad, miszerint „a közgazdászok olyan fogalmakkal gondolják el a világot, amelyek nem ragadják meg annak lényegi jellemzőit, vagy azokat súlyosan félreértelmezik”.⁸ A közgazdászok nem tudnak többet a munkáról, mint az alkímisták az aranyról.

Az 1777-ben díjnyertes esszé már csak a kései keletkezési ideje miatt is figyelemre méltó, mert Franciaországban akkoriban még újdonságnak számított az a politika, amely a szegényeket hasznos munkára kényszerítette. A 15. század közepéig a francia szegényházakat a középkori keresztény feltételezés alapján működtették, miszerint a kényszerszermunka a bűn vagy a bűncselekmény méltó büntetése volt. A protestáns Európában és néhány korán iparosodott olasz városban ezt a nézetet már egy évszázaddal korábban elvetették. A holland kávinista vagy észak-német dologházak úttörő politikája és felszereltsége ezt egyértelműen bizonyítja. A dologházakat a lusta emberek kigyógyítására és a munkavégzési akarat fejlesztésére szervezték és szerelték fel. Úgy tervezték és építették meg őket, hogy a haszontalan koldusokat hasznos munkásokká alakítsák át. Mint ilyenek, a középkori alamizsnaosztó intézmények ellentétei voltak. A rendőrség által elfogott koldusok befogadására létrehozott intézmények néhány napos éheztetéssel és gondosan kitervelt napi korbácsütésekkel puhították meg őket a kezelésre. Ezt követően futópadon vagy reszelőn végzett munkával folytatták a kezelést, amíg a fogvatartott hasznos munkavállalónak nem bizonyult. Még intenzív ellátásra vonatkozó rendelkezések is találhatók. Akik megtagadták a munkát, azokat egy vízzel tartósan elárasztott gödörbe vetették, ahol túlélésük érdekében egész nap kétségbeesetten szivattyúzniuk kellett. Ezek az intézmények nemcsak pedagógiai megközelítésükben, hanem az önértékelés elsajátítására irányuló módszereikben is az általános iskolák valódi előfutárai. 1612-ben, mindössze tizenhét évvel az Amszterdami Dologház⁹ megalapítása után,

8 Robert L. Heilbroner: *Business Civilisation in Decline*. Norton, New York, 1950.

9 A Rasphuis (Reszelőház) egy Amszterdamban működő börtön volt, ahol a férfi foglyokat arra kényszerítették, hogy brazil keményfát reszeléssel porítsanak, hogy abból színezéket állítsanak elő. Ez a munka, amely a kényszerszermunka egyik korai formája volt, a kemény fizikai munkával fegyelmet és szakmát kívánt tanítani a

az egyik kormányzó ironikusan közzétett egy jelentést két tucat csodás gyógyulási sikertörténetről. Mindegyikben egy sikeresen kezelt (iskolázott) beteg hálálkodva köszönte meg a lustaságból való kigyógyulását. Még ha ezek a források hitelesek is, biztosan nem tükrözik a közhangulatot. A 18. század nyomorultjai, akiket ekkoriban általában „szegényeknek” neveztek, hevesen ellenálltak az effajta munkaköri alkalmasságot vizsgáló kísérleteknek. Menedéket nyújtottak és megvédték azokat, akiket a rendőrség „koldusoknak” próbált minősíteni, és akiket a kormány megpróbált kigyógyítani társadalmi haszontalanságukból, hogy megvédje az észrevétlen szegényeket az ilyen csavargóktól.

Még a legkeménykezőbb kormányzatok is sikertelennek bizonyultak razziáikban. A tömeg továbbra is irányíthatatlan maradt. A porosz belügyminiszter 1747-ben súlyos büntetéssel fenyegette mindazokat, akik beavatkoztak a szegényrendőrség munkájába:

[...] reggeltől estig azon fáradozunk, hogy a rendőrség járőrözzön az utcáinkon, hogy megálljt parancsoljon a koldulásnak, [...] ám amint a katonák, a köznép vagy a tömeg észreveszi, hogy egy koldust letartóztatnak, hogy dologházba vigyék, fellázadnak, megverik a tisztjeinket, néha súlyosan megsebesítik őket, majd kiszabadítják a koldust. Jóformán lehetetlenné vált rávenni a szegényrendőrséget, hogy kimenjen az utcára.¹⁰

A következő harminc évben további hét hasonló rendeletet adtak ki.

A teljes 18. században, de még a 19. század jelentős részében is a gazdasági alkímia projektje nem talált visszhangra az alsóbb rétegek körében. A plebejusok lázadtak. Lázadtak a gabonaárak miatt, lázadtak a gabona exportja ellen a régióikból, lázadtak az adósrabszolgák védelméért, és védettnek érezték magukat, amikor a törvény nem egyezett hagyományukkal, a természetes igazságosságával. A protoindusztriális plebejus tömeg megvédte „morális gazdaságát”, ahogy azt Thompson nevezte. A plebejus tömegek lázadtak a morális gazdaság társadalmi alapjait kikezdő támadások ellen: először a birkák bekerítése ellen, most pedig a koldusok bekerítése ellen. Ezekben a lázadásokban a tömeget többnyire a nők vezették. Hogyan alakult át ez a megélhetési jogaiért küzdő, lázadó protoindusztriális tömeg sztrájkoló munkaerővé, amely a bérekhez való „jogait” védte? Mi volt az a társadalmi eszköz, amely ezt elérte, ahol az új szegénytörvények és dologházak kudarcot vallottak? A termelő és nem

foglyoknak. A Rasphuis 1596-ban jött létre Amszterdamban, és egy korai formája a munkával történő rehabilitációnak, amelyet később más országok is átvettek.

10 Az eredeti szövegben is hiányzó forrást nem sikerült pótolni. (A szerk.)

termelő típusokra történő gazdasági munkamegosztás volt ez, amit elsőként a nők háztartási bekerítésével vezettek be és érvényesítettek.

A nemek közötti példátlan gazdasági megosztottság, a család példátlan gazdasági koncepciója, a magán- és a közzféra közötti példátlan ellentét a bér munkát az élet elengedhetetlen kiegészítőjévé tette. Mindezt úgy érték el, hogy a dolgozó férfiakat egyenként a háztartásbeli nők örözőivé tették, és ezt a gondviselői szerepet terhes kötelességgé alakították át. A nők bekerítése ott járt sikerrel, ahol a juhok és a koldusok bekerítése kudarcot vallott.

Hogy miért hagyták el hirtelen a megélhetésért folytatott küzdelmet, és miért maradt észrevétlen ez a hanyatlás, csak akkor érthető meg, ha rávilágítunk az árnyékmunka egyidejű kialakulására és arra az elméletre, hogy a nő tudományosan felfedezett természete miatt erre a feladatra volt hivatott. Míg a férfiakat arra ösztönözték, hogy élvezzék új hivatásukat a munkásosztályban, a nőket titokban a társadalom mozgó, teljes munkaidős alapjaként definiálták újra. Filozófusok és orvosok fogtak össze, hogy felvilágosítsák a társadalmat a nők testének és lelkének valódi természetéről. Ez az új koncepció a nő „természetéről” arra rendelte őt, hogy olyan otthonban végezzen tevékenységeket, amely kizárta őt a bér munkából, és egyúttal megakadályozta, hogy valódi hozzájárulást nyújtson a háztartás megélhetéséhez. A gyakorlatban a munkaérték-elmélet a férfi munkáját az arany katalizátorává tette, míg a háziasszonyt gazdasági függőségbe taszította, és soha nem látott mértékben tette nem termelővé [*unproductive*]. Mostantól fogva a férfi gyönyörű tulajdona és hűséges támasza volt, akinek a szeretet munkájához az otthon menedékére volt szüksége.

A polgárok megélhetés ellen indított háborúja csak akkor tudott tömeges támogatást szerezni, amikor a plebejus csőcselék tökéletesen eleven munkásosztállyá vált, amely gazdaságilag elkülönült férfiakkól és nőkből tevődött össze. Ennek az osztálynak a tagjaként a férfi összeesküvésben találta magát munkaadójával, ugyanis mindkettőjük egyformán volt érdekelt a gazdasági növekedésben és a megélhetés elnyomásában. A megélhetés elleni háborúban a tőke és a munkaerő közötti alapvető összejátszást azonban elhomályosította az osztályharc rituáléja. Ezzel egyidejűleg a férfi családfőként egyre jobban függött a bérétől, és arra kényszerült, hogy úgy tekintsen saját magára, mint aki az egész társadalom törvényes munkájának terhét viseli, és akit egy nem termelő nő folyamatosan zsarol. A családon belül és a családon keresztül az ipari munka két kiegészítő formája most összeolvadt: a bér munka és az árnyékmunka. A férfi és a nő, akik immár ténylegesen elidegenedtek a megélhetési tevékenységektől, a másik kizsákmányolásának mozgatórugójává váltak a munkaadó profitja és a tőkejavakba történő befektetések érdekében. Míg a többséget egyre kevésbé csak az úgynevezett termelési eszközökbe fektették be, addig

maga az árnyékmunka is egyre tőkeigényesebbé vált. A lakásba, a garázsba és a konyhába történő befektetések tükrözik a megélhetés eltűnését a háztartásból, amik egyben az árnyékmunka növekvő monopóliumának bizonyítékai. Az árnyékmunkát azonban következetesen misztifikálják. Még ma is időszerű négy effajta misztifikáció.

Az első biológiai érvként álcázza magát. Leírja, hogy a nőknek a gondoskodó háziasszony szerepébe való szorítása egyetemes és szükséges feltétele annak, hogy a férfiak vadászhasznanak a munkájuk zsákmányára. Négy modern tudományág látszik igazolni ezt a feltételezést. Az etológusok a nőtény majmokat háziasszonyokhoz hasonlítják, akik őrzik a családi fészket, míg a hímek a fák között vadásznak. A családi szerepek majmokra való kivetítéséből arra következtetnek, hogy a fészekrakás a nők nemspecifikus szerepe, míg a valódi munka, azaz a szűkös erőforrások megszerzése a férfiak feladata. A nagy vadász mítoszt ezután transzkulturális állandóként, az emberszabásúak viselkedésének alapjaként határozzák meg, amely a magasabb rendű emlősök biológiai anyagából származik. Az antropológusok ellenállhatatlanul újra felfedezik a vademberek között saját anyjuk és apjuk vonásait, és megtalálják azoknak a lakásoknak a jellemzőit, amelyekben felnőttek, a sátrakban, kunyhókban és barlangokban. Több száz kultúrából gyűjtenek bizonyítékokat ahhoz, hogy a nők mindig is hátrányos helyzetben voltak nemük miatt, inkább ársra voltak alkalmasak, semmint vadászatra, és a háztartás őrzői voltak. A szociológusok, mint például Parsons, a család funkciójából indulnak ki, amelyet tanulmányozni tudnak, és hagyják, hogy a családon belüli nemi szerepek megvilágítsák a társadalom egyéb struktúráit. Végül a jobboldali és baloldali szociobiológusok kortárs mázzal vonják be a felvilágosodás mítoszt, miszerint a nők viselkedése a férfiakéhoz alkalmazkodik.

Mindezekben közös az az alapvető zavar a nemspecifikus feladatok elosztása között, amely minden kultúrára jellemző, és a 19. századi munkaideológiában megjelenő, egyedülállóan modern gazdasági kettősség között, amely korábban ismeretlen szegregációt hoz létre a nemek között: ő, a férfi elsősorban a termelő, míg ő, a nő pedig alapvetően a magánszféráért és a háztartásért felel. A nemi szerepek ilyen gazdasági megkülönböztetése a megélhetés feltételei között egyszerűen lehetetlen volt. Misztifikált hagyományokat használ annak érdekében, hogy legitimálja a fogyasztás és a termelés közötti egyre növekvő különbséget azáltal, hogy *a nők tevékenységét nem-munkaként határozza meg.*

A második maszk, amely az árnyékmunkát eltakarja, szándékosan összekeveri azt a *társadalmi reprodukció*val. Utóbbi kifejezés egy szerencsétlen kategória, amelyet a marxisták azon különféle tevékenységek megjelölésére használnak, amelyek nem illeszkednek a munkáról alkotott ideológiájukba, ám valakinek mégis el kell végeznie őket – például ilyen a bér munkás

háztartás-vezetése. A társadalmi reprodukció kifejezését gondatlanul alkalmazzák arra, amit a legtöbb társadalomban a legtöbb ember ideje java részében csinált, vagyis a megélhetést biztosító tevékenységekre. Emellett a fogalom olyan tevékenységeket is megnevezett, amelyeket a 19. század végén még mindig nem-termelő bér munkának tekintettek, például a tanárok vagy a szociális munkások munkáját. A társadalmi reprodukció a mai emberek otthon végzett tevékenységeinek jelentős részét magában foglalja. A címke ekképp megakadályozza, hogy megértsük a különbséget a nőknek a megélhetési gazdasághoz való alapvető és létfontosságú hozzájárulása, illetve az ipari munkaerő újratermelésébe való fizetés nélküli besorozása között – *a nem-termelő nőket „re-produkcióval” vigasztalják.*

Az árnyékmunka elrejtésének harmadik eszköze a pénzpiacon kívüli viselkedés gazdasági mutatókkal történő magyarázata. Valamennyi fizetetlen tevékenységet az úgynevezett informális szektorba sorolják. Míg a régi közgazdászok elméletüket arra az előre megfogalmazott következtetésre alapozták, hogy minden árucikk fogyasztása egy szükséglet kielégítést jelent, az új közgazdászok tovább mennek: számukra minden emberi döntés egy kielégítő preferencia bizonyítéka. Kidolgozzák a bűnözés, a szabadidő, a tanulás, a termékenység, a diszkrimináció, illetve a szavazási magatartás gazdasági modelljeit, mely alól a házasság sem kivétel. Gary Becker például egy egyensúlyban lévő szexpiaci feltételezésből indul ki, és ebből levezeti a „partnerek közötti kimenetek megoszlását” leíró képleteket. Mások kiszámítják a háziasszony által a tévzés közben elfogyasztott vacsorához hozzáadott értéket, amelyet az étel kiválasztásával, megmelegítésével és tálalásával végzett fizetetlen tevékenységével teremtett. Feltételezhetően ez a gondolatmenet lehetővé tenné azt az érvelést, hogy a bér munkások jobb helyzetben lennének, ha otthonülő életet élnének, és valójában a nők otthon végzett fizetetlen munkája a tőkefelhalmozás. Milton Friedman tanítványai számára a *biológiai nem az, amely paradigmát kínál a női tevékenységek közgazdaságtanához.*

A háztartási munkáról író feministák többsége egy negyedik maszkal is ellátja az árnyékmunkát. Tudják, hogy ez kemény munka. Felháborodnak, mivel jár érte bérezés. A legtöbb közgazdással ellentétben ők a kieső bért nem csekélységnek, hanem hatalmas veszteségnek tartják. Továbbá, néhányan közülük úgy vélik, hogy a nők munkája „nem-termelő”, mégis az „eredeti felhalmozás misztériumának” fő forrása, egy olyan ellentmondás, amely megzavarta a mindentudó Marxot. Feminista napellenzőket adnak a marxista spektakulumokhoz. Hajlamosak összeházasítani a háziasszonyt egy fizetést kereső patriarchával, akit akként látatnak, mint aki úgy zsákmányolja ki asszonyát, ahogyan a munkáltatója zsákmányolja ki őt magát. A 19. századi osztályellenségek összeesküvését a gazdasági növekedés szolgálatában így minden otthonban a négy fal

közt zajló nemek harca erősíti. Mintha nem vették volna figyelembe, hogy a francia forradalom után a „női természet” újradefiniálása a „férfiéval” párhuzamosan ment végbe. A harcban immár nem a valódi nadrágok, hanem az absztrakt nemek a kérdés. Nőorientált szemléletük új betekintést nyújt az eddig rejtett társadalmi valóságba, mozgalm-specifikus elkötelezettségük azonban elhomályosítja a kulcsfontosságú kérdést: eltakarja azt a tényt, hogy a modern nőt megbénítja az a kényszer, hogy olyan munkát végezzenek, amely nemcsak gazdasági értelemben fizetés nélküli, hanem a megélhetés szempontjából is terméketlen.

Az utóbbi időben azonban néhány új, a nők munkájával foglalkozó történész túllépett a hagyományos kategóriákon és megközelítéseken. Nem hajlandók a témát a hagyományos szakmai szemüvegen keresztül nézni, hanem inkább az „öv alatti” nézőpontot választják. Tanulmányozzák a szülést, a szoptatást, a házimunkát, a prostitúciót, a nemi erőszakot, a szennyes ruhákat és a mocskos beszédet, az anyai szeretetet, a gyermekkort, az abortuszt és a menopauzát. Feltárták, hogy a nőgyógyászok, építésszek, gyógyszerészek és történelemprofesszorok hogyan nyúltak ebbe a zsákba-macskába, hogy új tüneteket találjanak ki és új terápiákat forgalmazzanak. Néhányan feltárják a harmadik világbeli nők otthoni életét az új városi nyomornegyedekben, és összehasonlítják azt a *campo* vagy *kampung* életével. Mások a „szeretet munkáját” vizsgálják, amelyet a nők számára találtak ki a szomszédságokban, klinikákon és a politikai pártokban.

Azok az úttörő újítók, akik az ipari társadalmat az árnyékos és zavaros oldaláról merik megvizsgálni, feltárják és elemzik a korábban rejtve maradt elnyomás különböző formáit. Az általuk közölt eredmények nem illeszkednek a rendelkezésre álló izmusokhoz és ológiákhoz. Mivel nem a felső szintről vizsgálják az iparosítás hatásait, eredményeik egészen mások, mint a vezetők által leírt csúcsok, a munkások által érzékelt szakadékok és az ideológusok által előírt elvek. Szemük másképp lát, mint az etno-antropológiai kutatóké, akik képzésük révén már jobban hozzászórtak ahhoz, hogy miként kell a zande népet vizsgálni vagy egy középkori provence-i falusi pap életét rekonstruálni. Az effajta nem konvencionális kutatások napjainkban már egy régóta fennálló kettős (tudományos és politikai) tabut sértenek: az ipari munka szíami iker természetét elrejtő árnyékot, valamint azt a tilalmat, hogy új kifejezéseket keressenek annak leírására.

A társadalomtudományok szüfrazsettjeivel ellentétben, akik megszállottan foglalkoznak azzal, amit a bekerítés „igazságtalanul” megtagadott tőlük, a női intimitás történészei felismerik, hogy a házimunka *sui generis*. 1780 és 1860 között különböző országokban, különböző ütemben egy új árnyékegyszisztencia terjedését észlelik. Egy új életről számolnak be, amelynek frusztrációi nem kevésbé fájdalmasak, még akkor sem, ha esetenként ügyesen el is fedik őket. Leírják, hogy miként exportálták ezt a *sui*

generis munkát, a bér munkával együtt Európa határain túlra. Ezenkívül megfigyelik, hogy amint a nők másodrangúvá váltak a munkaerőpiacon, munkájuk, még akkor is, ha fizetetlen, alapvetően megváltozott. A nők számára szervezett másodosztályú bér munkával párhuzamosan, először a varrógépnél, majd az írógépnél, végül pedig a telefonnál egy új jelenség jött létre: a felfüggesztett háziasszony [*disestablished housewife*].

A házimunka teljeskörű átalakulása kiváltképp nyilvánvaló az Egyesült Államokban, mert olyan hirtelen következett be. 1810-ben New Englandben még mindig a vidéki háztartások voltak a leggyakoribb termelési egységek. Az élelmiszerek feldolgozása és tartósítása, a gyertya- és szappanfőzés, fonás, szövés, cipőkészítés, steppelés, szőnyegkészítés, kisállattartás és kertészkedés mind a háztartásokban történt. Bár a háztartások terményeik eladásával bevételhez juthattak, tagjai pedig alkalmi munkákkal további pénzt kereshettek, az amerikai háztartások túlnyomórészt önellátóak voltak. A vásárlás és eladás, még akkor is, ha pénz cserélt gazdát, gyakran cserekereskedelem formájában történt. A nők ugyanolyan aktívan vettek részt a háztartás önellátásának kialakításában, mint a férfiak, és körülbelül ugyanakkora fizetést is hoztak haza. A nők *gazdasági* szempontból továbbra is egyenlőek voltak a férfakkal. Ezenkívül általában ők tartották kezükben a pénztárcát, ráadásul a századfordulón ugyanolyan aktívan vettek részt a nemzet élelmezésének, ruházkodásának és felszerelésének biztosításában. 1810-ben Észak-Amerikában a gyapjú 25 yardjából 24 hazai eredetű volt. Ez a kép 1830-ra megváltozott: a kereskedelmi gazdálkodás kezdte felváltani az önellátó gazdaságokat. A megélhetést biztosító bér általánossá vált, és az alkalmi bér munkától való függőséget a szegénység jelének kezdték tekinteni. A nő, aki korábban a családnak megélhetést biztosító háztartás úrnője volt, mostantól ama hely őrzője lett, ahol a gyerekek munkába állásuk előtt tartózkodtak, ahol a férj kipihente a munka fáradalmát, és ahol a férje jövedelmét elköltötték. Ann Douglas a nők társadalmi helyzetének gyökeres átalakulását „felfüggesztésnek” (*disestablishment*) nevezte. Valójában ez erősen utal a korszak klerikális törekvéseire és aggodalmaira. Ahogyan a korabeli papokat újabban szigorúan egyházi területre különítették el, úgy a nők is most egyszerre voltak hízogő és fenyegető helyzetben, meg kellett maradjanak a számukra kijelölt területen, ahol csak látszólagosan tisztelték szociális funkcióik felsőbbrendűségét. Gazdasági egyenlőségükkel a nők elvesztették számos jogi kiváltságukat, köztük a szavazati jogot is. Eltűntek a tradicionális szakmákból; a szülésznői munkát férfi szülészovosok vették át, és az új szakmákba való bejutásuk is akadályoztatva volt. Gazdasági felfüggesztésük tükrözte a társadalom elkötelezettségét az alapvető szükségletek kielégítése iránt, amelyeket a háztartásból kivált bér munkával előállított termékek biztosítottak. Megélhetésüktől megfosztva, a munkaerőpiacon

marginális szerepet betöltve a háziasszonyok frusztráló feladata a kötelező fogyasztás megszervezése lett. Az 1980-as években a férfiak és gyermekek számára jellemzővé váló életmód már az 1850-es években is növekvő mértékben ismert volt a nők számára.

A női érzékenység és szellemiség új történeteszei látszólag a nők munkájára összpontosítanak. De valójában ők adták nekünk az első koherens jelentést, amelyet képzett történészek írtak, akik a megélhetésért folytatott harc veszteseiként szólnak meg. Egy olyan „munka” történetét adják nekünk, amelyet a gazdasági reflektorfény árnyékában végeztek, és amelyet azok írtak, akik kénytelenek voltak elvégezni. Ez az árnyék persze sokkal több mindent tesz tönkre az anyai vagy házastársi kötelességeknél. Tévedhetetlenül kiterjed a haladással, mint ahogy a gazdasági szféra fejlődésével is együtt terjed, egyre mélyebbre hatolva mind a férfiak, mind a nők életébe, hogy senki napja ne legyen teljesen felhőtlen. A háziasszony valószínűleg örökre eme árnyékegyszisztencia ikonja marad, ahogyan az overalloos férfi is túléli a mikroprocesszort az „ipari munkás” ikonjaként. Ám az ipari egyszisztencia másik felét *tout court* a nők munkájává tenni az ötödik és végső misztifikáció lenne. Ez örökre bemocskolná a nők személyes valóságát egy, a gazdasági ellenőrzés céljából kitalált biológiai nemmel. Ezért javaslok az „árnyékmunka” kifejezést egy olyan társadalmi valóság megjelölésére, amelynek prototípusa csak a modern háztartási munka. Ha a munkanélküliek növekvő számát hozzáadjuk azokhoz, akiket csak azért tartanak a munkahelyükön, hogy foglalkoztatottak legyenek, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy az árnyékmunka sokkal gyakoribb a késő ipari korszakban, mint a fizetett munka. A század végére a termelő munkás lesz a kivétel.

Az árnyékmunka és a bér munka egyszerre jött létre. Mindkettő ugyanúgy elidegenít, bár ezt nagyon különböző módokon teszik. Az árnyékmunkához való ragaszkodás elsősorban a gazdasági nemi párosításon keresztül valósult meg. A 19. századi burzsoá családot, amely a bér munkásból és az ő eltartottjaiból állt, felváltotta a megélhetés köré szerveződő háztartás. Az árnyékmunka a *femina domestica* és a *vir laborans* szolgásgát a *homo oeconomicus*ra jellemző kiegészítő *impotencia rabságába* kötötte. A szolgásg e durva modellje nem volt elegendő a gazdasági expanzióhoz: a tőkések profitja a kényszerű fogyasztóktól származik, ahogyan a szakemberek és a bürokraták hatalma is a fegyelmezett ügyfelekből vezethető le. Mind a kapitalista, mind a komisszár több profitot szerez az árnyékmunkából, mint a bér munkából. A szexuális párosodáson alapuló család egy tervezet nyújtott számukra az árnyékmunkához való rabság bonyolultabb és szubtilisebben bénító formáira. Ez a rabság ma lényegében a diagnózisra felhatalmazott társadalmi szereplők révén valósul meg. A diagnózis szó szerint diszkriminációt, megkülönböztetést jelent.

Ma azt a cselekvést jelöli, amelynek során egy szakma az embert a saját ügyfeleként határozza meg. Bármilyen, ami lehetővé teszi egy szakma számára, hogy a szolgáltatásaitól való függőség szükségességét feltételezze, nagyon jól alkalmazható arra, hogy az ügyfélre rákényszerítse a megfelelő árnyékmunkát. Az orvostudományi és pedagógiai szakemberek tipikus példái az ilyen képtelenné tevő szakmáknak [*disabling professions*]. Rákényszerítik ügyfeleikre a szolgáltatás-fogyasztás árnyékmunkáját, és ezért fizetést kapnak az ügyfelek jövedelméből, akár közvetlenül, akár adópénzekből. Ily módon a gondoskodást kiváltó modern szakemberek egy lépéssel tovább viszik a munkához kapcsolt modern család mintáját: a bér munkán keresztül a „gondoskodó kapcsolatokban” dolgozó emberek ma pontosan azokat a frusztráló dolgokat végzik, amelyeket a 19. századi családokban a nők eredetileg kénytelenek voltak fizetés nélkül elvégezni vagy elkészíteni. A szakmailag felügyelt árnyékmunka létrehozása a társadalom fő üzleti tevékenységévé vált. Azok képezik a mai elitet, akiket az árnyékmunka létrehozásáért fizetnek. Ahogy a háztartási munka csak a háttér munka jéghegyének legszembevetőbb csúcsa, úgy a háziasszonyok nőgyógyászati manipulálása is csak a társadalom egészére kiterjedő diagnosztika legpimaszabb leple. Példának okáért az oktatási rendszerből kiesők osztályait meghatározó tizenhat relatív degradációs szint aránytalanul nagy terhet ró a társadalom alsóbb és nagyobb rétegeire az árnyékmunkával, és ezt sokkal hatékonyabban teszi, mint amit a biológiai nem vagy a faj valaha is tehetett volna.

Az árnyékmunka felfedezése a történészek számára ugyanolyan fontos lehet, mint egy generációval ezelőtt a népi kultúrák és a parasztok történelem tárgyakként való felfedezése. Polányi Károly és az *Annales* köré csoportosuló nagy francia tudósok úttörő munkát végeztek a szegények, életmódjuk, érzékenységük és világnézetük tanulmányozásában. A gyengék és írástudatlanok megélhetését a történeti kutatások területére hozták. Az iparosodás hatása alatt álló nők tanulmányozása a történelem egy másik senkiföldjének hídfőjeként értelmezhető: az ipari társadalomra jellemző, ám láthatatlan életformák, mindaddig, amíg ezt a társadalmat a szűkösség, a vágy, a szex vagy a munka feltételei alapján tanulmányozzák. Eme árnyékbirodalom felfedezése, amely alapjaiban tér el mind a megélhetésen alapuló népi kultúráktól, mind a politikai és társadalmi gazdaságtól, az André Gorz által „posztproletároknak” nevezett embereket a történelem szubjektumaivá teszi. A történész pedig láthatja, hogy az a diagnosztikai eljárás, amely először a nőket diszkreditálta azzal, hogy a férfiakkal szembeállította őket, időközben mindenkit többféle módon diszkreditált. Ebből a perspektívából nézve az ipari korszak története egy radikálisan újfajta diszkrimináció története.

A népi kultúrák és a helyi értékek elleni „polgárháború” soha nem mehetett volna végbe, ha azok, akiket megfosztottak a megélhetésüktől, nem fogadták volna el előbb, hogy különálló szférákba kerítik be, és ezáltal megosztják őket. A háziasszony megalkotása egy precedens nélküli szexuális apartheidra vall, ugyanakkor azt a tudatosságot is jól illusztrálja, amelyben a vágy nem lehetett más, csak mimetikus. Számos arra tett kísérlet, amely ezt a választóvonalat a hagyományos határok meghosszabbításaként próbálja beállítani, amelyek mindig is elválasztották az embereket egymástól, ugyanolyan hiábavalónak bizonyul, mint azok a próbálkozások, amelyek az ipari munkát az emberek által mindig is végzett tevékenységek meghosszabbításaként próbálják beállítani – mindkettő ugyanazt a misztifikációt szolgálja. Mindkettő azt a tabut védi, amely korunk vizsgálat alá nem vont életét elfedi.

Azok, akik ragaszkodnak ahhoz, hogy a nők jelenlegi helyzetét modern purdah-ként¹¹ értelmezzék, nem értik a lényegét. Ehhez hasonlóan azok, akik a dél-afrikai homelandekbe való száműzetést a különböző bőrszínnel kapcsolatos hagyományos attitűdökön alapuló modern áttelepítésnek tekintik, teljesen félreértik a színek közötti határvonal jelentését. És bárki, aki a gulágban élő zekeket elsősorban rabszolgáknak tekinti, nem veszi észre azt a mottót, amelyet csak Hitler mert nagy betűkkel Auschwitz bejáratára írni: *Arbeit macht frei*.¹² Soha nem fogja megérteni azt a társadalmat, amelyben a zsidókat a táborban fizetetlenül dolgoztatják, mintha ez lenne a saját kihalásukhoz való hozzájárulásuk. A modern bekerítés, az apartheid soha nem kizárólagosan kegyetlen vagy megalázó, mindig van egy démoni dimenziója is. Ez csak bizonyos mértékig fejezhető ki prózában. Ahhoz, hogy megértsük, olyan költőket kell hallgatnunk, mint Paul Celan: „[...] wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng [...]”.¹³ Az apartheid szubtilisebb formái elhomályosíthatják a látásunkat a *mysterium iniquitatis* irányában, amely mindig benne rejlik. A tegnap fasizmusa Németországban vagy a ma fasizmusa Dél-Afrikában ezt tette nyilvánvalóvá.

Az ipari társadalom nem tud lemondani áldozatairól. A 19. században a nőket bekerítették, elnyomták és megkárosították. Így elkerülhetetlenül romboló hatással voltak a társadalom egészére. Azok számára, akiknek *szentimentális* együttérzésre volt szükségük, tárgyként szolgáltak.

11 A purdah a nők fizikai elkülönítésének, illetve testük befedésének követelménye vagy szokása bizonyos iszlám vallású területeken, illetve India egyes hinduk lakta vidékein. (A ford. megjegyzése.)

12 A munka felszabadít.

13 Magyar fordításban: „[...] sírt ásunk a szelekbe ott nem vagyunk szűken [...]”. Paul Celan: Halálfüge. Ford. Schein Gábor. *Múlt és Jövő*, 2001 (14):1, 81–82.

Az elnyomás mindig arra kényszeríti áldozatait, hogy elvégezzék a társadalom piszkos munkáját. Társadalmunk az áldozatait arra kényszeríti, hogy gondoskodás révén az elnyomás együttműködő tárgyaivá váljanak. A hétköznapi boldogság feltétele az irántuk érzett szentimentális aggodalom, hogy segíteni, megmenteni vagy felszabadítani kell őket. Ezt a történetet mesélte el nekem Nadine Gordimer, nem a nőkről, hanem a feketéről. „Az a megtévesztő közhely, amelyet a rendőri zaklatáshoz szokott emberek használnak a be nem avatottak előtt” – mondta nekem, egy olyan hozzáállással, amelyet főszereplőjének, Burger lányának tulajdonít. Számára nem létezik hétköznapi boldogság, mivel beteg. Az általa leírt betegség ama szentimentalizmus elvesztése, amelyen ma a hétköznapi boldogság múlik.

Ann Douglas, az amerikai, jól leírta ezt a szentimentalizmust. Ez egy összetett jelenség, amely az ipari társadalmakban az ideológiák és a vallások táptalaja. Azt állítja, hogy azok az értékek, amelyeket az ipari társadalom tevékenységei tagadnak, pontosan azok, amelyeket az ipari társadalom ápol. Azt állítja, hogy azok az értékek, amelyeket ma a megélhetésnek tulajdonítanak – a megélhetés, amelyet a gazdasági növekedés elkerülhetetlenül tönkretesz –, pontosan azok, amelyekért a növekedésnek folytatódnia kell. A megélhetést teljes mértékben a gazdaság árnyékává alakítja át. A szentimentalizmus sikeresen kezeli a termelés és a fogyasztás közötti ellentétben rejlő apartheidet azáltal, hogy manipulálja a megélhetés iránti nosztalgiát. Az apartheid áldozatainak szentimentális dicsőítése – nők, betegek, feketék, írástudatlanok, fejletlenek, függők, gyengék, a proletariátus – lehetőséget nyújt arra, hogy ünnepélyesen tiltakozzunk egy hatalom ellen, amelynek már megadtuk magunkat. Ez a szentimentalizmus olyan becsstelenség, amelynek nincs ismert helyettesítője egy olyan társadalomban, amely a megélhetés érdekében tönkretette saját környezetét. Egy ilyen társadalomnak folyamatosan új diagnózisokat kell felállítania azokról, akikről gondoskodnia kell. Ez a paternalista becsstelenség pedig lehetővé teszi az elnyomottak képviselőinek, hogy olyan hatalmat keressenek, amely újabb elnyomáshoz vezet.

Tillmann Ármin fordítása

Kiss Lajos András

Változatok a kapitalizmuskritikára és az ökoszocializmusra – Ivan Illich és André Gorz

Bevezetés

Ivan Illich (1926–2002) és André Gorz (1923–2007) életrajzában, illetve eszmei-politikai hitvallásában számos közös mozzanatot fedezhetünk fel: mindketten Bécsben születtek az első világháborút követő években, és életük java részét emigrációban töltötték. Illich munkái többségét angol nyelven írta, míg Gorz franciául. Mindketten a huszadik század legizgalmasabb gondolkodói között foglalnak helyet. Illich és Gorz egyaránt a kapitalizmus és a növekedésideológia kérlelhetetlen kritikusi közé tartoztak, másrészt határozottan visszautasították a létező szocializmus bürokratikus és totalitárius rendszerét is. A modern ipari társadalmak technokrata logikáját, amely a korlátlan gazdasági növekedésben egyfajta eszkatologikus erőt vélt felfedezi, ugyancsak élesen bírálták. A múlt század hetvenes éveiben létrejött modern ökológiai mozgalmak elméleti fundamentumainak megteremtésében is úttörő szerepet játszottak. Ugyancsak éles kritikával illették az industrializált medicina és az ettől elválaszthatatlan gyógyszeripar agresszív (és profitmaximalizáló) törekvéseit. Továbbá mindketten úgy látták, hogy az említett „iparágak” – egyfajta „szakrális térben” való létre berendezkedve – megpróbálják immunizálni magukat minden külső kritikával szemben. Hirdették a radikálisan lerövidített munkaidőhöz, az értelmes szabadidőhöz és az úgynevezett feltétel nélküli alapjövedelemhez való jogok megteremtését is.

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.05

A szerző a Nyíregyházi Egyetem nyugalmazott főiskolai tanára.
Email: kiss.lajos@nye.hu

Mindazonáltal arról sem szabad megfeledkezni, hogy Illich és Gorz egyaránt autonóm gondolkodók voltak, ilyenformán magától értetődik, hogy a hasonlóságok mellett eltéréseket is felfedezhetünk világszemléletükben. Ez a rövid tanulmány megkísérel objektív képet alkotni a két gondolkodó életművéről, reflektálva mind a közös, mind pedig az egymástól eltérő mozzanatokra.

Illich modernitáskritikája és az élhető társadalom eszménye

Indulásként Ivan Illich modernitáskritikáját szeretném bemutatni, főképpen az *Együttélés* vagy *Együttéléstan* (*La convivialité*) című munkájára támaszkodva, amely eredetileg 1973-ban jelent meg angolul, majd még ugyanabban az évben napvilágot látott a könyv francia fordítása is.¹

Mindenekelőtt röviden megpróbálom összefoglalni, hogy mit is ért Illich az általa bevezetett *élhetőség* vagy *együttélés* (*convivialité*) fogalmán. Az imént említett könyvében a szerző többször is megkísérli definiálni, illetve körülírni az *élhető társadalom* (*société conviviale*) kifejezést.

Azt a társadalmat nevezem élhető társadalomnak, mondja Illich, ahol a modern technikai eszközök az emberek integrált közösségének szolgálatában állnak, nem szűk körű szakembergárda irányítása alatt. Az *élhetőség* tehát azt a társadalmat jelenti, ahol az ember felügyeli az általa használt eszközöket.²

Mindezt azzal egészíti ki, hogy nagyon is tisztában van azzal, hogy ez új és szokatlan szóhasználatnak tűnhet a társadalomtudományokban, noha – teszi hozzá – ennek a kifejezésnek igenis van hagyománya az európai kultúrában, még ha időközben el is feledkeztek róla. (A német fordításban a *Selbstbegrenzung*, azaz az önkorlátozás fogalmával találkozhatunk, ami bizonyos értelemben kifejezi Illich eszmefuttatásának számos aspektusát, de ő mégis inkább a konvivialitás fogalmát tartotta volna szerencsésnek.)³ Könyve bevezetőjében Illich a francia Jean Anthelme Brillat-Savarint

1 Ivan Illich: *La convivialité*. Éditions du Seuil, Párizs, 2021 [1973].

2 Uo. 13.

3 Lásd Thierry Paquot: *Ivan Illich. Denker und Rebell*. C. H. Beck, München, 2017, 80–81.

nevezi meg a fogalom atyjának, aki az *Ízlés fiziológiája: töprengések a transzcendentális gasztronómiáról*⁴ című munkájában használta ezt a kifejezést. A konvivialitás fogalmának definiálása tehát nem könnyű feladat, amit egyébként Illich maga is elismer. Mindazonáltal indokoltnak tartja ennek a fogalomnak a bevezetését a szellem- és humántudományi gondolkodás szótárába, mert ennek tartalma nagyon jól kifejezi az emberi lét alapvető törekvését: az ember és az ember, illetve az ember és természet között meglévő *multidimenzionális egyensúly* megteremtésének ősi vágyát. Ezen túlmenően az „élhetőség” magában foglalja az embernek a gépekhez és munkaeszközökhöz való értelmes viszonyát is. Látni kell persze azt is, hogy ezek az ősi dilemmák a tömegtermelés korszakában új, és a korábbiakhoz képest hangsúlyosabb értelmet nyertek. Ugyanis az új világrendben felgyorsultak a társadalmak önpusztító folyamatai. „A természet denaturalizálódott, az ember gyökértelenné vált, a kreativitása kasztrálva lett. Valamiféle zárt és kommunikációképtelen kapszulába rejtőzött el.”⁵ A közösséget az egyre élesedő polarizáció és a túlzott specializációra való törekvés együttes játéka irányítja: a cselekvési minták és az áruk állandó megújításával kapcsolatos aggodalmak – és ezzel együtt a társadalmi kohézió szövetének folyamatos bomlása – a változás felgyorsulását idézi elő, és tönkreteszi a múlthoz – mint cselekvési útmutatóhoz – való fordulás esélyét. Az ipari termelés monopóliuma megköveteli, hogy magára az emberre is a munka nyersanyagaként tekintsenek. Itt pedig nem számít, hogy a magán- vagy éppen a közélet fölött gyakorolt monopóliumról van-e szó: a természetpusztítás, a társadalmi és az emberi kapcsolatok széttzilálása, az emberi lét szétesése sohasem szolgálhatja a nép érdekét, mondja a szerző.

Ugyanakkor Illich szerint a káosznak és a pusztulásnak igenis van alternatívája. A filozófus a társadalom „újjászervezését” a *méltányos élet*-hez való jognak (mint fundamentális értéknek) az elismeréséhez köti, és ezt a normatív eszmét szembe állítja az *egyenlőség érdekében történő korlátlan növekedés* modernista illúziójával. (Egyébként mind a liberálisnak mondott gazdaságfilozófia progresszizizmusa, mind pedig a termelési viszonyok korlátlan fejlődését hirdető vulgármarxizmus ezt az elvet vallja. Ebben a kérdésben André Gorz is hasonlóképpen gondolkodik – amint azt lentebb röviden be is fogom mutatni.)

Először is azt kell látnunk, hogy a termelés és a fogyasztás ritmusa eltérő dinamikát mutat. Éppen ezért az állandó növekedésre építő egyenlőségeszmény egy soha meg nem valósítható vágyalom marad,

4 Jean Anthelme Brillat-Savarin: *Az ízlés fiziológiája*. Ford.: Ambrus Zoltán, Ambrus Gizella. Műzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1986 [1825].

5 Illich: i. m., 11.

mivel a gazdasági progresszió lehetőségei igencsak korlátozottak, ellenben a jobb élet iránti vágy úgyszólván határtalan. Serge Latouche (akire erősen hatottak Illich eszméi) a *Korlátlan növekedés tétje* című munkájában azt írja, hogy az anyagi szegénység (vagy inkább visszafogottság) méltóságának visszaállítása és a „szolid életvezetés” valódi gazdasági értékének újbóli felfedezése érdekében korlátokat kell szabnunk a tőkeakkumuláció véget nem érő növekedésének, amely folyton újratermeli az egyenlőtlenséget.⁶ Ezért aztán az első és legfontosabb feladat annak belátása, hogy a gazdasági életben fel kell adnunk az álmok és a vágyak korlátlan teljesítőképességébe vetett hitet, és ezt a hamis illúziót fel kell váltanunk az önkorlátozás szükségességének elvével. A modern társadalom persze felszabadult és emancipálódott emberek közösségeként tekint önmagára, ahol a korlátok csak átmenetiek lehetnek. Illich nem vitatja, hogy a premodern, erősen hierarchikus világgal szemben a modernitás számos előnnyel rendelkezik, és többször is nyilvánvalóvá teszi, hogy nem célja a középkorba való visszatérés propagálása. A cél „mindössze” annyi, hogy helyreállítsuk az egyszerű élet méltóságát, és ezzel együtt szüntessük meg a világszerte továbbra is újratermelődő nyomorúságot. Úgy vélem, Illich számára az *egyszerű ember méltósága* vagy a *visszafogottság* jelentéstartalma nem áll távol a Georges Orwell által elhíresült *közember tisztessége*⁷ fogalmától.

Az „igazi” gazdaság újrafelfedezése érdekében korlátokat kell szabnunk a tőkefelhalmozásnak, továbbá a menedzserek, a technokraták, illetve a velük szövetségre lépett állami bürokraták korlátlan hatalmának. Nem arról van szó, hangzik Serge Latouche kommentárja, hogy mihamarabb „ökonimizáljuk” az anyagi tekintetben szegény emberek jövőbeli elégedettségét pusztán azért, hogy a statisztika nézőpontjából „gazdagítsuk” őket, sem pedig arról, hogy a gazdagokat úgy szegényítsük el, hogy leverjük rajtuk elhízásuk költségét. „Pusztán” arról van szó, hogy

[a] szegény emberek jövedelmének újraértékelése (azaz javítása – K.L.A.) nem azt jelenti, hogy ettől kezdve már nem lesz okuk a panaszkodásra, hanem éppen ellenkezőleg: egyszerűen csak helyre kell állítani számukra az emberi létnek azt a minimális méltóságát, illetve az önbecsülés azon

6 Lásd Serge Latouche: *Le pari de la décroissance. Penser et consommer autrement pour une révolution culturelle*. Fayard/Pluriel, Párizs, 2010, 9–92.

7 Az angol eredetiben „common decency”, francia fordításban „décence ordinaire”. Orwell és a „közember tisztessége” problematikájáról a francia filozófus (továbbá világotutató, fotós és szépíró) Bruce Bégout egy kiváló könyvet jelentetett meg. Lásd Bruce Bégout: *De la décence ordinaire*. Éditions Allia, Párizs, 2008.

képességét, ami lehetővé teszi számukra, hogy ők maguk szálljanak harcba jogos érdekeik védelmében.⁸

Illich szerint a szimpla gazdasági növekedés erőltetése nem lehet egy normális társadalom célja. A fejlődés- vagy haladásmítosz sokáig azzal a reménnyel kecsegtetett, hogy a gépek és a technológiai rendszerek szabaddá tesznek bennünket. Csakhogy ez az álom pontosan a visszájára fordult: az ember szerszám feletti hatalma átalakult a szerszám ember fölötti hatalmává. És előbb vagy utóbb, de végül kénytelenek leszünk elismerni ezt a kudarcot, mondja Illich.

Száz évig azzal próbálkoztunk, hogy a gép az *ember számára* dolgozzon, mindeközben pedig a *gép kiszolgálására* neveltük az embert. De most azt kell tapasztalnunk, hogy a gép nem igazán „működik”, és az ember sem szándékozik a gép követeléseivel alkalmazkodni, és nem kíván annak szolgálja lenni.⁹

Hosszú ideig abban bízott a nyugati ember, hogy nem lesz többé szükség rabszolgákra, hiszen majd a gépek veszik át a szerepüket. Mind a proletárdiktatúra, mind a nyugati „passziócivilizáció” ugyanannak a téves politikának a csapdájába esett: egyaránt a korlátlan ipari növekedés prófétáinak szerepében tetszelegtek. De azok a szakértők, akiknek nevét szinte csak a vallásos tisztelet hangján lehetett kiejteni, a valóságban szabadsággyűlölő technokratáknak bizonyultak.

A filozófus olyan életigenlő társadalom mellett érvel, amely autonóm és kreatív tevékenységekre épül.

Az eszköz olyan mértékben életigenlő (convivable), amilyen mértékben azt minden ember különösebb nehézség nélkül használni képes, és olyan gyakran vagy olyan ritkán, ahogyan éppen kedve tartja, és olyan célokra, amit ő maga határoz meg. Az, hogy mindenki aktuálisan éppen ezt az eszközt használja, nem sérti mások szabadságát, hogy ők is ugyanezt tegyék. Senkinek sincs szüksége diplomára vagy valamilyen különleges jogra ahhoz, hogy ekképpen cselekedjen: ha akarja, használja, ha akarja, nem használja. Mindez úgy működik az ember és a világ között, mint valamiféle értelemközvetítő vagy intenció-tolmács.¹⁰

8 Latouche: i. m., 92.

9 Illich: i. m., 26.

10 Uo. 45.

Némely eszköz úgyszólván lényegileg pusztító. E tekintetben Illich konkrétan az atomenergiát teszi az első helyre. Részben Lewis Mumford munkájára támaszkodva Illich is a „gép mítoszának” veszélyeire figyelmeztet, és Leopold Kohr és Friedrich Schumacher nézeteihez csatlakozva az olyan gazdasági és politikai közösségek megteremtése mellett érvel, amelyek az úgynevezett „középerős technológiákra” támaszkodnak.

Illich már nagyon korán (a múlt század hatvanas éveinek végén, illetve a hetvenes évek elején) rámutatott a környezetszennyezésből fakadó távlatos veszélyekre. Öt pontban fogalmazta meg a korlátokat nem ismerő ipari fejlődésből fakadó fenyegetéseket, amelyek az emberiség egészét érintik.

- 1) A túlnövekedés veszélyezteti az ember azon jogát, hogy gyökeret verjen abban a *környezetben*, amelyben megszületett és addigi létét kibontakoztatta.
- 2) Az erőltetett iparosítás veszélyezteti az ember *autonóm* cselekvéshez való jogát.
- 3) Az ember kívülről történő programozása veszélyt jelent a valóban *kreatív*nak tekinthető cselekvésekre.
- 4) A termelési folyamatok egyre komplexebbé válnak, ami elveszi az ember jogát attól, hogy kifejezze a világgal kapcsolatos személyes véleményét, illetve érdemben befolyásolni tudja a *politikai* élet folyamatait.
- 5) A totálisan elgépiesedett világ megvonja az ember azon jogát, hogy pozitív értéként tekintsen a *múltjára*, a megelőző nemzedékek erőfeszítéseire, nyelvére, mítoszaira és a mindennapi élet rituáléira.¹¹

Illich ugyancsak az elsők között figyelt fel a totálisan mediatizált és virtualizált világnak az eddig természetesnek és megszokottnak tekintett érzéki/testi tapasztalásokat roncsoló jellegére is. A televízió képernyőjére költözött „technogén látszatvilág” a valóságot *show-műsorrá* stilizálja, ahol „az utáncat jobb lesz, mint az eredeti” – hogy Jean Baudrillard megfogalmazásával éljek. Ezért ebből a mértéktelenné vált virtuális világból vissza kell térnünk a mindennapi élet hétköznapi tapasztalataihoz, ahol a lokális, az intimitás és a természetes szépség jelenti az alapvető tudásformákat.

Ezen túlmenően nagyon érdekes gondolatokat fogalmaz meg a *lát-hatatlan* vagy *árnyékmunka* (francia fordításban *le travail fantôme*) újabb megjelenési formáival kapcsolatban is, amelyek nem állnak távol André Gorznak a munka modern, illetve posztmodern metamorfózisához kapcsolódó eszmefuttatásaitól sem.¹²

11 Vö. Illich: i. m., 74–75.

12 Ivan Illich: *Le travail fantôme*. Éditions du Seuil, Párizs, 2005 [1981].

Itt érdemes még egy rövid kitérőt tenni, és arra emlékeztetni, hogy az *Együttélés*tan (*Le convivialité*) megjelenése után néhány évvel Illich egy másik, hasonló témájú könyvet is publikált, amely franciául *Genre vernaculaire* címmel jelent meg, amit talán a *Házimunka* fogalmával lehetne magyarra fordítani. (Németül *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*¹³ címmel jelent meg.) Ebben a könyvében Illich újra vizsgatért az árnyékmunka problematikájához, és a következőképpen definiálta ezt a fogalmat: „Ezzel a terminussal a fogyasztó ki nem fizetett munkáját jelölöm, aki olyan hozzáadott értéket kölcsönöz az árunak, amely szükséges ahhoz, hogy egyáltalán fel tudja azt használni.”¹⁴ Ennek olyan egyszerű és mára teljesen megszokottnak tekinthető formái vannak, mint a pénzkivétel a bankautomatákból, automata pénztárnál történő fizetés az üzletekben, „önkiszolgáló benzintöltés” stb. Persze, ez a sajátos munkaaktivitás adott esetben felettébb időigényes is lehet, de mivel szinte egybeolvad a fogyasztással, az árnyékmunka kifejezést találta a legalkalmasabbnak ennek megnevezésére. (A német fordítás is a *Schattenarbeit* fogalmát használja, ami csakúgy, mint a magyar *árnyékmunka* fogalma annyiban problematikus, hogy a pszichológiában is létezik ez a kifejezés, csakhogy ott egészen más értelemben használják.) Az indusztriális gazdaság szektorában is megjelenik az árnyékmunka, mondja Illich, amelyet „árnyékgazdaságnak” nevez. Azért kellett megalkotnia ezeket a furcsa neologizmusokat, folytatja okfejtését, hogy elkerülje a fogyasztáshoz kapcsolódó ki nem fizetett munka és az árnyékmunka két másik létező típusának összekeverését. Ez utóbbiak egyike az az árnyékmunka, amely bármely ipari tevékenység szerves részét képezi (itt akár a munkásosztály kizsákmányolásának olyan marxi értelmezésére is gondolhatunk, hogy mondjuk a munkás nyolc órát dolgozik az üzemben, de a tőkés ebből csak négy órát fizet ki neki), míg a második változat a kultúrába és az általában vett életmódba íródott be, ezért szoros értelemben véve nem gazdasági jellegű.

Itt szeretnék egy újabb rövid kitérőt tenni, ugyanis mindenképpen szükségesnek látom megemlíteni, hogy ezt a könyvét azóta is számos kritika érte a feminizmus iránt elkötelezett gondolkodók részéről. Tudniillik, a szóban forgó könyvében Illich ugyan elismeri a két nem, azaz a férfi és a nő egyenlőségét, sőt, még a feminista mozgalmak törekvéseinek jó részét is osztja, de kétségtelenül fenntartja azt a radikális feministák számára elfogadhatatlannak tűnő álláspontját is, miszerint létezik olyan,

13 Ivan Illich: *Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit*. C. H. Beck, München, 1995 [1982].

14 Idézi La Cecla Franco: *Ivan Illich et l'art de vivre*. Atelier de Création Libertaire, Lyon, 2021, 46.

mint „férfi természet” és olyan, mint „női természet”. Ezek persze nem biológiai alapokon nyugszanak, hanem társadalom- és mentalitástörténeti háttérük van. A férfi és a nő viszonya – analógiával élve – hasonlatos a bal kéz és a jobb kéz egymáshoz való viszonyához: mindkettőre egyformán szükség van ahhoz, hogy teljes életet tudjunk élni. Azt természetesen lehet vitatni, hogy áll-e az a megállapítása, miszerint mondjuk a nők ügyesebben bánnak a késsel, mint a kalapáccsal, míg a férfiak esetében fordított a helyzet. Azon is érdemes eltöprengeni, hogy vajon nem becsülte-e le Illich a nők általánosan elterjedt és a legtöbb kultúrában természetesnek tekintett kiszolgáltatottságait a premodern világban (gondoljunk a női nemi szervek megcsonkításának gyakorlatára bizonyos kultúrákban, vagy a kínai nők lábának megnyomorítására stb.), viszont abban sok igazsága lehet a szerzőnek, hogy a modern ipari társadalomnak az a törekvése, hogy a nőket tömegesen bér munkásokká „léptesse elő”, nem feltétlenül változtatott a nők kiszolgáltatottságán. Tudniillik az üzemben vagy a hivatalban töltött napi nyolc órán túl, továbbra is alapvetően a nőnek kell ellátnia a házimunkához kapcsolódó feladatok többségét (bevásárlás az üzletben és a piacon, a szatyrok felcipelése az emeletre, főzés, mosás stb.). Ráadásul ezek az egykor bizonyos presztízzsel rendelkező munkaformák ma már alig kapnak figyelmet. Vagyis a modern kapitalizmus működési mechanizmusa megtalálta annak lehetőségét, hogy miképpen lehet a nőket talán még inkább kizsákmányolni, mint a premodern időkben. Nyilván azt is lehet vitatni, hogy vajon igaza van-e Illichnek abban, hogy a nemi különbségek eliminálása (azaz többé már nem lesznek sem férfiak, sem pedig nők) egy meglehetősen egyhangú és egydimenziós társadalom felé tereli a világot. (Ezt a problémát Kocziszky Éva is érinti a *Tiszatáj*-ban megjelent, Ivan Illich kritikai gondolkodását bemutató esszéjében.)¹⁵

Illich a medicina és gyógyszeripar despotizmusáról

A továbbiakban szeretnék újra visszatérni Illich egyik legfontosabb munkájának központi kérdéséhez, amelyről egy korábbi könyvemben már adtam egy rövid összefoglalót.¹⁶ Talán kevésbé ismert, hogy amíg jó száz évvel ezelőtt az orosz kozmisták (Nyikolaj Fjodorov, majd később Alekszandr Bogdanov, „Lenin riválisa” és mások) azt remélték, hogy a tudomány

15 Kocziszky Éva: Ivan Illich kritikai gondolkodása a jövő sodrásában. *Tiszatáj*, 2024 (78):1–2, 60–79.

16 Kiss Lajos András: *Pillérek törmelékein*. Liget Műhely, Budapest, 2023, 273–274.

és technika termékeny kooperációjának köszönhetően lassan eltűnnek a betegségek, és az ember számára rövidesen az örök élet lehetősége is valósággá válhat, addig a modern ipari civilizáció egyik legelszántabb kritikusa, Ivan Illich ezzel éppen ellenkező következtetésekre jutott. Az *orvosi Nemezis. Az egészség kizsákmányolása* című könyvének első oldalán a következőket olvashatjuk: „Az üzleti vállalkozásként működő egészségügy az, ami leginkább veszélyezteti az egészséget.”¹⁷ Illich szerint a mindennapi élet medikális gyarmatosítása azt jelenti, hogy az orvostudomány, mint a modern társadalom egyik kitüntetett szereplője – a gyógyszeriparral szövetkezve –, monopolizálja a beteg emberekről való gondoskodást. Már a könyv címe (*Nemezis*) sem nélkülözi a szándékos provokációt, jegyzi meg Thierry Paquot.¹⁸ *Nemezis* egy mitológiai alak, görög istennő, az éjszaka lánya, aki az istenek nevében bosszút áll az embereken, amiért azok a saját kezükbe kívánják venni sorsuk irányítását. A bosszú istennője igazából Prométheusz ellentéte, aki – mint tudjuk – pusztán az emberek iránt érzett szimpátiájából fakadóan azért lopta el az istenek tulajdonában lévő tüzet és adta át azt a földlakóknak, hogy ennek segítségével technikai eszközöket hozzanak létre, és ily módon végérvényesen a maguk urai legyenek. Illich könyve egyrészt argumentatív értekezés, amely a prométheuszi ember határt nem ismerő hatalomvágyának és mértéktelen büszkeségének árnyékos oldalára hívja fel az olvasó figyelmét, másrészt szemléletes példák százaival illusztrált vitákat, melynek központjában a „strukturális iatrogenézis” által okozott bajok leleplezése áll. Mit jelent a *iatrogenézis*?

Ez a szakkifejezés az orvostudomány által okozott újfajta ragályos betegségek megnevezésére szolgál. A 'iatrogenézis' a görög *iát rós*z (orvos) és a *genesis* (eredet) szavak összetételéből keletkezett. Szűkebb értelemben az úgynevezett iatrogén betegségek azok, amelyek nem is léteznének, ha a kezelést nem az orvosi szakma előírásainak megfelelően végezték volna el.¹⁹

Első olvasatra úgy tűnhet, mintha Illich a magyar ember számára jól ismert szólásmondásra utalna ezzel a meghökkentő meghatározással: „A műtét sikerült, de a beteg meghalt.” A szerző nagyító alá veszi a modern technika és az orvostudomány szimbiózisáról szóló szakirodalom szinte egészét, és megdöbbentő adatokkal támasztja alá könyve alaptézisét. Az egyik szemléletes példája a következőképpen hangzik: az Egyesült Államokban már a múlt század második felében szinte minden évben egy millió ember (a kórházban ápolott betegek 3-5 százaléka) mutatott negatív

17 Ivan Illich: *Némésis médicale. L'exploration de la santé*. Fayard, Párizs, 2021, 35.

18 Paquot: i. m., 87.

19 Illich: *Némésis médicale*... Id. kiad., 74–75.

reakciókat a számára előírt gyógyszerekkel szemben. Angliában és az Egyesült Államokban a felnőttek több mint kétharmada naponta legalább egy adag gyógyszert bevesz.

Sokan olyan gyógyszereket fogyasztanak, amelyeket nem vetettek alá megfelelő teszteknek, hogy meggyőződjenek a káros mellékhatásokról, illetve valódi hatékonyságukról; mások szennyezett termékeket kapnak, vagy már lejárt a használati idejük. Megint mások hamisított termékeket vásárolnak. Némelyek olyan gyógyszereket fogyasztanak, amelyek más gyógyszerekkel kombinálva súlyos mellékhatásokkal járnak, megint másokat nem megfelelően sterilizált vagy éppen hibás orvosi műszerekkel kezelnek.²⁰

A *klinikai iatrogenesis* mellett, mondja Illich, legalább olyan fontos a *szociális iatrogenesis* által előidézett bajokra odafigyelni. Ez többek között azt jelenti, hogy a medikalizálás egyre inkább túlmedikalizálásba csap át, ami mögött gyakorta a gyógyszeripar és az orvosi műszergyártás határt nem ismerő profitéhsége áll. S valóban, a tévéreklámok kilencven százaléka (függetlenül attól, hogy állami vagy kereskedelmi csatornákról van-e szó) nálunk is a gyógyszerek, illetve gyógyhatású készítmények vagy az egészségügyi szolgáltatások „megvásárlására” ösztönzi a nézőket. Mindez kiegészül a politikai hatalom kontrollmechanizmusainak exponenciális növekedésével: a fejlett nyugati világban minden ember születésétől haláláig elsősorban *páciens*, akiről jórészt az egészségügyi intézmények adatgyűjtő és adattároló tevékenységének köszönhetően elképesztően sok szenzitív információval rendelkezik a hatalom. A társadalom exponenciálisan növekvő medikalizálása az állami költségvetést sem hagyja érintetlenül. Egy ország fejlettségét rendszerint azon mérik, hogy a költségvetés hány százalékát fordítja egészségügyre, mennyi orvos, baba, nővér, mentős stb. jut ezer lakosra.

Egy laikusnak nagyon nehéz megítélni, hogy Illich érvelésében hol húzódik a határ a megalapozottnak tekinthető technika- és tudománykritika, illetve a szerzőnek a medicinával szemben érzett generális ellenszenvé között. Abban valószínűleg igaza van, hogy az egészségügy, a gazdaság profitmaximalizáló törekvése és a politikai hatalom egymásra találása – amit nem is olyan nehéz a Michel Foucault-tól jól ismert *biohatalom* „intelligens változataként” értelmezni – nagyon is alkalmas eszköz lehet az ember kiskorúsítására. Ez azt jelenti, hogy egyre szűkül az a terep, ahol autoritással rendelkezünk *életünk* (és természetesen *halálunk*) legintimebb dilemmái fölött. Néha valóban olyan érzése van az embernek, mintha a modern medicina az orosz kozmisták vízióját szeretné megvalósítani, ugyanis a tágabb

20 Uo. 78.

értelemben vett medicina korifeusai rendre azt sugallják az átlagembernek, hogy a halál sohasem juthat el hozzá, hiszen az orvostudomány fejlődése úgyszólván vég nélkül képes az élet meghosszabbítására, vagy legalábbis a fájdalom megszüntetésére. Jean-Pierre Dupuy, akit világszerte Illich egyik leghűségesebb tanítványaként emlegetnek, számos munkájában hiteles és világos magyarázattal szolgál arra, hogy miként értelmezzük a mester szavait: „Illich kritikája semmiképpen sem arra szólítja fel a pácienseket, hogy vegyék vissza az élet fölötti hatalmat, amit a medicina elvett tőlük.”²¹ Az egyik 1990-ben tartott hannoveri előadásában maga Illich nagyon egyértelműen foglalt állást ebben a kérdésben:

Én nem gondolom azt, hogy a polgároknak szükségük lenne arra, hogy az államok rájuk testálják a nemzeti egészségpolitika feladatait. Nekünk, átlagembereknek, sokkal inkább arra kell képesnek lennünk, hogy bátran nézzünk szembe némely alapigazsággal: sohasem tudjuk a fájdalmat kiküszöbölni, némely betegségünkben sohasem tudunk kigyógyulni, végül pedig mindannyian meg fogunk halni. Mint gondolkodó lényeknek akceptálnunk kell azt a tényt is, hogy az egészségre való törekvés egyúttal egészségügyi problémákat is generál. Egyszerűen nem léteznek tökéletes tudományos és technikai megoldások. Inkább azt a feladatot kell valamiképpen megoldanunk, hogy legyen erőnk ahhoz, hogy életünk minden napján számot tudjunk vetni a 'conditio humana' esetlegességével és törékenységével.²²

Én úgy látom, hogy Illich álláspontja lényegét tekintve a Heidegger-féle technika-interpretáció közeli rokonának tekinthető.²³ Miként erre Kovács Gábor is utal, Heidegger szerint a technika – kiváltképpen a modern technika – lényege túlmutat önmagán, vagyis olyan igazság lehetőségét villantja fel, ami már nem technikai. Az olyan, Heidegger által bevezetett fogalmak, mint például *Gestell* (állványzat) és az *Entbergung* (feltárás) jó esetben annak lehetőségét is felkínálják számunkra, hogy olykor a technikai eszközrendszerünk mögé pillanthassunk, és rákérdezzünk totálisan technicizált létünk értelmére. Az is igaz persze, hogy a technika és a technológia heideggeri értelmezése nem könnyíti meg az olvasó dolgát. Hiszen Heidegger egyúttal azt is mondja, hogy a modern technika működése túlmutat a cél-eszköz reláció megszokott értelmezési keretein, és a technikának immáron már önálló sorsa (*Geschick*) van, azaz nem az

21 Idézi Paquot: i. m., 94.

22 Uo.

23 Kovács Gábor: A magunk építette majomketrectől a pszichopolitikáig. A technológiai civilizáció mint patológikus valóság – kultúrkritikai értelmezések. *Liget*, 2023 (36):1, 4–39.

ember, hanem a technika/technológia rendelkezik autonómiával.²⁴ De ha nem az embernek, hanem a technikának van valódi önállósága, akkor reménykedhetünk-e abban, hogy értelmes választ tudunk adni az ilyen kérdéseinkre, mint: Tartalmasabb és értelmesebb lesz-e az életünk attól, hogy fél évenként cseréljük mobiltelefonunkat, hogy húsz féle vitamint szedünk naponta, hogy a bevásárlóközpontokban órákig böngésszük a élelmiszerek csomagolásán található adalékanyagok listáját...?

Jacques Ellul is azt mondja, hogy a technika lényegét az *amorális funkcionalitás* teszi ki, azaz a technika kivonja magát a megszokott erkölcsi kategóriákkal (jó/rossz) történő meghatározás alól.

[A technika] nem viseli el a morális ítéleteket. A műszaki szakember nem tolerálja, ha valaki morális szempontokat érvényesítve szeretne beavatkozni a munkájába: neki szabadnak kell lennie. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a kutatónak/fejlesztőnek egyáltalán nem kell felvetnie a jó vagy a rossz, a kutatása engedélyezésének vagy tilalmának problémáját. Ő csak teszi, amit *tesz*.²⁵

Láthatjuk, hogy Illich korántsem volt magányos farkas, hiszen számos ismert kortársa (pl. az imént idézett Jacques Ellul) hasonlóan gondolkodtak az emberi szabadság lehetőségeiről és korlátairól. Utódai is akadnak bőven, például a francia Serge Latouche vagy Jean-Pierre Dupuy, Jeremy Rifkin, de még a londoni filozófus, John Gray is – noha közvetlenül nem hivatkozik rá – hasonló nézeteket fejteget az emberiség lehetséges jövőjét latolgató munkájában.

Illich a társadalom iskolátlanításáról

Minden valószínűség szerint Illich legnagyobb vihart kavart munkája *A társadalom iskolátlanítása* címet viseli, amely eredetileg 1970-ben jelent meg.²⁶ Azokban az években a könyvről világszerte (pontosabban „nyugaton világszerte”) éles vita bontakozott ki, amely egyébként messze túlterjedt a szűkebb értelemben vett „pedagógus szakma” szféráján. Aztán hosszú évtizedekig

24 Erről lásd Jean-Pierre Dupuy: *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*. Éditions du Seuil, Párizs, 2002, 67.

25 Idézi Jean-Pierre Besnier: *Demain les posthumains. Le futur a-t-il encore besoin de nous?* Fayard/Pluriel, Párizs, 2012, 27.

26 A könyv eredetije angol nyelven jelent meg 1970-ben. A francia fordítás 1971-ben, míg a német 1972-ben látott napvilágot. Jómagam a francia fordításra hivatkozom. Lásd Ivan Illich: *Une société sans école*. Éditions du Seuil, Párizs, 1971.

csend lett körülötte, míg nem a kétezres évek elejétől újra ráirányult a figyelem ennek a szokatlanul eredeti munkának az ugyan számos ponton vitatható, de a filozófiai mélységet sohasem nélkülöző megállapításaira. Franciaországban 2016-ban megjelent egy érdekes tanulmánykötet, amely a modern pedagógia és a folyamatosan változó iskolarendszer kérdéseit elemzi. A kötet egyik írása éppen Illich említett munkájának hatástörténetét vizsgálja. Magyarországon Mitnyán Lajos szegedi kutató elmélyült tanulmánya bizonyos értelemben „rehabilitálta” az osztrák filozófus fél évszázaddal ezelőtt papírra vetett – és sokak által kiátkozott – megállapításait.²⁷

Illich könyve alapvetően illeszkedik a modern társadalom kontra-produktív intézményrendszerét bíráló munkáinak sorába. Az osztrák gondolkodó úgy látja, hogy a kötelező iskolai oktatás szinte ideáltípusa lehet annak a gyakorlatnak, amelynek során az eredetileg akár még üdvözölhető pozitív célok a végén pontosan az ellenkezőjébe fordulnak át: „a kötelező oktatás látható módon aláássa az egyén tanulási vágyát”.²⁸ Az iskolarendszer egyfajta piaci árunak tekinti a tudást, amelyet a tanulónak azért érdemes összegyűjtenie és tárolnia, hogy alkalmas időben jó áron piacra tudja dobni. Ezen túlmenően a modern iskolarendszer teljességgel – a fennen hangoztatott szólamok ellenére – antidemokratikusan működik. Miképpen Mitnyán Lajos írja:

[Illich] érvelése szerint az intézményesült oktatás egyfajta uralmi jelleget hordoz magán, ami azon a *természetesnek tűnő*, és éppen ezért csak nehezen leküzdhető hierarchián alapul, amely a tanár (aki már megtanulta) és a tanuló (akinek még meg kell tanulnia) viszonyának szélsőséges aszimmetriájából ered.²⁹

Illich, noha inkább keresztényszocialista gondolkodónak tekinthető, társadalomkritikai munkáiban olykor nem riad vissza a marxista fogalomrendszer használatától sem. Így tesz az „iskolátlanításról” szóló munkájában is, amelyet jól illusztrál a következő idézet: „A modern társadalom elidegenedése – pedagógiai perspektívából nézve – rosszabb, mint a gazdasági elidegenedés.”³⁰ Az iskola voltaképpen egyfajta szegregációs intézmény, amely elválasztja a gyermekeket a felnőttek világától, és a mindentudó iskolamester

27 Marie-Claude Blais – Marcel Gauchet – Dominique Ottavi: *Transmettre, apprendre*. Fayard/Pluriel, Párizs, 2016, 32–50. Továbbá Mitnyán Lajos: Iskola a COVID után. Ivan Illich *A társadalom iskolátlanítása* című vitairatának aktualitásáról. *Közösségi Kapcsolódások – Tanulmányok kultúráról és oktatásról*, 2022 (2):1, 53–65, <https://doi.org/10.14232/kapocs.2022.1.53-65>.

28 Illich: *Une société...* Id. kiad., 198.

29 Mitnyán: i. m., 58.

30 Illich: *Une société...* Id. kiad., 48.

kizárólagos hatalma alá rendeli őket.³¹ Ebből következik a szeparáció második formája: a tanítványok és a tanárok világának radikális szétválasztása. A szeparáció harmadik formája az iskolaidő és a szabadidő éles elkülönülése. Az iskolában töltött órák alig különböznek a börtönben töltött időtől, mondja Illich. Ez azt jelenti, hogy mindkét intézményt csak akkor hagyhatja el a „fogvatartott”, ha erről valamilyen felsőbb utasítás döntött.

Illich három pontban foglalja össze a „szegregációs neveléssel” szembeni ellenérveit. Először: a társadalomban csak autonóm individuumok léteznek, akiket a kommunikáció minden formájában ebben a minőségükben kell tekintetbe venni.

Ez azt jelenti, hogy az úgynevezett „gyermekeket” is teljes értékű egyéneknek kell tekinteni, még akkor is, ha akceptálható az a megállapítás is, hogy az idő előrehaladtával felhalmozódó élettapasztalatokat nem szabad semmisnek tekinteni, hiszen ezeknek vitathatatlanul inspiráló hatásaik vannak.³²

Másodszor: egy normálisan működő emberi világban csak egyenrangúságon alapuló interszónális kapcsolatok létezhetnek, lehetőleg az intézményi hierarchiák mellőzésével. Harmadszor: az ideális társadalom, amely felé törekednünk kell, túl van a személytelen intézményi kapcsolatokon. Ez voltaképpen egy olyan háló, amely összeköti a személyeket és a szükségleteiket. „És éppen a nevelés az, amely egy ilyen világ megteremtésének első lépcsője lehet.”³³ Ezek a sokak szemében talán túlzottan is radikálisnak és utópisztikusnak tűnő elképzelések nem maradtak hatástalanok. Napjaink úgynevezett „tekintélyellenes” pedagógiai törekvései számos elemet átvettek Illich pedagógiai elképzeléseiből.³⁴

André Gorz és az ökoszocializmus víziója

Végül nagyon röviden André Gorz ökológiai szocializmus-víziójáról szeretnék néhány gondolatot megfogalmazni, főképpen az Illich által is elemzett problematikához kapcsolódva. Gorz biográfusai közül többen is

31 Lásd Illich: *Une société...* Id. kiad., 52–54. Ezen a helyen Illich hivatkozik Phillipe Ariès munkájára, amelyben a francia történész szintén összefüggést lát a modern kapitalista fejlődés és a gyermeki lét megváltozott státusza között. Magyarul Philippe Ariès: *Gyermekek, család, halál*. Ford. Csáky Mihály és Szapor Judit. Gondolat, Budapest, 1987.

32 Blais–Gauchet–Ottavi: i. m., 36.

33 Uo.

34 Lásd például Thomas Schroedter: *Antiautoritäre Pädagogik*. Schmetterling, Stuttgart, 2012.

hangsúlyozzák, hogy a múlt század hatvanas éveinek végétől Illich technika-kritikájának fontos szerepe volt abban, hogy honfitársa részleteiben is ki tudta dolgozni politikai ökológiáját (konkrétan az ökoszocializmusként ismertté vált elméletet). Nyilván a biográfiájukban meglévő közös mozzanatoknak is fontos szerepe lehetett ebben. Tény, a két gondolkodó időről időre megújuló párbeszédet folytatott az emberi lét alapkérdéseiről, amit nyilván az is motiválhatott, hogy mindketten bécsi zsidó emigránsok, de ennél talán fontosabb, hogy mindketten elkötelezték magukat az emberi emancipáció ügyének sikerre vitelében, noha eltérő filozófiai pozíciót képviseltek. Gorz inkább a baloldali materialista hagyomány visszafogottabb változataira támaszkodott, míg Illich inkább a keresztény humanizmus tradícióját igyekezett újra életre keltetni, és azt az új idők követelményeihez igazítani. Ezekben az években Gorz megpróbálta egyesíteni az új baloldal marxizmusát az egzisztencializmussal. Sartre elhíresült gondolatát tekintette kiindulópontnak: „Az ember olyan lény, akinek fel kell szabadítania önmagát.” Egyszerre vagyunk a „kiszolgáltatottjai szükségszerűségeknek”, ugyanakkor szabadságra született lények is vagyunk, vallotta Gorz is. Noha mindig is fontosnak tekintette a hatalmas társadalmi különbségek felszámolását, de már első alkotói korszakában is világosan látta, hogy az anyagi javak termelésének megsokszorozása nem vezet el automatikusan a társadalmi egyenlőség kívánatos formáinak megteremtéséhez. A tömeges motorizáció elterjedése kiváló példája annak, hogy lehetetlen kibékíteni a gazdasági növekedés normatív eszméjét az egyenlőség és az élhető környezet kívánalmaival. Az autót – amely lényegileg luxuscikk – sohasem lehet teljesen demokratizálni, hiszen ez az eszköz par excellence a ritka erőforrásokra támaszkodik: az utakkal jól ellátott városi környezetre és a megfelelő háttérinfrastruktúrára (és azokra, akik mindezt képesek megfizetni).³⁵ Ne alázzuk meg újra és újra a társadalom perifériájára szorult embertársainkat azzal, mondja Gorz, hogy rájuk kényszerítjük a tömegtermelés szabványosított termékeit (amelyek jó részét úgysem lesznek képesek megvásárolni), hanem inkább egy olyan életmód lehetőségét kellene felkínálnunk, amely a derűs és nyugalmas életmódot teszi lehetővé számukra. *Ökológia és szabadság* című munkájában a következőképpen fogalmaz:

A „jobb” olykor a „kevesebb” is lehet: teremtsük meg tehát a minimális szükségletek világát, amelyet a legkisebb anyag-, energia és munkaráfordítással lehet kielégíteni, miközben a legkevesebb kárt okozzuk önmagunknak és természeti környezetünknek.³⁶

35 Lásd Françoise Gollain: *André Gorz. Pour une pensée de l'écossocialisme*. Éditions le passager clandestin, Párizs, 2014, 13. Lásd még Arno Münster: *André Gorz ou le socialisme difficile*. Nouvelles Éditions Lignes, Párizs, 2008.

36 Idézi Gollain: i. m., 13.

Persze, ha valaki megkérdezi tőlünk, hogy voltaképpen milyen materiális javakra lenne igazán szükségünk, akkor nehezen tudnánk korrekt választ adni, hiszen a totálisan mediatizált és informatizált világban, ahol szinte percenként a fogyasztásra ösztönző reklámokkal szembesülünk, az ember szinte teljesen elveszíti önálló döntésképeségét.

Röviden, szinte csak címszavakban, megemlítek néhány közös problématerületet, amelyek mindkét gondolkodót erősen foglalkoztatták, és amelyekre ugyanolyan (vagy legalábbis nagyon hasonló) válaszokat adtak.

A) Az embernek a természethez való viszonyát realista módon kell értelmezni: azaz nem kell isteníteni a természetet (miként azt a német romantikusok vagy Rousseau tették), de a gazdasági aktivitásnak mindenképpen számolnia kell azzal a ténnyel, hogy a Föld véges erőforrásokkal rendelkezik, ezért a gazdasági fejlődésnek igenis léteznek külső vagy objektív korlátai. Néha éppen a nem-növekedés az, ami a fejlődést szolgálja, illetve határt kell szabni a túlzásba vitt antropocentrizmusnak is.

B) A demográfiai problémákat sem szabad a szőnyeg alá söpörni. A globusz túlnépesedése valódi dilemmák forrása, éppen ezért érdemes lenne Malthus hajdani figyelmeztetését újra átgondolni.

C) A globális méreteket öltött motorizáció (akár a személyszállítást, akár a teherszállítást vesszük tekintetbe) kétélű fegyver: a kétségtelenül pozitívnak tekinthető új lehetőségek mellett (pl. a különböző nemzetek polgárai közvetlenül is megtapasztalhatják egymás életvitelét, szokásait, vallását, kultúráját), ugyanakkor a pusztán csak a profitmaximalizálást szolgáló áruszállítás jelentős mértékben hozzájárul a természeti környezet további pusztításához. Míg a személygépkocsik indokolatlan igénybevétele (amikor például a két utcával odébb található üzletbe vagy munkahelyre gyalog vagy kerékpárral is könnyedén el lehetne jutni) egyszerre okoz egészségügyi és mentális problémákat (mozgáshiány, túlzott elhízás, a társas kapcsolatok eróziója stb.).

D) Végül az úgynevezett high-tech kapitalizmus kritikátlan ünneplése is erősen problematikus. A digitalizált világ (például az internet) egyszerre szolgálja a kommunikációs lehetőségek bővülését, ugyanakkor azok az embertársaink, akik szinte teljesen elvesztették az úgynevezett „életvilághoz” kapcsolódó érzékszervi tapasztalataikat, és immáron csak a virtuális térben léteznek, könnyen manipulálhatóvá válnak (mind az üzleti élet ágensei, mind pedig a politikusok számára).

A megragadhatatlan. Tudás, érték és tőke című 2003-ban megjelent könyvében Gorz bizonyos szempontból átértékelte korábbi – legalábbis részben – „technológiaellenes” álláspontját.³⁷ Ebben a munkájában már egyértelműen elutasította Marx munkaérték-elméletét is, amely a „mérhető

37 André Gorz: *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*. Galilée, Párizs, 2003.

és kvantifikálható” munkát tekintette a legfontosabb termelőerőnek. Csak-hogy napjainkban a valódi teljesítményt már nem lehet ilyen szempontok alapján meghatározni. A performativitás a személyes motivációhoz kötődik, s ezt nem lehet sem formalizálni, sem „előírni”. Az igazság az, hogy élete utolsó évtizedében André Gorz inkább pozitív fordulatként értékelte az információs vagy tudásalapú társadalom (angolul *knowledge economy* / *knowledge society*, németül *Wissensgesellschaft*, franciául *société de la connaissance*) létrejöttét és viharos fejlődését. A munka értékét immáron nem lehet a korábbi sablonok és normák szerint mérni. A munkateljesítmény „rendszerfüggő”: az egyének között működésbe lépő mozgósítóerők (az imént említett motiváció és az „operátorok” közötti kommunikáció) jóval nagyobb jelentőséggel bírnak, mint az elszigetelt teljesítmények. A folyamatosan virtualizálódó világban a „pénzügyi egyenértékűségek sem a konkrét cselekvések, sem pedig az anyagtalan (megfoghatatlan) javak esetén immáron nem mérnek semmit. Inkább csak erőviszonyokat tükröznek, nem pedig egyenértékűségi viszonyokat”.³⁸ Az úgynevezett információs társadalom újabb fejleményei csak tovább erősítették ezeket a tendenciákat. S mindez, legalábbis Gorz ezt remélte, reményt adhat azoknak, akik egy önigazgatáson és önszervezésen alapuló valóban demokratikus társadalom megteremtésének lehetőségében bíznak.

A szabad szoftver valójában egy eszköz, amellyel hálózatokat és különböző kommunikációs formákat lehet létrehozni. Egyúttal közvetíteni, szélesíteni, azaz végső soron 'társadalmiasítani' lehet a tudás, az eszmék és cselekvések termelését.

Ez egyszerre termelő- és csereeszköz, amely kivonja magát mind a tőke parancsuralma, mind pedig a csere- és pénzviszonyok mindenható befolyása alól, hiszen a szabad szoftver „csak a javak kollektív elsajátítását és az ingyenes hozzáférést teszi lehetővé”. Ez pedig annak lehetőségét vetíti elénk, hogy

[...] a szabad szoftverek és szabad hálózatok felhasználóinak virtuális és univerzális közössége egy olyan társadalom lehetőségének esélyét kínálja fel, amely gyakorlatilag a kapitalista társadalmi viszonyok tagadását jelenti.³⁹

Gorz – Jeremy Rifkin elhíresült megállapításaihoz csatlakozva – úgy véli, hogy a harmadik ipari forradalom legfontosabb újdonsága mégis inkább abban a változásban érhető tetten, hogy a *magántulajdon korszakából*

38 Uo. 82.

39 Uo. 93–94.

átléptünk a *hozzáférés korszakába*.⁴⁰ Az interneten felnőtt nemzedékek már nem sokat törődnek a klasszikus közgazdaságtan teoretikusainak idegenkedésével a kreativitás, a tudás, a kompetenciák, illetve az áruk és a szolgáltatások online térben történő szabad és ingyenes megosztását illetően. A javak előállítása és cseréje – a klasszikus kapitalista gazdaság alapeszméje – amúgy is egyre kevésbé jövedelmező az „intelligens gazdaságban”, hiszen ott a csereköltségek folyamatosan csökkennek, egészen a szinte teljes ingyenességig.⁴¹

Immáron több évtized telt el Illich és Gorz könyveinek megjelenése óta. Hogy a két osztrák filozófus jóslatai szimpla utópiának vagy prófétai előrelátásnak bizonyulnak-e, erre ma még nehéz lenne egyértelmű igennel vagy nemmel válaszolni. Mindenesetre jó lenne remélni, hogy ötven vagy száz év múlva még lesznek olyan emberek a glóbuszon, akik vállalni tudják a válaszadás kockázatát.

40 Jeremy Rifkin: *L'âge de l'accès. La nouvelle culture du capitalisme*. Éditions La Découverte, Párizs, 2005; eredetileg: *The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism*. Penguin Random House, New York, 2000.

41 Lásd Kiss: i. m., 197.

Megjegyzések Ivan Illich fejlődés- és ideológiakritikájához a degrowth-diskurzus kontextusában

Bevezetés: A radikális humanizmus filozófiája

Ivan Illich performatív gondolkodó volt, aki hitt abban, hogy a kimondott szavak és gondolatok közvetlenül befolyásolják és alakítják a valóságot. Azon kevesek egyike volt, aki a saját életével hitelesítette az általa képviselt elveket. Írásai már csak terjedelmük, beszédmódjuk, retoricitásuk miatt sem megingathatatlan teoretikus építményekként tornyosulnak előttünk, hanem olyan polemizáló, időnként radikálisan érvelő vitairatokként, melyek szerzője nem elégszik meg a valóság pusztá leírásával, hanem így vagy úgy, de a maga eszközeivel aktívan alakítani, és ha kimondatlanul is, változtatni próbál azon. Megpróbálja megértetni és tudatosítani közönségével, hogy azok az axiómákként elfogadott elvek, amelyeken az ember szocializációja, önmagáért felelős szubjektummá válásának folyamata nyugszik, ideológiai konstrukciók csupán, és ebben a minőségükben legalábbis megkérdőjelezhetők. Következésképp a gondolkodó ember elemi kötelessége, sőt belső igénye kell legyen a kritikai beállítódás és a kételkedés gyakorlatának elsajátítása. Filozófiájának performativitása ezt a fundamentális kételkedést teszi *megragadhatóvá és átélhetővé*. Erich Fromm Illich filozófusi karakterét jellemezve „radikális kételkedőről” beszél, aki hallgatóit és tanítványait erejük minél produktívabb kiteljesítésére sarkallja egy tudatosabb, és nem utolsósorban nyitottabb és szeretettelibb életre motiválva őket.¹ Az Illich által működtetett kritikai attitűd tehát egyáltalán nem támadó, mindent és mindenkit kétségbe

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.06

A szerző a Szegedi Tudományegyetem, Juhász Gyula Pedagógusképző Kar Német és Német Nemzetiségi Tanszékének oktatója.

Email: mitnyan.lajos.csaba@szte.hu

- 1 Erich Fromm: Einleitung. In Ivan Illich: *Klarstellungen. Pamphlete und Polemiken*. C. H. Beck, München, 1996, 8.

vonó gondolkodói stratégia. Háttérben az ember jövője iránt érzett felelősség felvállalása áll, az a típusú szenvedélyes humanizmus, amit Fromm radikális humanizmusként ír le.² Ivan Illich kételkedő hozzáállása ugyanakkor nem is üres szkepticizmus, mert újra és újra arra kérdez rá, mi az, ami az emberi életet élhetőbbé, az embert boldogabbá teszi, és mi az, ami ennek ellenében hatva az emberi élet kiteljesedését gátolja. Ebben a kérdésben Illich nem hajlandó kompromisszumokra, és olyan megkérdőjelezhetetlen axiómákat jelöl ki kritikája céltáblájául, melyek igaz voltához nem férhetett kétség sok-sok évszázad óta. Ugyan kinek jutna eszébe az iskolarendszer, az egészségügy, a tömegközlekedési infrastruktúra vagy épp a szakértők hasznosságát kétségbe vonni? Illich megteszi ezt, és ennek során nem ritkán meglehetősen abszurdnak ható megállapításokra jut. Gondolkodói attitűdjének, gondolkodása performatív karakterének köszönhetően azonban láthatóvá válik, hogy a radikális kritika mélyén radikális humanizmus, az ember jövőjéért aggó cselekvő szeretet rejtőzik. Erich Fromm a rá jellemző pszichológiai éleslátással állapítja meg, hogy Illich egyedi megoldási javaslatai bármily abszurdnak tűnjenek is, olyan új lehetőségeket villantanak fel az emberek előtt, melyek már-már

felszabadító erővel hatnak az emberi szellemre. Felélenkítik az olvasót, mert szélesre tárják az avított, terméketlen, előítéletes elképzelések börtönének kapuját. Teremtő sokként érik az embert [...], ami által erőt és reményt adnak az újrakezdéshez.³

Az Illich-szövegek kiváltotta sokkhatás nem csökkent a filozófus 2002-ben bekövetkezett halála óta sem, sőt a radikális kételkedésen alapuló radikális humanizmusa ma időszerűbb, mint valaha volt. Beszédes tény, hogy az Illichhez ezer szálon kötődő fejlődéskritikai gondolkodás *degrowth*⁴ néven különálló öko- és társadalomfilozófiai irányzattá vált.

2 Uo. 9.

3 Uo. 10.

4 Tanulmányunkban a *degrowth* kifejezést az eredeti angol formájában használjuk, mert a jelenlegi magyar nyelven fellelhető szakirodalomban ez a forma szerepel legtöbbször. A német kutatásban döntően a *Postwachstum* terminus technicus nyert polgárjogot, ami tulajdonképpen a *degrowth* szinonimájaként használt *post-growth* tükrörfordítása. A kettő persze nem teljesen azonos tartalmat fed le. A *degrowth* fogalmának tanulmányunkban betöltött központi szerepe miatt tisztáznunk kell tehát a szó viszonylag tág jelentésmezijét és felhasználásának módját. Morfológiai szempontból a *degrowth* kifejezés a „de-” prefixumból és a „growth” főnévből tevődik össze, ahol a „de” mintegy az ellentétébe fordítja az utána álló főnév által jelölt növekedést/fejlődést. Ennek következtében a „degrowth” főnevet csökkenés-ként, visszaesésként értelmezik, azaz a növekedés-csökkenés dichotómiáján belül

A következőkben *elsőként* Ivan Illich dekonstrukciós fejlődéskritikáját az 1978-ban megjelent *Haladás mítoszok*⁵ című műve alapján vesszük szemügyre, melyben Illich a 70-es évek eleje óta, önálló kötetekben publikált kritikai kutatásait veszi számba, és mélyíti el egy általánosabb társadalomfilozófiai irányba. Vizsgálódásunk során rámutatunk azokra az érintkezési pontokra, melyek Illich gondolkodásmódját és holisztikus, szintetizáló világlátását napjaink degrowth-diskurzusához kapcsolják. Illich ugyanis egységben képes látni és láttatni azokat a kérdéseket, melyek napjaink degrowth-kutatásaiban mint különálló, egy-egy speciális kérdés köré szerveződő kritika-paradigmák jelennek meg.⁶ A tanulmány *második* részében Illich fejlődéskritikáját a degrowth-diskurzus leginkább átfogó kritikai irányzatával, a kulturális kritikával ütköztetjük, majd ennek tükrében a *harmadik* részben kísérletet teszünk a digitális kor ebből kiolvasható jövőképeének felvázolására. Elemzésünk ugyanakkor mindvégig feladatának tekinti azt is, hogy Illich személyében egy olyan gondolkodói típust mutasson fel, aki tudósi hitelessége, radikalizmusában testet öltő kutatói habitusa, és nem utolsósorban magával ragadó, sodró lendületű retorikája segítségével képes megszólítani a 21. század emberét, Heidegger kifejezését használva, gondolkodásra hívni őt.⁷

pozicionálják, és ezzel lényegileg a gazdaságtudomány diskurzusaihoz kötik. Ebből a szempontból igen kreatív és tematikusan is jó megoldás a német nyelvterületen elterjedt „Postwachstum” kifejezés használata, mely igen szellemes módon kiemeli a problémát a gazdaságtudományi kontextus növekedés-csökkenés dichotómiájából és egy jóval tágabb társadalmi és kultúratudományos dimenzióba helyezi azt. A degrowth a német szakirodalomban hangsúlyosan nem kizárólag a termelés és fogyasztás csökkenéseként értelmeződik, hanem egy olyan, az ember jövőjét érintő koncepcióként, mely az emberlét értékrendjét és igazságait nem csak a GDP-növekedés és a fogyasztásbővülés mérőszámai alapján tekinti relevánsan leírhatónak. A Postwachstum-ként értelmezett degrowth tehát a legkevésbé sem deskriptív terminus technicus, ami egy fennálló gazdasági-társadalmi-kulturális jelenséget írna le. A degrowth-diskurzus éppúgy normatív argumentációként működik, mint Ivan Illich életművének jelentős hányada, azaz elemzései olyan társadalmi, környezeti, kulturális és gazdasági átalakulásokról szólnak, melyek megvalósulása, tűnjön ez bármilyen abszurdnak is, egy emberhez méltóbb, demokratikusabb világot teremthetne. Összeségében elmondható, hogy jelen tanulmány a degrowth-diskusziót egy normatív eszmecsere értelmében használja, nem pedig korunk statikus állapotleírásaként. Vö. Matthias Schmelzer – Andrea Vetter: *Degrowth/Postwachstum zur Einführung*. Junius, Hamburg, 2019, 15–18.

- 5 Ivan Illich: *Fortschrittsmythen*. Rowohlt, Hamburg, 1978.
- 6 Schmelzer és Vetter a következő hét fejlődéskritikai irányzatról beszél: 1) ökológia kritika; 2) társadalmi-gazdasági kritika; 3) kulturális kritika; 4) kapitalizmuskritika; 5) feminista kritika; 6) indusztrializmus-kritika; 7) Dél-Észak-kritika. (Vö. Schmelzer–Vetter: i. m., 18–21.)
- 7 Martin Heidegger: *Was heißt Denken?* Reclam, Stuttgart, 1992.

1. A haladás mint mítosz

A közel fél évszázada megjelent *Haladásmítoszok* című kötet áttekintő munka, melyben Illich újragondolja és összegzi a 70-es években őt foglalkoztató kérdésekkel kapcsolatos nézeteit. A kötet három tanulmányának címe is arról a gondolkodói és kutatói gyakorlatról és stílusról árulkodik, amit Fromm nyomán a „radikális” jelzővel jellemeztünk. A kötet tanulmányainak címei már önmagukban is zavarba ejtők, sőt abszurdnak és ellentmondásosnak ható gondolatársításokkal élnek,⁸ amivel jól érzékelhetően feszegetik a tradicionális akadémiai filozofálás határait. Mennyiben társíthatunk teremtmőerőt a munkanélküliséghez? Hogyan hozható közös nevezőre az objektív energia- és a szubjektív igazságosság-fogalom? Vajon mit ért Illich a félreiszkolázás igen abszurdnak ható kifejezése alatt? A címek is jelzik, hogy Illich a modern társadalom több aspektusáról is olyan vállaltan provokatív kritikát készül megfogalmazni, mely határozottan szembe megy a posztindusztriális kor⁹ társadalmára vonatkozó, magától értetődőnek tekintett, és ezért nem megkérdőjelezett nézetekkel. Amikor a korszak önmeghatározásának és önigazolásának alapját képező haladásfilozófiát mítosznak nevezi, tulajdonképp a neoliberais világszemlélet egyik legmeghatározóbb fétisfenoménjének, az állandó növekedés szükségszerűségének az érvényességét vonja kétségbe.

2. A fejlődés mint ideológia

Módszertanilag és tematikusan egyaránt fontos, hogy a posztindusztriális kor haladásideológiáit Illich a mítoszokhoz hasonlíttja, azaz épp olyan

8 A német kiadásban szereplő eredeti címek: *Schöpferische Arbeitslosigkeit; Energie und Gerechtigkeit; Wider die Verschulung* (A teremtmő munkanélküliség; Energia és igazságosság; Az eliskolázás ellen) – vö. Illich: i. m.

9 A tanulmányban Ivan Illich érvelését követve a posztindusztriális korszak alatt a társadalmi fejlődés azon szakaszát értjük, amely az ipari társadalom után következik, ahol a hagyományos munka- és tőkeerőforrásokat egyre inkább a tudás és az információ váltja fel, mint a gazdasági értékteremtés fő forrásai.

Daniel Bell a posztindusztriális társadalom következő aspektusait emeli ki:

a) A hangsúly a feldolgozóiparról a szolgáltatásokra helyeződik át; b) A tudás és az információ központi erőforrásokká válnak, amelyek meghatározzák a gazdasági növekedést és a társadalmi struktúrát; c) A technológiai innovációk döntő szerepet játszanak a gazdaság és a társadalom átalakulásában. Lásd Daniel Bell: *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Campus, Frankfurt am Main, 1975.

narratív struktúrájú elbeszéléseként tekint rájuk, mint a klasszikus értelemben vett mítoszokra. Ahogy a mítoszok létrejöttét motiváló egyik fontos aspektus a fennálló társadalmi rend és politikai hatalom legitimálása akár irracionális és vallási magyarázatok segítségével is, ugyanez érvényes az egyes ideológiai indoktrinációkra is. Persze a legitimáció csak az egyik összetevője a mítoszképződésnek. Hasonlóan nagy jelentőségű a narratív struktúrák szimbolizáló funkciója is, mellyel egészen bonyolult társadalmi-gazdasági jelenségekre képesek igen egyszerű, sőt leegyszerűsítő magyarázatokat adni, amivel a kollektív identitás kialakulásához járulnak hozzá. A kollektív identitás természetesen elválaszthatatlan a kollektív emlékek, értékrendek átadásától, a kulturális normák generációkon átívelő megőrzésének folyamatától, melyek újfent a fennálló rend legitimációját szolgálják.¹⁰ Ivan Illich úgy látja, hogy a posztindusztriális társadalmak működésének és fennmaradásának egyik legmeghatározóbb ideológiai konstrukciója, ami idővel az egyéni és a közösségi identitás alapjává vált, az a feltartóztathatatlan haladás mítosza, amit jellemzően a gazdasági termelékenységgel, a fogyasztásnövekedéssel, és végső soron az anyagi gyarapodással azonosítanak. A kultúratudomány egyik fogalmát használva, korunk az *Entgrenzung*, azaz határokat nem ismerő gyarapodás és gyarapodási vágy, a fékevesztett és kábult fogyasztás kora,¹¹ melyben az emberi élet kollektív identitását, kulturális normáit a fogyasztói és felhasználói lét sajátosságai determinálják. Mint minden igazán működőképes ideológia, a haladásideológia is elfedi saját ideológia voltát, saját konstruáltságát, és mivel eredendően abszolút pozitív fenoménként, fejlődésként és haladásként definiálja önmagát, senki nem kérdőjelezi meg relevanciáját és igazságtartalmát. A degrowth-diskurzus és Illich kutatásainak közös vonása épp abban áll, hogy a haladásideológiát *mint* konstrukciót tárgyalják, azaz Illich és a degrowth-diskurzus egyaránt eminens feladatának tekinti e konstruált fenomén destruálását, és ami még ennél is fontosabb, egy nem ideologikus, nem indoktrinációkra épülő szabadabb világviszony lehetőségének felmutatását.

A *Haladásmítoszok* három esszéjét egy koncepcionálisan jelentős bevezetéssel látja el, amelyben a posztindusztriális korszak krízisállapotát metaszinten közelíti meg, azaz nem magáról a krízisről beszél, hanem azokról az okokról, amelyek miatt nem vagy hibásan érzékeljük azt. A krízishelyzet felismerését és helyes értelmezését megnehezíti ugyanis

10 Michael Corsten – Larissa Jafke: Mythos. In Mathias Berek et al.: *Handbuch Sozialwissenschaftliche Gedächtnisforschung*. Springer VS, Wiesbaden, 2021, https://doi.org/10.1007/978-3-658-26593-9_82-1.

11 A német *Entgrenzung* a határok hiányát, eltűnését, kitágítását, a határvonalak átlépését jelenti.

az az általános kulturális, nyelvi és politikai állapot, melynek létrejötte gyakorlatilag elválaszthatatlan a propagandisztikusan működő tömegkommunikációtól és annak manipulációs stratégiáitól. Illich érvelése szerint az energia, a lakhatás, az egészségügy és az iskoláztatás krízise már csak következménye egy eredendőbb krízisnek, az emberi autonómia indirekt felfüggesztésének, azaz az ember önkéntes kiskorúvá tételének.¹² Ugyanis a posztindusztriális valóságban csak a másodlagos krízis-jelenségek válhatnak nyilvános viták tárgyává, mert ezekről hitetik el az emberekkel, hogy csak a hatalom által delegált specialisták oldhatják meg őket, diszkreditálva ezzel az egyéni kezdeményezéseket, a tulajdonképpeni *konviviális* létmódot.¹³ Illich a bevezetést követően a posztindusztriális kor három olyan technokrata mítoszát elemzi, melyek más-más perspektívából, de lényegileg elfedik és aláássák az eredendő krízist: az emberi szabadság, az autonóm gondolkodás és cselekvés kríziséét.

2.1. A fogyasztásnövekedés mítosza

A provokatív cím a kötet legkomplexebb esszéjét vezeti be, ennek középpontjában a posztindusztriális kor egyik legellentmondásosabb fejlődésmítoszának kritikája áll, amelynek jelszava az lehetne, hogy: „Korlátlanul fogyasztok, tehát szabad vagyok!” Illich szerint a posztindusztriális rendszer működésének egyik alapfeltétele, hogy a rendszer az embert nem felnőttné, racionálisan gondolkodó, saját érdekeit átlátni képes polgárként kezeli, hanem mindenekelőtt manipulálható fogyasztóként, *homo consumens*ként.¹⁴

A fogyasztásnövekedést Illich már a 70-es években is nagyon tágan interpretálta, hiszen messze nem csupán anyagi javak megszerzését, hanem a legtágabb értelemben vett szolgáltatások egyre intenzívebbé váló igénybevételét értette alatta. Már jóval Martin Albrow 1996-ban publikált *A globális kor*¹⁵ című munkája előtt látta, hogy egy valódi krízist elfedő haladásmítoszok egyáltalán nemcsak a nyugati fogyasztói társadalmakat érintik, hanem messzemenően globális jelenségnek tekinthetők:

[...] a konviviális eszközök manipulált és manipuláló ipari termékek általi kiszorítása ténylegesen univerzális jelenség, ami ugyanúgy érint egy New

12 Illich: i. m., 16–17.

13 Vö. uo. 10–13.

14 Illich: i. m., 18–23.

15 Martin Albrow: *Das globale Zeitalter*. Ford. Frank Jakubzik. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2007.

York-i tanárt, mint egy kínai munkást vagy egy bantu diákot, vagy egy brazil katonatisztet.¹⁶

A globalizált világ negatív jelenségei között első helyen beszél az uniformizálás jelenségéről, amely nemcsak a materiális valóságra, hanem az emberek gondolkodására és a valósághoz fűződő viszonyára is kiterjed. Ebben a kérdésben újfent rámutat a propagandaként funkcionáló tömeg-média egyre szörnyűbb, a szélsőséges igazodást elősegítő szerepére, arra a folyamatra, ami a nyelvet fogyasztásra kész üzenetekké pervertálja.

A nyelvet, a legalapvetőbb közös javunkat körülményeskedő zsargon torzítja el [...]. A szavak értelme kiüresedik, a hétköznapiok nyelvét megcsontkítják, bürokratikus terminológiává degenerálódásuk pedig szomorú és még sértőbb kísérő jelensége annak a megfosztási folyamatnak, melynek során egyre inkább haszontalannak nyilvánítják az embert, amennyiben nem a profit fejében végzi munkáját.¹⁷

Tehát már a 70-es években is egyre kevésbé tudta megvédeni magát az ember, hiszen a fejlődés- és növekedésideológia révén arra lett kondicionálva, hogy egyre többet fogyasszon, egyre több szolgáltatást vegyen igénybe, és ezzel párhuzamosan egyre kevésbé támaszkodjon konviviális eszközeire: saját képességeire, önmaga józan értelmére. A posztindusztriális kor a *homo consumens* és a *homo oeconomicus* világát teremtette meg, melyben az emberi szabadságjogokat és a társadalmi igazságosságot egyre inkább a javakhoz való hozzáférés biztosításának kontextusában kezdték értelmezni. Ennek megfelelően a szükségletek állami fedezése kiemelkedő jelentőségű hatalomgyakorlási technikává vált, aminek következtében a szükségletek kérdéskörét tudatosan manipulálták, mintegy árucikké téve azt. Ezzel kölcsönös függőség teremődik a mesterségesen generált szükségletek és a szükségletek hatalom általi kielégítése között. Illich elemzésében hosszú oldalakat szán a manipulált szükségletnövekedés elemzésére, melyért alapvetően az ún. szakértőcéhet (*Expertenzunft*) teszi felelőssé.¹⁸ A szakértők céhe alatt egy manipulatív szakmai elitet ért, mely a szakértelmét és tekintélyét annyiban használja a rendszer hatalom-technikájának legitimálására, hogy megpróbálja meggyőzni az embereket arról, hogy még több energiára, még több élelmiszerre, még több iskolára és még több termékre van szükségük. Illich két utat lát a posztindusztriális társadalom előtt: 1) tovább fokozza a konzumfüggőségét és lemond autonóm polgári létéről, vagy 2) elkezd a

16 Uo.15.

17 Uo. 45.

18 Uo. 65–71.

józan értelmére támaszkodni, és ráésszmel a szükségletek és a kielégítésük közötti politikailag determinált összefüggésekre, és ennek hatására hajlandó lesz a javaktól való függőségük csökkentésére (degrowth).

Napjaink degrowth-diskurzusának léte és többé-kevésbé hatékony működése arra enged következtetni, hogy ha lassan és akadozva is, de legalább megjelent egy olyan ellenkultúra, melynek képviselői megpróbálnak olyan feltételeket kigondolni és megteremteni, amelyek között lehetőség nyílhat arra, hogy az emberek átgondolják szükségleteik mibenlétét, és ennek fényében hajlandók legyenek azok kritikus átalakítására és csökkentésére. Ennek eredménye lehetne egy mértékletesebb, tudatos önkorlátozásra épülő létmód ethosának megteremtése, ami az autonóm gondolkodás józanságán, és nem pedig a szakértők manipulációin alapulna.¹⁹

A konvivialitás Illich filozófusi habitusát híven tükröző koncepció. Első látásra talán abszurdnak hathat, de alaposabban szemügyre véve plauzibilisen illeszkedik az illichi fejlődéskritikába. Illich konvivialitásnak nevezi azt a társadalmi működést, amelyben az eszközök és a technológiák az emberi közösségek érdekeit szolgálják, s nem pedig ellenőrzik őket vagy uralkodnak felettük. A degrowth-diskurzusban Illich filozófiájából mindenekelőtt a konvivialitással kapcsolatos nézeteket recipiálják, és mélyítik el igen kreatívan és előremutató módon. Különösen fontosnak tekintik az ember világban betöltött szerepének konviviális értelmezését, és komolyan veszik egy olyan társadalom megvalósíthatóságának az esélyét, amelyben lehetővé válna, hogy az egyének felismerhessék és kielégíthessék saját szükségleteiket, anélkül, hogy állandóan a szakértők közvetítésére és ellenőrzésére kellene támaszkodniuk, és ezáltal fel kellene adniuk autonómiájukat.

Az egyéni autonómia kivívása és megőrzése Illich filozófiájában az egyik legmeghatározóbb erény, ezért fontos különbséget tennünk az állam által garantált jogok és az autonóm létezés között, ami alatt az indoktrinációtól és manipulációtól független, korlátozások nélküli cselekvés lehetőségét kell értsük. Az emberi autonómiát, mint életminőséget olyan létmódnak nevezhetjük, melyben az ember a maga stílusában, a maga erejéből éli az életet, szabad utat engedve kreatív erőinek. A kreativitását kiélve magának szab szabályokat, de egyidejűleg vállalja is érte a felelősséget. Mivel azonban az egyén autonóm aktivitása, saját fáradozása és teljesítménye kívül esik a hierarchikus kapitalista berendezkedésen, és ráadásul megfoghatatlan a szakértők homogén mércéje szerint, már-már veszélyt jelent az uralkodó növekedésideológiák számára. A degrowth-hoz hasonló mozgalmakkal szembeni állami averziók is a szakértő-kaszt egyén feletti kontrolljának elvesztése miatti aggodalomra vezethetők vissza.

19 Ivan Illich: *Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik*. Ford. Thomas Lindquist. Rowohlt, Hamburg, 1986.

2.2. A sebességnövekedés mítosza

A *Haladásmítoszok* második írása még az első tanulmánynál is több ponton érintkezik a degrowth-diskurzus szemléletével. Illich itt az emberi autonómia esélyeit az energiafelhasználás és a technikai-technológiai fejlődés tükrében vizsgálja meg, rámutatva az első látásra szikár szakpolitikai kérdéseknek tűnő témák ideológiai motiváltságára. Példának okáért a fosszilis tüzelőanyagok vagy a megújuló energiák támogatásának nemcsak gazdasági okai lehetnek, hanem összefügghetnek a fejlődésről, növekedésről és fenntarthatóságról szóló ideológiai meggyőződésekkel is, ahogy ez ma világosan látszódik az egyes országok sok esetben rendkívül eltérő energiapolitikájában. Elegendő, ha csak a magyar és a skandináv országok közötti eltérő szemléletre gondolunk. Meghatározott technológiák és energiaforrások támogatása más technológiák és energiaforrások rovására tehát nem pusztán gyakorlati-gazdasági megfontolásokon alapszik, hanem nagyon sok esetben ideológiai motivációval is bír.²⁰ A technológiai fejlesztések további meghatározó jelentőségű funkciója, hogy ezek az ellenőrzés és a lakosság megfigyelésének eszközeiként is felhasználhatókká válnak adatgyűjtés és adatkiértékelés formájában. Ezen adatokból megismerhetővé válnak az állampolgárok viselkedésmintázatai, melyek felhasználásával az egyén manipulálhatóvá válik. Illich kritikájának egyik alaptézise is ez utóbbi jelenségre vonatkozik, mely szerint van egy olyan növekedési és fejlődési határ, amelyen túl az ipari és technológiai struktúra már csak a társadalmi struktúra kárára bővíthet.²¹ Erre a jelenünk a legjobb példa, ahol a digitalitás, a mobiltelefonok, vagy épp a mesterséges intelligencia a közösségi létünk szerkezetét és minőségét alapjaiban változtatja meg és torzítja el. A követhetetlenül gyors technológiai változások végkimenetele pedig teljességgel a jövő homályába vész.

Ahogy ma, úgy Illich idején is a politikai-gazdasági diskurzus sztenderd elemét képezte az energia- és technológiai krízis témája. Illich szerint azonban az energiakrízis csupán címke, és mint ilyen sokkal többet elfed, mint amit megmutat. Ellentétben a társadalomban elterjedt vélekedéssel, egy lehetséges társadalmi és közösségi összeomlást egyáltalán nem az üzemanyaghiány vagy energiapazarlás fog előidézni, hanem a posztindusztriális technikai civilizáció, ami oly mértékben hatol az életünkbe, hogy nincs menekvés előle: „Nem a technológia hiánya frusztrálja

20 Andreas Goldthau – Martin Keim – Kirsten Westphal: *Die Energiewende und ihre geopolitischen Konsequenzen*. Stiftung Wissenschaft und Politik, Wiesbaden, 2018. 09. 22. (Online elérhető: <https://www.swp-berlin.org/publikation/die-energiewende-und-ihre-geopolitischen-konsequenzen/>.)

21 Illich: *Fortschrittsmythen...* Id. kiad., 79–80.

az egyént, hanem éppenséggel annak túlzott jelenléte.”²² Azaz van egy küszöbérték, amelyen túl az energia és a technológia már inkább roncsol, semmint épít. Egy politikai közösség elemi érdeke lenne, hogy felismerje: önkorlátozásra van szüksége. Illich saját kutatása céljaként az önkorlátozás és önmérséklet etikájának vizsgálatát és megismertetését jelöli itt meg, ami nyilván szembe megy a szakértők és az intézményrendszer által végzett kutatásokkal, amelyek a permanens fogyasztásnövekedést célozzák. Ezért nevezi el saját kutatását ellenkutatásnak. A filozófiáját jellemző performatív pátosszal meg is jegyzi, hogy „az önkorlátozást társadalmi imperatívusznak kell tekintenünk”.²³

A posztindusztriális kori társadalmakat jellemző önkorlátozáshiányt a sebesség és a gyorsaság irreális fokozódásának példáján keresztül érzékelteti. Az ember kozmoszban elfoglalt aprócska helyének feltételeivel összhangban fizikailag és kulturálisan egyaránt nagyon lassan fejlődött azzá, ami ma. Paradox módon mégis a gyorsaságot és sebességet emeli egy mindenek feletti pozícióba, miközben a hétköznapi valóságban egyre kevesebb ideje marad magára.²⁴ A sebességmámor az eszközökből célt csinált, mivel, amikor a járműsebesség és a technológia átlépnek egy meghatározott növekedési küszöböt, olyan erővé és rendszerré állnak össze, amelyek a fejlődés és a fejlődés álcája mögött már öncélúak, sőt valójában céltalanok, az ember szempontjából pedig kontraproduktívak és dehumanizálók. Némi iróniával úgy fogalmazhatnánk, hogy a posztindusztriális kor embere az autójával pótolja valaha volt autonómiáját.

2.3. Az iskoláztatás mítosza

Ahogy a *Haladásmítoszok* első két írása is az emberi autonómia felszámolására tett kísérletként értelmezi a mesterségesen előidézett szükségletek és ezek technokrata gerjesztésének mítoszait, a záró esszé a intézményesült oktatásról, mint a kikényszerített fogyasztás egyik alapesetéről beszél.²⁵ A kényszerfogyasztás az az állapot, amikor az egyént megfosztják vele született kezdeményezőképességétől, aktivitásától, konviviális eszközrendszerétől, és az aktivitását intézményrendszerekbe delegálják. Ahogy a kényszerfogyasztásként értelmezett orvosi ellátórendszerek ellehetetlenítik az egészségmegőrzés nem-terapeutikus formáit, a szállítmányozási

22 Uo. 74–75.

23 Uo. 81.

24 Uo. 83–85.

25 Uo. 113–114.

rendszerek a konviviális eszközökre épülő közlekedést, az iskolarendszer, mint kényszer, a tanulás és tudásvágy feltételeit semmisíti meg.²⁶

Illich roppant merész alaptézise, hogy az iskolában folyó nevelési tevékenység az iskolakötelezettség mai formájával elvesztette pedagógiai, gazdasági és szociális létjogosultságát. Miként a megelőző problémák esetében is, az iskolánál is az egyéni autonómia semmibevételét tekintti eredendő bűnnek. Amikor az iskoláztatást kritizálja és felvázolja az *iskolátlanítás* (*deschooling/Entschulung*) koncepcióját, akkor alapvetően az iskola merev struktúrájából adódó kontraproduktivitással szembeni averziójának ad hangot. Ki kell hangsúlyoznunk azonban, hogy érvelésében végig határozottan különbséget tesz a tanulás mint autonóm aktivitás és az iskoláztatás mint kényszerrendszer között.

Illich érvelésében a rendszer, a struktúra, a tervezet az ember autonómiavesztésének szinonimái. Márpedig az intézményesült iskola is egy struktúra, amely azt az üzenetet közvetíti, hogy az ember kizárólag az iskoláztatás révén készülhet fel a társadalmi életre, következképp, amit nem az iskolában tanítanak, az értékelen és érdektelen. Az esszé ezt a szemléletet nevezi el *titkos tantervnek*.²⁷ A titkos tanterv tehát az iskolarendszer szélsőséges rugalmatlanságának következménye, ami ellenáll minden lehetséges és észszerű változásnak. A titkos tanterv lényege, hogy kizárólag az intézmények legyenek jogosultak annak definiálására, mi számít legitim 'nevelésnek'.²⁸ A titkos tanterv indoktrinációs potenciálját jelzi az is, hogy mintegy interiorizálja a tanulóknál azt a nézetet, hogy a képzés csak akkor számít értékesnek, ha azt a lépcsőzetes tudásfogyasztási folyamat során szerzik meg, és csak akkor lesznek sikeresek az életben, ha elég nagy az elfogyasztott tudás mennyisége.²⁹ A titkos tanterv vezet el aztán a *félreiskolázáshoz* (*Verschulung*), ami a tanulást nem autonóm, kreatív aktivitásnak, hanem olyan passzív fogyasztásra szánt árunak tekint, aminek a piacát az iskola monopolizálta. Már az *Iskolátlanítás*-kötetben³⁰ is kifejtette, ebben az esszében pedig nyomatékosítja, hogy a tudást a posztindusztriális világban kvázi konvertibilis valutának tekintik, ami nélkül szinte lehetetlenné válik alkalmazkodni egy, a technikai-tudományos civilizáció által teremtett valósághoz. Illich rámutat, hogy ez a bizonyos titkos tanterv végső soron oda vezet, hogy az embert elidegeníti a tanulástól, a tanulás valaha volt ethoszától, hiszen a

26 Uo.

27 Vö. Illich: *Fortschrittsmythen...* Id. kiad., 114–119.

28 Illich: *Fortschrittsmythen...* Id. kiad., 115.

29 Uo.

30 Ivan Illich: *Entschulung der Gesellschaft. Entwurf eines demokratischen Bildungssystems*. Ford. Helmut Lindemann. Rowohlt, Hamburg, 1984.

tudásszerzést is a sebesség és a gyorsaság kérdéséhez köti, amivel azonban kétségbe vonja, sőt lebecsüli a tanulásra fordított életidő értékét.

3. Ivan Illich fejlődéskritikája a degrowth-diskurzusban

Számba véve Ivan Illichnek a posztindusztriális kor társadalmi valóságáról megfogalmazott fejlődéskritikai téziseit, nem fér kétség ahhoz, hogy gondolkodása a digitális korszakban is abszolút relevanciával bír, különösen a túlzott technológiai fejlődés és az intézményi kényszerek emberi autonómiát és közösséget megnyomorító hatására vonatkozó radikális megállapításai miatt. Az Illich által felvetett problémák szinte pontról pontra nyomon követhetők napjaink társadalmi és kulturális valóságában. Világunk ugyanazon a ideológiák vezérelte pályán mozog, mint a digitalizáció korszakát megelőzően. A helyzet még romlott is: 1) Nem oldódott meg az emberi szabadságot fenyegető technológiai újdonságok társadalmi ellenőrizhetőségének kérdése. 2) A digitalitás teljes egészében aláásni látszik a konviviális egyéni és közösségi autonómia álmát. 3) Az oktatás és tudásszerzés továbbra is szigorúan ellenőrzött intézményi privilégium maradt.

Napjaink degrowth-diskurzusa alapvetően három területen fejt ki tevékenységét, melyek kisebb-nagyobb mértékben Illichhez is kötődnek. Az ökológiai kritika és a társadalomkritika mellett a kulturális kritika az, ami Illich *Haladásmítoszait* idéző módon veti fel kérdéseit. Mivel a kutatásunk kereteit messze meghaladná, ha mindhárom kérdéskörre megpróbálnánk kitérni, ezért a jelen kontextusban a degrowth-diskurzus kulturális kritikájának és Illich filozófiájának közös vonatkozásaira térünk ki.

3.1. Az elidegenedés

A degrowth kulturális kritikája arra keres választ, hogyan alakítja át és manipulálja az egyént és a közösségeket a digitális korszak gazdasági-technológiai növekedéspolitikája, azaz mennyire interiorizálódnak az egyes növekedésideológiák, mennyire fészkelik be magukat az emberek agyába és szívébe.³¹ A degrowth-diskurzusban a növekedés kulturális

31 Schmelzer–Vetter: i. m., 91–92.

kritikája a fogyasztás és elidegenedés összefüggésének tételezésre épül, amely, noha nyilván Rousseau-ig és Marxig nyúlik vissza, egyértelműen Illich, Fromm és Marcuse hatását tükrözi. A nyugati fogyasztói társadalom létrejötté nem az emberek kielégíthetetlen mohóságának, hanem a rendkívül hatékonyan működő növekedésideológiáknak az eredménye. Az ideológiák megdöbbentő hatékonysága pedig annak köszönhető leginkább, hogy az ember mindig is egy adott ideológiában szocializálódik, és ezért szükségszerűen ezen ideológia szabályai szerint válik szubjektummá. Mivel a kapitalizmus alapját a különféle növekedésideológiák képezik, a kapitalizmusban szocializálódó szubjektum szinte elkerülhetetlen bizonyossággal válik ún. *növekedésszubjektummá*, azaz a birtoklás, a szerzés, és a határtalan önmegvalósítás vágyával megáldott és megvert emberré.³² Ha az önmeghatározás bázisát az képezi, hogy ki mit birtokol, nem pedig az, hogy ki is ő valójában, akkor az elkerülhetetlenül az ember önmagától való elidegenedéséhez vezet, hiszen az egyén elkezd saját identitását és értékét külső, anyagi dolgokhoz kötve definiálni. Az egyén növekedésszubjektummá válása tehát szükségszerűen az autonómia és az identitás torzulásához vezet. Ugyanakkor a növekedésideológiák okozta elidegenedés hatásai a közösség szintjén nem kevésbé rombolók, hiszen, ahogy azt többek közt Illich konvivialitás-konceptiójából is ismerjük, az értelmetlenül, belső meggyőződés nélkül végzett munka nem pusztán a munka tárgyától idegenít el, hanem az egyéni kreatív potenciáltól, a kezdeményezőkedvtől és végső soron a többi embertől is.

3.2. A sebesség

A degrowth-diskurzusban az ideológiák által gerjesztett fogyasztáskritika mellett a Hartmut Rosa nevéhez fűződő *rezonanciaelmélet*³³ az egyik legmeghatározóbb kulturális kritikai irányzat, mely a sebesség- és gyorsaságfokozás kultúrafilozófiai elemzését kínálja. Rosa Illichhez hasonlóan rámutat arra, hogy a 21. század emberének időhöz és valósághoz fűződő viszonyát az időszűke és a változások gyorsasága által kiváltott szorongás és tehetetlenségérzet határozza meg. Rosa a magyarázatában három olyan gyorsító tényezőre hívja fel a figyelmet, amelyek kiküszöbölése, vagy legalábbis mérséklése az ember elemi érdeke kellene legyen: 1) a kapitalista növekedést szolgáló technológiai fejlődés

32 Schmelzer–Vetter: i. m., 93.

33 Hartmut Rosa: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2019.

gyorsuló tempójának következtében az egyén egyre kevésbé képes lépést tartani a digitális kor fejleményeivel; 2) a társadalmi változások sebessége a társadalmi részrendszerek – pl. a családformák, az egyházak, művészeti csoportosulások, a politikai pártok stb. – változásainak következtében átlépi azt a lélektani határt, amikortól az egyén még képes a változásokat megérteni, elemezni, azonosulni velük vagy elvetni őket; 3) a digitális korszakban a technológiák által kínált kulturális, szociális lehetőségek dömpingje az élet tempóját soha nem látott módon gyorsította fel, állandó nyomás alá helyezve az egyént, hogy az minél több lehetőség felhasználójává és fogyasztójává váljon. Ez pedig újfent az állandósuló elégedetlenség érzéséhez, egyfajta belső ürességhez vezethet.³⁴

Mivel a gyorsító tényezők valamelyike előbb vagy utóbb bizonyosan mindenkit érint, a gyorsulásdiktátum alól senki nem vonhatja ki magát teljes egészében, még azok sem, akik egyébként intellektuálisan, életfilozófiájuk tekintetében szemben állnának a növekedésideológiákkal.³⁵ Hartmut Rosa teljesen illich-i módon figyelmeztet, hogy a növekedésen alapuló társadalomban az időzés és megállás sajnálatos módon visszalépésként és hanyatlásként értelmeződik, ezért sürgősen szükség lenne a „növekedés mentális infrastruktúráinak” megváltoztatására, különös tekintettel a gyorsulásra való törekvés korlátozására, a konviviális gondolkodás és cselekvés lehetőségeinek megteremtésére, valamint a természet feletti uralomra való törekvés megszüntetésére.³⁶

3.3. Autonómia és kiszolgáltatottság

A degrowth-diskurzus kulturális kritikájának harmadik, nézetünk szerint leggyakorlatiasabb, és mint ilyen, igen fontos aspektusa Illich konvivialitás-konceptiójára épül, és sok ponton Rosa rezonancia-elméletére is reflektál. Mindkét koncepció annak a kérdésnek a megválaszolásában segíthet, milyen formája kellene legyen egy olyan társadalmi szerveződésnek, melyben a kölcsönös függőségek figyelembevételével lehetőség nyílna az emberek közötti építő viszonyok kimunkálására.³⁷ A konvivialitás Ivan Illich „jó élet”-konceptiója, mely szerint egy jól működő társadalom életét nemcsak a szociális igazságosság alapozza meg, hanem a hétköznapi élet megvalósuló együttélése és a közösségként megélt önmeghatározás is.³⁸

34 Schmelzer –Vetter: i. m., 94–96.

35 Uo.

36 Uo.

37 Uo. 168–170.

38 Illich: *Selbstbegrenzung...* Id. kiad., 33–38.

A konviviális társadalmi együttműködés gondolata azonban elméleti konstrukció maradna, ha nem venné szemügyre azokat a technikákat, melyeknek legfőbb differentia specificája a posztindusztriális és digitális korszak technikájával szemben abban áll, hogy szolgálja az embereket, ahelyett, hogy uralkodna felettük. Azok az eszközök és technikák nevezhetők tehát konviviálisnak, melyek nem vonják ki magukat a társadalmi kontroll alól, és amelyek lehetővé teszik az emberi közösségek számára, hogy azok saját szükségleteiket úgy elégítsék ki, hogy közben nem kell folyamatosan szakértőktől vagy átláthatatlanul bonyolult rendszerektől függeniük. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a konviviálisan működő társadalomban folyamatos és hatékony visszacsatolási rendszer működne.

Ha Illich konvivialitással kapcsolatos nézeteit a digitális korszak degrowth-kontextusában vesszük szemügyre, különösen három elvet kell szem előtt tartanunk, melyek előkészíthetnék az indoktrinációktól mentes, autonóm közösségi élet lehetőségeit a digitális világrend viszonyai között. A *frugális innováció*³⁹ ösztönzése olyan együttműködést feltételez a társadalommal, mely nem fojtja el, sőt ösztönzi az egyszerű és kedvező árú termékek és szolgáltatások kimunkálásait. A *peer-to-peer elv*⁴⁰ alapján a konviviális közösségek mintájára olyan hálózatos társadalmi modell kidolgozásra lenne szükség, amelyben a szolgáltató egyben fogyasztó is lenne, és ennek köszönhetően a két fél egyenrangú kölcsönviszonyban állna egymással. A *digital commons elve*⁴¹ a digitális korszakban a közösségi létezését úgy módosítaná konviviális irányban, hogy nyílt forráskódú, mindenki számára ingyen hozzáférhető digitális erőforrásokat garantálna, megteremtve ezzel a demokratikusabb digitális létmód egyik fontos feltételét.⁴²

4. Záró kultúrfilozófiai reflexió az emberi autonómiáról

Záró reflexiónkban az ember jelenkori autonómiájának lehetőségeiről és hatáiról gondolkodunk el Illich és a degrowth-diskurzus fejlődéskritikájának tükrében. Megvizsgáljuk, hogy az Illich által leleplezett mítoszok,

39 Illich: *Fortschrittsmythen...* Id. kiad., 129–130.

40 Uo.

41 Uo.

42 Uo.

hogyan éltek túl és maradtak virulensek a digitalizáció társadalmi-gazdasági viszonyai között.

A digitális kor individuuma, hasonlóan a posztindusztriális kor emberéhez, hajlamos azt hinni, hogy szabad, azaz nincs alávetve semmilyen kényszernek, sőt a szabadság olyan fokát érzékeli, amire soha korábban nem volt példa. Ahogy azt láthattuk, a 70-es években az ember mintegy externalizálta a szabadságát és az autonómiáját azzal, hogy azt a permanens fogyasztásnövekedéssel, a szuper gyors autókkal, az oktatási rendszer által biztosított kiugrási lehetőséggel kötötte össze. A digitális hálózatok és végtelen hipertér korában a szabadság gondolata egy másik szélsőség felé mozdult el. A digitális kori individuumban ugyanúgy nem tudatosul saját alávetettsége, mint ahogy nem tudatosult a növekedésideológiák által kondicionált posztindusztriális kori tömegekben sem. Csakhogy a digitalitás korában alkalmazott kontroll már nem áll meg az ideológiáknál, jóval kevésbé kifinomult módszerekkel él.

Illich konvivialitás-konceptiójában az emberi autonómia és szabadság lényege, hogy az individuum nem elszigetelt monásként van jelen a világban, hanem a közösség tagjaival összefogva, egymásra kölcsönösen hatva, egymást segítve, mintegy folytonos harcban vívja ki a szabadságát, realizálja autonómiáját és valósítja meg önmagát. Ma az önmagát autonómiája csúcsán érzékelő ember a számítógépe vagy valamely okoseszköze magányában, a közösségtől egyre inkább elszigetelődve, önként fosztja meg magát a szabadságtól, a konviviális létmód esélyétől. Ahogy a posztindusztriális kornak is megvoltak a maga jól ismert mítoszai, a digitalizáció korának is megvannak. Jelen kontextusban különösen a digitális kommunikációval összekapcsolt végtelen szabadság illúziójára kell gondoljunk. Míg az internetkorszak hajnalán a digitális térben szabadnak és autonómnak hitte magát az ember, mára világossá vált, hogy a digitális felületeken, és különösen a közösségi médián keresztül a társadalom totális megfigyelése zajlik.⁴³ A digitális eszközén ügyködő ember felhasználó csupán, aki önként teszi közzemlére adatait, miközben a digitális technológián alapuló hatalomtechnikák a transzparenciára és az információszabadságra hivatkozva a polgárok legintimebb adataihoz is hozzáférnek.⁴⁴ Ezzel mintegy az emberi lélekig hatolnak, aminek következtében az ember maga is információvá, feldolgozható adattá válik, és mint ilyen, korlátlanul kezelhető lesz.⁴⁵ Illich

43 Vö. Thomas Christian Bächle: *Digitales Wissen, Daten, Überwachung*. Junius, Hamburg, 2016, 158–170; Klaus Mainzer: *Computerphilosophie*. Junius, Hamburg, 2003, 177–187.

44 Byung-Chul Han: *Pszichopolitika. A neoliberalizmus és az új hatalomtechnikák*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2014, 17–22.

45 Uo.

a *Haladásmitoszokban* még arról beszélt, hogy az embert kívülről irányítják, és bizonyos értelemben felügyeletet gyakorolnak felette. A digitalitás korában a hatalom már továbblépett: az összegyűjtött adatokkal mintegy elébe megy az ember vágyainak, súlyosan manipulálva döntéseit.

A Big Data digitális uralmi technikáját Byung-Chul Han igen találóan pszichopolitikának nevezi, mert az online források és az okoseszközök a szenzorai által megszerzett adataink segítségével már prekognitív szinten képesek manipulálni az emberi döntéseket, ami messze nemcsak a vásárlási vagy zenehallgatási szokásainkra terjed ki, hanem akár politikai preferenciákra vagy életmódbeli kérdések megválaszolására, és az ezekkel kapcsolatos vélekedésekre is.⁴⁶ Az Illich által pontosan leírt növekedésideológia is azért lehetett sikeres hatalmi technika, mert leplezni tudta saját kontrolláló jellegét, azt, hogy a szükségletek gerjesztésével tulajdonképpen úgy hajtotta igába a fogyasztót, hogy az mindeközben nem érzékelte saját alávetett státuszát. Épp ellenkezőleg: a fogyasztást saját szabadsága netovábbjaként élte meg. Míg az Illich által szükségletgerjesztésként leírt gyakorlat működtetéséhez szükség volt a szakértő céhre, a közösségi médiumok korában már ez is feleslegessé vált, hiszen az online propaganda bámulatos sikerrel elhiteti az emberekkel, milyennek kellene lenniük, milyennek nem szabad lenniük, mikor tekinthetik optimálisnak önmagukat, és mikor nem.

A szabadság és az autonómia tehát létmód. Ha a hatalom egyenlőségelet tesz a tudatosan gerjesztett konzum és a szabadság közé, akkor ezzel éppenséggel becsapja és félrevezeti az embereket, mert a fogyasztás mesterséges felkorlátozásával lényegileg függő viszonyba sodorja őket. A szabadság független a szükségletektől, mert semmi köze a fogyasztás jelenségéhez. A szabadság az élet immanens teljességében keresendő, és így nem lehet függés valamilyen külső tényezőtől. Az illichi konvivialitás és a degrowth-diskurzus ezt a függetlenségen alapuló autonómiát képviseli.

Zárásként érdemes felidéznünk Martin Heidegger *A földút*⁴⁷ című rövid esszéjének néhány mondatát, melyek figyelemreméltóan rezonálnak mind Ivan Illich, mind a degrowth-diskurzus autonómia- és szabadság-felfogására.

„A lemondás nem vesz el. A lemondás ad. A lemondás az egyszerű kimeríthetetlen erejét adja.”⁴⁸ A lemondás maga a szabadság.

46 Uo. 74 – 85.

47 Martin Heidegger: *A földút*. In uő: *Költőien lakozik az ember. Válogatott írások*. T-Twins/Pompeji, Budapest–Szeged, 1994.

48 Uo. 222.

A közös nyelvre való jog^{*}

Tabu az, amit nem szabad megtenni. Ám még inkább tabu az, amely elgondolhatatlan. Az elgondolhatatlan egy másodrendű tabu. Egy arab történet egy jámbor muszlimról szól, aki inkább meghalt, minthogy sertéshúst egyen. Éhen halt, amíg a kutyája mellette ült, és ennek szemtanúja volt. A sertéshús beszenyezte volna hitét, kutyájának elfogyasztása pedig ellentmondott volna önnön lényegének. A jó sertéshús tiltott, míg a kutyahús, az agyag vagy a begónia egyszerűen nem ennivalók. Az ókori mexikóiak azonban mindhármát megbecsülték. Óvja a begóniáit, ha egy mexikói parasztot hív teára, mert azok kedvére valók.

Ahogy minden társadalom megkülönbözteti az ennivalót, a mérget és azokat a dolgokat, amelyek egyáltalán nem tekinthetők ételnek, úgy mi is megkülönböztetünk legitim problémákat, azokat, amelyeket inkább a fasisztákra hagyunk, és azokat, amelyeket nem vetünk fel. Az utóbbiak ugyan nem illegitímek, de aki felveti őket, azt kockáztatja, hogy szörnyetegnek vagy kimondhatatlanul beképzeltnek tekintsék. A vernakuláris és az ipari értékek közötti különbségtétel ilyen probléma. Jelen esszével szeretném átvinni ezt a különbségtételt a tabuk nélküli területre.

1973 óta a Jom Kippur ünnepe minden évben emlékeztet bennünket az energiaválságot követő háborúra. Ez a háború tartós hatást gyakorolt a közgazdasági gondolkodásra. Akkoriban a közgazdászok elkezdtek sertéshúst enni, ezzel megsértve a klasszikus közgazdaságtan egyik tabuját: ma már olyan áruk és szolgáltatások is beletartoznak a bruttó nemzeti össztermékbe, amelyekért nem fizetnek bért és nem számolnak fel árat. Egymás után hirdetik az örömhírt, hogy a későn iparosodott társadalmakban az összes áru és szolgáltatás egyharmada, fele vagy akár kétharmada saját piacán kívül, nevezetesen háztartási munkával, magántanulással, a lakó- és munkahely közötti ingázással, bevásárlással és más fizetetlen tevékenységekkel jön létre.

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.07

* A szöveg eredeti megjelenési helyét lásd Ivan Illich: *Das Recht auf die gemeine Sprache*. In uő: *Vom Recht auf Gemeinheit*. Rowohlt, Hamburg, 1982, 11–29.

A közgazdászok csak azokkal a dolgokkal tudnak mit kezdeni, amelyek mérhetőek. A piacon kívüli területeken végzett kutatásokhoz új mérőeszközökre van szükségük. Mivel a gondolkodásuk ott is működik, ahol nem a pénz a szokványos fizetőeszköz, saját fogalmakat alkotnak. Tudományuk megosztottságának elkerülése érdekében az új kategóriáknak összeegyeztethetőeknek kell lenniük a régiekkel. Pigou az árnyékárát definiálta effajta kategóriaként. Az árnyékár azt az összeget jelenti, amely szükséges ahhoz, hogy valamilyen tevékenységet, amelyet ma fizetés nélkül végeznek, áruval vagy szolgáltatással helyettesítsék. Az ingyenes és talán még megfizethetetlen is így közvetetten mérhetővé válik; az operacionalizálható, kezelhető, politikailag igényelhető és tudományosan értékelhető területhez sorolják. Mostantól fogva semmilyen cselekvés, tanulás vagy gondolkodás nem kerülheti el a közgazdászok figyelmét. Mint korábban Isten szeme, most a termelékenység mércéje hatol be az élet minden szegletébe. Ezt az újonnan felfedezett árnyékbirodalmat, a fizetetlen termelést meg kell különböztetni a létezés nem ökonomizálható hozzájárulásaitól.

Egy pontos elemzés azt mutatja, hogy ez az árnyékgazdaság a formális gazdaság tükörképe. A két terület szinergikus, és együtt egy egészet alkotnak. Az árnyékgazdaság egy teljes spektrumú párhuzamos tevékenységet fejlesztett ki ama fényesen bevilágított terület nyomán, ahol a munkát, az árakat, a szükségleteket és a piacokat az ipari termelés növekedésével egyre inkább szabályozzák. Ekképp felismerjük, hogy a modern nő háztartási munkája valami radikálisan új dolog, ugyanolyan új, mint férje bér munkája.

Másutt azt állítottam, hogy egyes közgazdászok új ismeretei, amelyek képessé teszik őket e homályos terület elemzésére, többek, mint a klasszikus közgazdasági elemzéseik kiterjesztése – ez egy új ország felfedezéséhez hasonlatos, amely az elmúlt két évtized történelemírásában először vált láthatóvá. Az új közgazdászok azonban figyelmen kívül hagyják ezeket. Szűklátókörűek, akárcsak Kolumbusz. Az iránytű, az új karavella, amelyet az iránytű által megnyitott tengeri útvonalak bejárására építettek, valamint saját tengerészösztöne segítségével sikerült egy váratlan földet felfedeznie. Ám Kolumbusz anélkül hunyt el, hogy tudta volna, hogy véletlenül egy új féltékére bukkant, és abban a szilárd hitben távozott az élők sorából, hogy megtalálta az Indiába vezető utat.

Az ipari világban az árnyékgazdaság birodalma összehasonlítható a Hold rejtett oldalával, amelyet most szintén első ízben kezdenek kutatni. És ez az egész *ipari* valóság ideális esetben ellentétben áll azzal a lényeges területtel, amelyet vernakuláris valóságnak nevezek, a megélhetés közönséges területével.

A 20. századi klasszikus közgazdaságtan fényében az árnyékgazdaság és a vernakuláris szféra is a piac határain kívül helyezkedik el. Mindkettőt a

fizetetlen munka jellemzi, mindkettőt általában az úgynevezett informális szektorhoz sorolják, továbbá mindkettőt különbségtétel nélkül a „társadalmi reprodukcióhoz” való hozzájárulásként értelmezik. Az elemzést azonban leginkább az a tény zavarja, hogy a fizetett munka fizetetlen kiegészítőjét, amely szerkezetét tekintve csak az ipari társadalmakra jellemző, gyakran tévesen a megélhetési tevékenységek maradványának tekintik.

A zavaros helyzet tisztázására irányuló kezdeményezések már láthatók. A piacgazdaság és árnyéka közötti különbség elmosódik. Ha a megélhetést biztosító tevékenységeket árukkal váltják fel, azt nem feltétlenül tekintik előrelépésnek. A nők azt kérdezik, hogy a háztartási munkával járó, érdemtelen fogyasztás kiváltság-e, vagy valójában a kényszerfogyasztás uralkodó formái kényszerítik őket megalázó munkára. A diákok azt kérdezik, hogy azért járnak-e iskolába, hogy tanuljanak, vagy hogy közreműködjenek saját elbutulásukban. A páciensek arról panaszkodnak, hogy az önségítés inkább a gyógyszeriparhoz járul hozzá, semmint önnön gyógyulásukhoz. A fogyasztás fáradtságos munkája egyre inkább beárnyékolja a fogyasztás által ígért megkönnyebbülést. Egyre több ember hoz személyes döntést a munkaigényes fogyasztás és a modern megélhetési formák keresése között. A döntés megfelel a kiterjedő árnyék gazdaság és a vernakuláris szféra újrafelfedezése közötti különbségnek. Ám pontosan ez a döntés a gazdaság legmakacsabb vakfoltja, amely a tudósok számára olyan emészthetetlen, mint a kutyahús vagy az agyag. Javaslom, hogy ezt a kérdést a mindennapi nyelv vizsgálatával világítsuk meg. Ezt úgy próbálom elérni, hogy összehasonlítom ennek a nyelvnek az ipari társadalomban betöltött gazdasági jellegét az iparosodást megelőző korszakokban annak nem ökonomizálható megfelelőjével. Amint azt a későbbiekben bemutatom, e különbség eredete egy kevéssé ismert eseményben rejlik, amely a 15. század végi Spanyolországban történt.

1492. augusztus 3-án kora reggel Kolumbusz Kristóf elindult Palosból. A szomszédos, valamint a kereskedelem és hajózás szempontjából jóval fontosabb Cádiz kikötőjét abban az évben áthelyezték, holott ez volt az egyetlen olyan kikötő, ahonnan a zsidók elhagyhatták Spanyolországot. Granadát visszafoglalták, a zsidók szolgálataira pedig már nem volt szükség az iszlám elleni harcban. Kolumbusz Cipangu felé vette az irányt. E név alatt vált ismertté Cathay (Kína), az akkor már rég halott Tamerlán rövid uralkodása alatt. Ő a Föld meridiánját 45 mérföldnek számolta. Eszerint Ázsia 2400 mérföldre nyugatra volt a Kanári-szigetektől, valahol az Antilláknál, a Sargasso-tengeren. Az óceánt azon hajók hatótávolságára korlátozta, amelyeknek kormányzásához értett. Kolumbusz fedélzetén volt egy arab tolmács, aki lehetővé tette számára, hogy a Nagy Kánnal beszéljen. Nem új országot vagy féltekét akart felfedezni, hanem egy tengeri útvonalat.

A terve azonban meglehetősen észszerűtlen volt. A kora reneszánszban egyetlen képzett ember sem kételkedett abban, hogy a Föld gömb alakú – sokan még mindig azt hitték, hogy a Föld az univerzum középpontjában áll, mások már azt gondolták, hogy a Föld a szférák között kering. Ám Arisztotelész óta senki sem becsülte alá annyira a Föld területét, mint Kolumbusz, mert 255-ben Kürénéi Eratoszthenész 500 mérföldre becsülte a távolságot az általa vezetett alexandriai nagykönyvtártól Szüénéig (ahol ma az Asszuáni-víztározó terül el). Ezt a távolságot úgy számította ki, hogy a napkeltétől napnyugtáig tartó, rendkívül egyenletes tevekaravánok baktatását vette „mércéül”. Megfigyelte, hogy a nyári napforduló napján a nap sugarai Szüénében merőlegesen esnek be, míg Alexandriában hét fokkal eltértek a függőlegestől. Ebből kiindulva a Föld területét a tényleges méretének körülbelül 5 százaléka becsülte.

Amikor Kolumbusz a királynőtől támogatást kért vállalkozásához, az felkérte Talavera tudóst, hogy értékelje annak megvalósíthatóságát. Egy szakértői bizottság úgy ítélte meg, hogy a kelet-nyugati projektnek nincs szilárd alapja. A képzett szakértők lehetetlennek tartották a fél világ körbeutazását. A tervezett út három évig tartott volna; ráadásul még az is kétséges volt, hogy a karavella – ez az új, távoli felfedezőutakra tervezett hajótípus – egyáltalán visszatérne-e. Az óceánok nem voltak olyan csekély méretűek és hajózhatók, amint azt Kolumbusz állította. És aligha volt valószínű, hogy Isten ennyi ideig nézte volna tétlenül, hogy egy valódi értékkel bíró, lakatlan föld évszázadokig rejtve maradjon választott népétől. Ennélfogva a királynő eleinte elutasító volt Kolumbusz ügyével kapcsolatban. Később, a buzgó ferencesek hatására, visszavonta korábbi döntését, és aláírta „megállapodásait” Kolumbusszal. Ő, aki kiűzte az iszlámot Európából, nem tudta elutasítani admirálisát, aki a tengerentúlon akart keresztet állítani. És amint azt látni fogjuk, a gyarmati hódítás mellett hozott döntés egy újfajta háború kitöréséhez vezetett – a saját népe vernakuláris területének megszállásához, egy ötszáz éves háború megnyitásához a vernakuláris megélhetés ellen, amelynek pusztításait csak ma kezdjük felmérni.

Kolumbusz öt hétig ismert vizeken hajózott. Kikötött a Kanári-szigeteken, hogy megjavítsa a Pinta kormányát, kicserélje a Niña latin vitorláját, majd titkos viszonyt folytasson Dona Beatriz de Perázával. Csak szeptember 10-én, két nappal a Kanári-szigetek után került keleti passzátszelekbe, amelyek gyorsan átvitték az óceánon. Októberben partot ért, ami váratlanul érte a királynő tanácsosait. 1492. október 13-i naplóbejegyzésében csodálatos módon írja le a pacsirta dalát, amely Santo Domingón üdvözölte. Ám a Karib-tengeren soha nem éltek pacsirták. Kolumbusz *gran marínero y mediocre cosmógrafo* volt és maradt. Élete végéig meg volt győződve róla, hogy megtalálta, amit keresett – egy spanyol pacsirtát Kína partjainál.

Térjünk át most azokról a dolgokról, amelyek joggal váltak ismertté, azokra, amelyeket mindig szándékosan figyelmen kívül hagytak – Kolumbuszról, aki az 1492-es évszámról azonnal eszünkbe jut, Elio Antonio Nebrijára, akit Spanyolországon kívül szinte teljesen elfeledtek. Míg Kolumbusz portugál vizeken és kikötőkön keresztül nyugat felé hajózott, Spanyolországban a királynőnek előterjesztették a társadalmi valóság új architektúráját. Míg Kolumbusz idegen országokba hajózott, hogy megkeresse a számára ismerős dolgokat – aranyat, alattvalókat, pacsirtákat –, addig Nebrija Spanyolországban egy teljesen újfajta függőséget készített elő a királynő alattvalói számára. Új fegyvert hozott neki, a nyelvtant, amelyet egy új típusú zsoldosnak, a *letradónak* kellett alkalmaznia.

Mélyen megindított, amikor kezemben tartottam Nebrija *Gramática de la lengua castellana* (A kasztíliai nyelv grammatikája) című művét – egy négyzetes kötetet öt jelöléssel, gót betűkkel szedve. Az epigráf piros betűkkel van szedve, és az előszót egy üres oldal előzi meg:

„Óméltóságának, III. Donna Izabella hercegnőnek, aki e név alatt Spanyolország és a tengeri szigetek királynője és uralkodója.”¹² Ehelyütt veszi kezdetét a magiszter Antonio de Nebrija által a kasztíliai nyelvről újraalkotott nyelvtan. Előtte pedig az előszót helyezi el. „Olvasd a megfelelő időben.”³

Granada hódítója petíciót kap, sokakhoz hasonlóan. Ám Kolumbusz kérvényével ellentétben, amelyben egy új, Kínába vezető tengeri út megnyitásához kért támogatást, Nebrija petíciója arra szólította fel a királynőt, hogy saját országában hódítson meg egy új birodalmat. Olyan eszközt kínál Izabellának, amellyel gyarmatosíthatja saját alattvalói nyelvét. Nebrija a nép nyelvét a kasztíliai *lengua* – az ő beszélt nyelvük, az ő szájban lévő nyelvük – bevezetésével kívánja helyettesíteni.

Most Nebrija nyelvtankönyvének hatoldalas bevezetőjéből szeretnék néhány részt lefordítani és kommentálni. Emlékezzünk vissza: a *Gramática castellana* kolofonja szerint a könyv 1492. augusztus 18-án jelent meg Salamancában, mindössze tizenöt nappal Kolumbusz indulása után.

Ha jól megfontolom, felséges királynőm, és szem előtt tartom mindazon régi dolgokat, amelyekre emlékezünk és amelyeket emlékezetünk számára feljegyeztek, akkor egy következtetés számomra egyértelműnek és biztosnak

1 Az idézetek helyének beazonosításához a következő kiadást használtuk: Antonio de Nebrija: *Gramática de la Lengua Castellana*. Szerkesztette és a bevezető tanulmányt írta: Antonio Quilis. Editora Nacional, Madrid, 1980. (A szerk.)

2 Uo. 97.

3 Uo.

tűnik: a nyelv mindig is a hatalom kísérője volt, és oly módon követte azt, hogy együtt indultak, gyarapodtak, virágoztak és hanyatlottak.⁴

Ahhoz, hogy megértsük, mit jelentett Nebrija számára a *lengua*, a „nyelv”, tudnunk kell, ki is volt ő valójában. Antonio Martínez de la Cala, egy *converso*, zsidó áttértek leszármazottja, tizenkilenc éves korában úgy döntött, hogy a latin nyelv, legalábbis az Ibériai-félszigeten, annyira elkorcsosult, hogy az elhanyagolás következtében kihaltak mondható. Így Spanyolországnak nem volt olyan nyelve (*una lengua*), amely méltó lett volna erre a névre. A *Szentírás* nyelvei – a görög, a latin és a héber – egyértelműen különböztek a nép nyelvjárásától. Épp ezért Nebrija Olaszországba utazott, ahol szerinte a latin a legjobb állapotában őrződött meg, abból a célból, hogy hazahozza. Amikor visszatért Spanyolországba, kortársa, Hernán Núñez azt írta, hogy olyan volt, mintha Orpheusz visszahozta volna Eurüdikét a Hádészól. A következő húsz évben Nebrija a klasszikus nyelvtan és retorika megújításának szentelte magát. Az első teljes könyv, amelyet Salamancában nyomtattak, az ő 1492-es *Latin nyelvtana* volt.

Amikor átlépte a negyvenéves kor küszöbét, és – megfogalmazásával élve – öregedni kezdett, rájött, hogy azokból a nyelvjárásokból, melyekkel Spanyolországban nap mint nap találkozott, egy „valódi” nyelvet tud kialakítani: konstruálhat egy nyelvet, melyet kémiai szintetizál, hogy ezzel az „artificiummal” helyettesítse Spanyolország „féktelen, szabálytalan” nyelvjárásait. Így írta meg kasztíliai nyelvtanát, amely az elsők között volt azon művek sorában, amelyeket modern európai nyelvről írtak. A *converso* klasszikus műveltségét felhasználva kiterjesztette a *consuetudo hispaniae* jogi kategóriát a nyelv területére. Az Ibériai-félsziget minden táján különböző nyelveket beszélő tömegek csődülnek össze a pogromokban a zsidó kívülállók ellen, és ezzel egyidejűleg a koronának szolgáló kozmopolita *converso* felajánlja szolgálatait: olyan nyelv létrehozását kínálja, amely alkalmas arra, hogy bárhol alkalmazzák, ahová a kard elvezeti.

Miközben Nebrija nyelvtani művén dolgozott, szótárat is írt, amely mind a mai napig az óspanyol nyelv messze legjobb forrása. Korunk két kísérlete, hogy felülmúlják Nebrija művét, mindkét esetben kudarcot vallott. Gili Gayas *Tesaurus Lexicográfico*⁵ című szótára, amelynek megírását 1947-ben kezdte el, az E betűnél megakadt, R. S. Boggs *Tentative Dictionary of Medieval Spanish*⁶ című szótára pedig 1946-tól tervezet maradt. Nebrija szótára egy évvel a nyelvtani munkája után jelent meg,

4 Uo.

5 Vö. Samuel Gili Gaya: *Tesaurus Lexicográfico. 1492–1726*. CSIC. Instituto Miguel de Cervantes, Madrid, 1947.

6 Vö. Ralph Steele Boggs: *Tentative Dictionary of Medieval Spanish*, 1946.

és már tartalmazott utalást az Újvilágra is – az első amerikai szó, a *canoa* (kenu) nyomtatásban is megjelent.

A szótár és a nyelvtan önmagában nem volt újdonság Nebrija korában. A régiek már leírták nyelveiket: szabályozták a görögöt, a latint és Panini a szanszkritot, amely teljesebb volt, mint az összes többi. Nebrija a középkorból ismerte a nyelvtant, mint a művelt nyelv tanításának eszközt. A nyelvtant azonban még soha nem tekintették a köznapi nyelv tan-szereként, a tengerentúli hódítások, illetve a hazai elnyomás eszközeként.

Vegyük alaposan szemügyre, hogy mit gondol Nebrija a kasztíliai nyelvről:

A kasztíliai nyelv [...] a kasztíliai és leóni bírák és királyok idején még gyerekcipőben járt; erejét őfelsége, a mindörökké dicséretes Bölcs Alfonz király idején kezdte megmutatni. Az ő parancsolatára írták meg a *Siete Partidas* és a *General Historia* című műveket, és ültettek át latinról és arabról számtalan könyvet kasztíliai nyelvre.⁷

Valóban X. Alfonz (1221–1284) volt az első európai uralkodó, aki írnokai vulgáris és köznyelvét vezette be hivatalos nyelvként. Szándékában állt hangsúlyozni, hogy ő nem tartozik a római, latin nyelvű királyok közé. Akárcsak egy kalifa, azt ajánlotta udvaroncainak, hogy tegyenek zárandokutakat a muszlim és iszlám könyvtárakba, hogy azokból kincseket gyűjtsenek, azokat alattvalóinak vigyék, és értékes örökségként hagyják a királyságára. Mellékesen megjegyezzük, hogy fordítóinak többsége toledói zsidó volt, akiknek anyanyelve az ókasztíliai volt, és akik a keleti nyelveket inkább fordították az anyanyelvükre, mintsem a latinra, az egyház szent nyelvére.

Nebrija elmagyarázza a királynőnek, hogy Alfonz szilárd alapokat hagyott hátra az óspanyol nyelvnek; emellett megkezdte a népnyelv átalkítását valódi nyelvvé azzal, hogy azt használja a törvények megalkotására, történelemírásra és a klasszikusok fordítására. Így folytatja:

a nyelv egészen Aragóniáig és Navarráig elterjedt, az infánsok kíséretében, akiket azokba a királyságokba küldtünk, hogy ott uralkodjanak. És tovább növekedett, egészen addig a rendig és békéig, amelyben most élünk, elsősorban Isten jóságának és gondviselésének hála, majd pedig felséged gondos és szorgalmas munkájának köszönhetően. Így Spanyolország szétszórt tagjai és országrészei egy birodalom egységében egy testté egyesültek.⁸

7 Nebrija: i. m., 100.

8 Uo.

Itt Nebrija emlékezteti a királynőt a kard és a könyv közötti új egyezésre. Két szféra közötti szövetséget javasol, amelyek mindketten a korona világi birodalmában találhatók, de ez a szövetség más volt, mint a középkori császár és a pápa közötti paktum a birodalomban. Olyan szövetséget javasol, amely már nem kard és kereszt, korona és kámsza között jön létre, hanem kard és könyv, fegyver és tudomány, katonák és tudósok között, mindkettő a királynő szolgálatában. Ehhez pedig meg kell hódítania a nyelvet: az uralom szeretőjét, aki katonai élelmiszer-elátóként kíséri a katonai táborokat, ő akarja irányítani, szabályozni. És jól tudja, kihez fordul: Ferdinánd aragóniai király feleségéhez, egy olyan nőhöz, akit egykor a legműveltebbnek tartott valamennyi férfi közül. Tudja, hogy szórakozásképp Cicerót, Senecát és Liviust olvassa eredeti nyelven, és hogy olyan érzékenységgel bír, amely a fizikai és a szellemi világot egyesíti abban, amit ő maga elsőként nevez jó ízlésnek. Ferdinánddal együtt megpróbálták formába önteni a kaotikus Kasztíliát, amelyet örökölték; közösen hozták létre az irányítható államot. Nebrija emlékezteti őket egy olyan összefüggésre, amely a mai napig meghatározza a spanyol gondolkodást – *armas y letras*. A birodalom és a nyelv összefonódásáról beszél, és ezzel egy olyan szuverén uralkodónőre utal, aki nem sokkal korábban, és fájdalmasan rövid időre elvette az inkvizíciót az egyháztól, hogy azt a királyi hatalom világi eszközeként használja. A monarchia arra használta, hogy gazdasági ellenőrzése alá vonja a nagyurakat, és Nebrija *letradosa*ival váltsa fel a nemességet a kormányzó kamarában. Ez volt az a monarchia, amely a régebbi tanácsokat bürokratikus állami tisztviselői szervezetekké alakította, olyan intézményekké, amelyek kizárólag a királyi politika végrehajtását szolgálták. Ezeknek a „szakértőkből” álló minisztériumoknak később a Habsburgok udvari szertartásain rituális szerep jutott a felvonulásokban és fogadásokban, amelyhez hasonló világi liturgia a bizánci idők óta nem volt.

Nebrija nagyon éles eszűen emlékezteti a királynőt arra, hogy az állam és az egyház közötti szövetségtől eltérő, új *armas y letras* szövetség elengedhetetlen feltétele annak, hogy Spanyolország szétszórt részeit egybegyűjtsék és egyetlen abszolút királysággá egyesítsék,

[...] amelynek alakja és szerkezete oly módon létrehozott, hogy évszázadokig fenn kell maradnia, hogy az idő nem törheti meg, nem szüntetheti meg. Miután megtisztították a keresztény vallást, amely által Isten barátai vagyunk és vele kibékültünk (Nebrija valószínűleg az inkvizícióra gondol); miután a hitünk ellenségeit háborúval és fegyverekkel legyőztük, azokat az ellenségeket, akik oly sok kárt okoztak nekünk, és még nagyobb károkat okoztak volna (a Reconquista csúcspontjára, Granada bukására gondol); miután léteznek azok a jogok és törvények, amelyek lehetővé teszik számunkra, hogy

egyenlőként éljünk együtt ebben a nagy közösségben, amelyet királyságnak, *res publicának* nevezünk (talán itt az elterjedő testvériségekre gondolt), most már csak az marad hátra, hogy a békés művészeteket felvirágoztassuk. És ezek közül az első az, amely a nyelvet tanítja, azt a nyelvet, amely megkülönböztet minket az állatoktól, amely a miénk, és amely Isten látása szerint a legértékesebb cselekedetünk [...].⁹

Ebben a szakaszban egyértelműen halljuk a humanista felhívását a fejedelemhez, amelyben arra kéri őt, hogy védje meg a civilizált keresztények birodalmát a vadak uralmától. A vadember beszédre való képessége a vademberről szóló mítosz része, bárhol is találkozunk vele a középkorban. Egy erkölcs szerint elrendezett világban a vademberlét annyit tesz, mint érthetetlenül némának, bűnösnek és átkozottnak lenni. Régen a pogányokat a keresztiséggel akarták beterelni a nyájba, mostantól pedig immár a nyelv által. A nyelvnek mostantól fogva felügyelőkre van szüksége.

Nebrija kifejti:

Eddig nyelvünk zabolátlan és szabálytalan volt, ezért néhány évszázad alatt annyira megváltozott, hogy már fel sem ismerhető. Ha összehasonlítanánk a mai nyelvünket azzal, ahogyan ötszáz évvel ezelőtt beszélték, olyan különbséget és sokféleséget vennénk észre, amely nem lehetne nagyobb, mintha két idegen nyelvről lenne szó.¹⁰

Nebrija leírja a vernakuláris nyelv, a *lengua vulgar* fejlődését és elterjedését az idők folyamán. Hivatkozik a felügyelet nélküli kasztíliai nyelvre – ellentétben Aragon és Navarra nyelvével, ahol a katonák nemrég vezették be a kasztíliait –, de egy olyan nyelvre is, amely eltér a régebbi kasztíliaitól, amelyre Alfonz szerzetesei és zsidói az arab változatokból fordították a görög klasszikusokat. A 15. században az emberek másképp érzékelték és élték meg a nyelvüket, mint ahogy ezt napjainkban tesszük. Menendez Pidal Kolumbusz nyelvéről szóló tanulmánya segít nekünk ezt jobban megérteni. Kolumbusznak, aki eredetileg genovai posztókereskedő volt, első nyelve a genovai volt, egy olyan dialektus, amelyet még ma sem szabványosítottak. Megtanult latinul üzleti leveleket írni, még ha barbár latinul is. Miután hajótörést szenvedett Portugáliában, feleségül vett egy portugál nőt, és valószínűleg jóformán teljesen elfelejtette az olasz nyelvet. Portugálul beszélt, de soha nem írt egy szót sem ezen a nyelven. Lisszaboni évei alatt megszokta, hogy spanyolul írjon, viszont soha nem használta

9 Uo.

10 Uo.

intelligens elméjét arra, hogy jól megtanulja a spanyolt, és mindig portugállal kevert stílusban használta. Spanyolja nem a kasztíliai volt, hanem egy egyszerű szavakban gazdag spanyol, amelyeket itt-ott felcsipegetett a Földközi-tenger partvidékeinek. Néhány szintaxisbeli szörnyűség ellenére nyelvét élénk, kifejező és pontos módon használja. Kolumbusz tehát két nyelven írt, amelyeket valójában nem beszélt, emellett pedig több más nyelvet is beszélt. Ez számára és kortársai számára nem jelentett problémát. Ám Nebrija szemében mindez nem tartozott abba a kategóriába, amelyet ő „nyelvnek” kívánt nevezni.

Kérelmének folytatásában előadja a döntő érvet: *La lengua suelta y fuera de regla*, a szabálytalan és törvénytelen nyelv, amelyben az emberek élnek és életüket élik, veszélyt jelent a koronára. Ezután egy problémamentes történelmi tényt problémaként értelmez egy újfajta közösség – a modern állam – építészei számára.

Mindig is arra törekedtem, hogy nemzetünket naggyá tegyem, és először is olyan könyveket biztosítsak a saját nyelvemet beszélő embereknek, amelyek szabadidejükhöz méltók, mert most azt regényekre és történetekre pazarolják, amelyek ezernyi hazugságba és tévedésbe keverednek.¹¹

Nebrija azt javasolja, hogy szabályozzák a nyelvet, hogy az emberek ne pazarolják idejüket frivol olvasmányokra, „quando la imprenta aun no informaba la lengua de los libros”. Nebrija nem az egyetlen, aki a 15. század végén aggodalmát fejezi ki a szabadidő „eltékozlása” miatt, amelyet a papír és a mozgatható betűk feltalálása tett lehetővé. Loyolai Szent Ignác huszonkilenc évvel később, miközben Pamplonában ágyúgolyótól szétzúzott lábbal feküdt betegágyán, arra a meggyőződésre jutott, hogy eltékozolta ifjúságát. Harmincévesen visszatekintett életére, amely tele volt a „világ hiábavalóságával [...]”, amelyben szerepet játszott az is, hogy szabadidejét a vernakuláris szennyirodalom olvasásával is töltötte.

1793-ban, pontosan háromszáz évvel Nebrija után, a francia forradalom képviselője, Grégoire abbé szintén megkísérelte feláldozni a nyelvjárásokat a haza oltárán (*sacrifier les patois sur l'autel de la patrie*). Ám mind ott, mind a modern fejlesztéspolitikában a szabványosítás célja kifejezetten ellentétes volt Nebrija céljával. Kortársaink úgy vélik, hogy a szabványosított nyelv a nyomtatott könyvek elengedhetetlen feltétele. 1492-ben még pont fordítva hangzott az érvelés: Nebrija azért aggódik, mert az emberek tucatnyi különféle nyelven tékozzolják el az idejüket afféle könyvekre, amelyek úgy kerültek forgalomba, hogy mindenfajta bürokratikus ellenőrzést nélkülöznek. A kézirat olyan értékes és ritka volt, hogy a

11 Uo.

hatóságok egy szerző műveit csak úgy tudták elnyomni, hogy szó szerint *minden* példányt bevontak. Néha a kéziratokat gyökerestül ki lehetett irtani. A könyvekkel ez nem volt lehetséges. Még a 200-1000 példányos kis példányszámú kiadások esetében sem – amelyek az első generációs nyomtatott művekre voltak jellemzőek – lett volna lehetséges egy teljes kiadást elkobozni. Az indexre tétel csak betiltani volt képes a könyveket, ám nem semmisíthette meg azokat. Nebrija javaslata azonban ötven évvel az index 1559-es közzététele előtt született. Márpedig ő a nyomtatott szó feletti ellenőrzést sokkal mélyebb szinten akarta megvalósítani, mint amit az egyház később tiltásokkal próbált elérni. A nép nyelvezetét a nyelvész nyelvvel akarta felváltani. A humanista a köznyelv szabványosítását javasolta, hogy a könyvnyomtatás új technikáját kivonja a népnyelv területéről – hogy megakadályozza, hogy az emberek különböző nyelveken nyomtassanak és olvassanak, amelyeket eladdig csak beszéltek. Ezzel a hivatalos nyelvvel, a tanárok által tanított nyelv monopóliumával szándékozott visszaszorítani a vad vernakuláris olvasást.

Ahhoz, hogy megértsük Nebrija érvelésének teljes jelentőségét – miszerint a szabványosított nemzeti nyelv kötelező oktatása szükséges ahhoz, hogy az embereket visszatartsák a saját nyelvjárásukban való könnyelmű olvasástól, amely olcsó örömet okoz nekik –, emlékeznünk kell a könyvnyomtatás korabeli állapotára. Nebrija a mozgatható betűk megjelenése előtt született. Tizenhárom éves volt, amikor az első mozgatható nyomtatási eszközt üzembe helyezték. Tudatos, felnőtt élete egybeesik az inkunábulumok megjelenésével. Amikor a nyomdaművészet huszonöt éves lett, Nebrija kiadta *Latin nyelvtan* című művét, amikor pedig harmincéves lett, akkor megjelentette *Kasztíliai nyelvtan* című munkáját. Nebrija még emlékezett a könyvnyomtatás előtti időkre, ahogy én is emlékszem a televízió előtti időkre. Nebrija szövege, amelyre hivatkozom, véletlenül ugyanabban az évben jelent meg, amikor Thomas Caxton elhunyt. Caxton műve pedig elősegítheti a vernakuláris könyvek megértését.

Thomas Caxton Hollandiában élő angol posztókereskedő volt. Fordítással kezdett foglalkozni, és autodidakta módon sajátította el a nyomtatás művészetét. Miután néhány könyvet angol nyelven megjelentetett, 1476-ban Angliába vitte át nyomdáját. Haláláig (1491) negyven angol nyelvű fordítást adott ki, és szinte mindent kinyomtatott, ami a népnyelvi angolban elérhető volt – William Langland *Piers Plowman* című művének figyelemre méltó kivételével. Gyakran elgondolkodtam azon, hogy vajon azért hagyta-e ki ezt a fontos művet, mert veszélyt jelenthetett egyik bestsellerére, a *The Art and Crafte to Knowe Well to Dye* (A haldoklás művészete és mestersége) című könyvre.

Ez a Westminster Press kiadású kötet az önéletrajzi könyvek első sorozatához tartozik. Mindaz, ami felkészíthette az embert egy olyan

társadalomra, ahol a tudatosan elsajátított illeten volt a legfontosabb, mindaz, ami „illendő és jámbor viselkedéshez” vezethetett, azt kis fólió- és kvartkötetekben, tiszta gótikus betűkkel gyűjtötték össze – útmutatások mindenféle dologhoz, a kés használatától a beszélgetés vezetéséig, a bor művészetétől a sakk művészetén át a halál művészetéig. 1500 előtt nem kevesebb, mint száz kiadás jelent meg ebből az utóbbi könyvből. Ez egy önképző tankönyv, amely megmutatja, hogyan lehet felkészülni a halálra, hogy méltósággal és orvos vagy pap beavatkozása nélkül haljon meg az ember.

Kezdetben négyféle könyv jelent meg a népnyelveken: hazai népi irodalom, francia és latin nyelvről fordított művek, imakönyvek, valamint csináld magad kalauzok és útmutatók az önálló tanuláshoz, tanár nélkül. Becslések szerint 1500 előtt több mint 1700 nyomda közel 300 európai városban adott ki egy vagy több könyvet. A 15. század folyamán közel 40 000 kiadvány jelent meg, amelyek több mint 20 millió példányban jutottak el az olvasókhöz. Ezek körülbelül egyharmada különböző, Európában használt népnyelveken jelent meg. Nebrija aggodalmát éppen a nyomtatott könyvek dialektusokban írt része idézte elő. Új technikáját tanítási eszközként akarta hasznosítani, mert tudatában volt annak, hogy a nyomtatás – semmi máshoz nem foghatóan – jóformán feleslegessé tehetné volna a tanárokat.

Ha jobban meg akarjuk érteni az olvasás szabadságával kapcsolatos aggodalmát, akkor emlékeznünk kell arra, hogy az ő idejében nem volt még néma olvasás. A néma olvasás egy újabb találmány. Augustinus már nagy író és Hippo püspöke volt, amikor rájött, hogy halkán is lehet olvasni. A *Vallomások* című művében leírja ebbéli felfedezését. Éjszaka, a könyörületesség miatt nem akarta zavarni testvéreit az olvasással járó zajjal. Ám a kíváncsiság arra készítette, hogy felüssön egy könyvet. Eképp tanulta meg a csendes olvasást – annak művészetét, amelyet csak egy embernél látott, tanítójánál, Milánói Szent Ambrusnál. Augustinus szerint Ambrosius azért gyakorolta a csendes olvasás művészetét, mert ellenkező esetben az emberek körülötte gyülekeztek volna, és kérdéseikkel zavarták volna a szöveg olvasását. A hangos olvasás volt a kapocs a klasszikus tanultság és a népi kultúra között.

A hangos olvasás szokása társadalmi következményekkel jár. Ez egy rendkívül hatékony módszer arra, hogy megtanítsák az olvasás művészetét azoknak, akik a felolvasó vállán át leskelődnek; ahelyett, hogy egy fennkölt vagy szublimált önkielégítés formájára korlátozódná, elősegíti az eszmecserét a közösségben; a felolvasott részek közös feldolgozásához és kommentálásához vezet. A legtöbb indiai nyelvben az „olvasni” jelentésű ige annyit tesz, mint „felcsendülni hagyni”. Ugyanezzel az igével jelölik a könyvek olvasását és a vina húros hangszer játékát. Az olvasást és a hangszerező játékot párhuzamos tevékenységnek tekintik. Az írástudás

egyszerű és általános, nemzetközileg elfogadott definíciója eltorzítja a könyvekhez, nyomtatott írásokhoz és az olvasáshoz való alternatív hozzáférési lehetőségekről alkotott képet. Ha az olvasást elsősorban társadalmi tevékenységnek tekintenénk, mint például a gitározást, akkor a kevesebb olvasó valójában sokkal szélesebb körű hozzáférést jelenthetne a könyvekhez és az irodalomhoz. A hangos olvasás Nebrija kora előtt általános gyakorlat volt Európában. A nyomtatás megjelenésével a hangos olvasás rövid időre járványszerűen elterjedt. Az oktatás és az írástudás közötti határvonal más volt, mint amit ma ismerünk. Olvasni annyit tett, mint latin ismeretekkel rendelkezni. A nagy embertömeg, amely alaposan ismerte régiójának népi irodalmát, többnyire nem tudott írni és olvasni, és még ha tudtak is, akkor is valószínűleg autodidakta módon tanulták meg, írnokok voltak vagy kiléptek a klérusból.

A Nebrija által javasolt vállalkozás a királynőnek még hihetetlenebbnek tűnhetett, mint Kolumbusz terve. Végül azonban ez még az Újvilágnál is döntőbb tényezőnek bizonyult a nemzetállam kialakulásában. Nebrija világosan megmutatta, hogyan lehet megakadályozni a nyomdaipar szabad és anarchikus fejlődését, és hogyan lehet azt egyenesen a bürokratikus állami hatalom és közigazgatás ellenőrző eszközévé tenni.

Ma általánosan elfogadott feltételezés, hogy a könyveket nem lehetne kinyomtatni és nagy példányszámban olvasni, ha azok a hivatalos nyelvtani szabályoktól mentesen, népnyelven íródtak volna. Ugyanígy feltételezzük, hogy az emberek nem lennének képesek megtanulni saját nyelvükön olvasni és írni, ha nem tanítanák őket ugyanúgy, ahogy a diákokat mindig is latinul tanították. Hallgassuk meg újra Nebrija szavait:

A nyelvtani szabályaim segítségével megtanulhatják a mesterséges kasztíliai nyelvet, ami nem nehéz, mert egy olyan nyelv alapjaira épül, amelyet már ismernek; és akkor a latin is könnyen megy majd nekik...¹²

Nebrija a nyelvjárást olyan anyagként tekinti, amelyből létrehozhatja művészi kasztíliai nyelvét, egyfajta kitermelhető nyersanyagként, hasonlóképpen a pernambuco fához és az emberi igásállatokhoz, amelyek, ahogy Kolumbusz szomorúan megjegyezte, Kuba egyetlen értékes vagy jelentős nyersanyagai.

Nebrija nem a nyelvtan használatáról beszél, hogy sokan tudják írni és olvasni, amit mondani is tudnak. Inkább arra kéri Izabellát, hogy adjon neki hatalmat és tekintélyt, hogy nyelvtanának segítségével megfékezze a féktelen gondolkodás és beszéd anarchikus terjedését.

12 Itt Illich tendenciózusan idéz, tulajdonképpen a 100. és 101. oldalon található szövegrészek mondanivalóját összegzi röviden.

Jelenleg szabadidejüket regényekre és fantasztikus történetekre tékozzák, amelyek hemzsegek a hazugságoktól. Ezért úgy döntöttem, hogy a legfontosabb feladatom az, hogy a kasztíliai nyelvet műalkotássá alakítsam, hogy a jövőben minden, ami ezen a nyelven íródik, egységes hangvételű legyen.¹³

A korona nyelvi szakértőjeként Nebrija a nép által hordozott hatalom kedvenceit az állam szolgálóleányává akarja tenni. El akarja venni a néptől a saját stílusát, szavait, nyelvjárását, és a szavakból egy új adminisztrációs eszközt akar kovácsolni. Ő az első, aki megfogalmazza az állam igényét a nyelv pénzverési jogára – a lényegére. A vernakuláris nyelvjárásról a hivatalosan tanított anyanyelvre való átállás talán a legszubtilisebb – és éppen ezért a legkevésbé kutatott – esemény egy áruintenzív társadalom kialakulásában. A népnyelvről a tanított közigazgatási nyelvre való radikális átállás előrevetíti a mellről a cumisüvegre, a megélhetésből a jólétre, valamint az önfenntartásról a piaci termelésre való átállást, vagyis egy olyan világtól, ahol a remények az állam és az egyház között oszlottak meg, egy olyan világig, ahol az egyház marginális és a vallás privatizált, és ahol az állam magához ragadja azokat az anyai funkciókat, amelyeket egykor csak az egyház vallott a magáénak. Korábban nem létezett üdvösség az egyházon kívül; most pedig az oktatási szektoron kívül nem lehet olvasni, írni – és ha lehetséges, beszélni sem. A monarchia méhében újjászületett embereknek ezentúl életük végéig az anyatejjel kell táplálkozniuk. Most először hívják életre az állampolgárt és az állam által kijelölt nyelvet – egyiknek sincs korábban fellelhető történelmi előképe.

Nebrija egy régi hermetikus hagyományra hivatkozik, amikor azt javasolja, hogy a kasztíliai nyelvet olyan műalkotássá alakítsák, amely a királynő alattvalói számára éppoly szükséges, mint a hit a keresztények számára. A korabeli nyelvben mindkét szó, amelyet itt használ – *reducir* és *artificio* – egyaránt bír köznyelvi és technikai jelentéssel. Utóbbi értelemben az alkímia nyelvéhez tartoznak.

Nebrija saját szótára szerint a *reducir* szó a 15. századi spanyol nyelvben „megváltoztatni”, „alávetni”, „civilizálni” jelentéssel bírt. A jezsuiták később az utóbbi értelemben értelmezték a *Reducciones des Paraguay* kifejezést. Ezenkívül a *reductio* – az egész 15. és 16. században – a hét fokozat egyikét jelentette, amelyeken keresztül a természet hétköznapi elemei a bölcsek kövévé, panaceává alakulnak át, amelyhez hozzáérve minden arannyá változik. Ehelyütt a *reductio* a szublimáció hét fokozatának negyedik fázisát jelöli. A (szürke) anyagnak ki kell állnia a döntő próbát, hogy az első szintről a második szintre lépjen a *felvilágosodás* folyamatában. Az első négy szinten a természetes nyersanyagot egymást követően

13 Nebrija: i. m.,

cseppfolyósítják, megtisztítják, majd elpárologtatják. A negyedik szinten, a *reducti*ón az anyagot a bölcsek tejével dúsítják. Ha ezt az anyagot felveszi, ami csak akkor lehetséges, ha az első négy folyamat teljesen megszüntette annak nyers és szabálytalan természetét, akkor előállítható a *Chrysosperma*, az arany mélyen rejlő csírája. Ez az *educatio*. A következő három szakaszban az alkimista *alumnus*át – vagyis azt a szubsztanciát, amelyet tejjel táplált – a bölcsek kövévé dermesztheti. A nyelv, amelyben mindez kifejezésre jut, tulajdonképpen a Nebrija utáni korszakból származik. Szinte szó szerint átveszem Paracelsustól, aki a *Gramática Castellana* megjelenésének évében született.

Ám térjünk vissza a szöveghez. Nebrija így vezeti le érvelését:

Elsősorban arra törekszem, hogy kasztíliai nyelvünket művészi, szabályozott nyelvvé alakítsam, hogy minden, ami most és a jövőben ezen a nyelven íródik, egységes értéket képviseljen, és átíveljen az eljövendő korokon. Látjuk, hogy a göröggel és a latinnal is pontosan ezt tették: mivel mindkét nyelv szabályok alá volt vetve, túléltek a századokat.

Ha nyelvünkkel nem tesszük meg ugyanezt, mint amazokkal, akkor az Ön krónikásai és történetírói mindhiába írtak, mindhiába ajánlották dicső tettei emlékét a halhatatlanságnak. Ugyanis, ha megkíséreljük a mulandó és ritka dolgokat a kasztíliai nyelven papírra vetni, úgy az csak néhány évig maradhat fenn. Ekképp két lehetőség közül kell választani: vagy az Ön dicsőséges tetteinek emléke mindörökre letűnik a nyelvvel együtt, vagy idegen nemzetek között kell vándorolnia, mert nincsen saját otthona, ahol maradásra található.¹⁴

A Római Birodalmat elitjének latin nyelve kormányozta. De a korábbi birodalmakban az állami okiratok vezetésére, a nemzetközi kapcsolatok ápolására és a tudomány előmozdítására használt különleges hagyományos elit nyelvek – mint például a perzsa, az arab, a latin vagy a frank – nem elégségesek a nacionalista monarchiák törekvéseinek megvalósításához. A modern európai állam nem működőképes a vernakuláris világban. Az új nemzetállamnak szüksége van egy *artifici*óra, valami másra, mint a diplomácia hagyományos latinja vagy Bölcs Alfonz regionális kasztíliai nyelve. Ennek az új közösségnek szüksége van egy egységes nyelvre, amelyet mindenki megért, aki törvényei alá tartozik, és amelynek a monarchia parancsára írt mondák (vagyis a propaganda) szólnak.

Nebrija azonban nem akarta eltörölni a latint. Éppen ellenkezőleg, a neolatin reneszánsz Spanyolországban főként latin nyelvtani művének és latin szótárának köszönheti létrejöttét. Jelentős újítása viszont abban

14 Uo. 100–101.

állt, hogy megteremtette egy példa nélküli társadalom nyelvi alapjait, amelyben az univerzális uralkodó bürokratái, katonái, kereskedői és parasztjai valamennyien azt követelik, hogy *egy* nyelvet beszéljenek, egy nyelvet, amelyet a szegények is megértenek, és amelynek használata során engedelmesskedniük kell. A Nebrija által megalkotott köznyelv koncepciója önmagában elegendő volt ahhoz, hogy minden embert a számára kijelölt helyre állítson a társadalmi piramisban, amely az emberek anyanyelvi oktatásával elkerülhetetlenül történelmi hírnévre fog szert tenni, attól függően, hogy létrehoz-e egy propagandanyelvet. Ez univerzális és rögzített, akárcsak a latin, és mégis alkalmas arra, hogy minden faluba, minden farmra benyomuljon, hogy az alattvalókat modern állampolgárokká *redukálja*.

Hogy megváltozott az idő Dante óta! Dante számára egy nyelv, amelyet meg kellett tanulni, amelyet a nyelvtani szabályok szerint kellett beszélni, elkerülhetetlenül holt nyelv volt. Számára egy ilyen nyelv csak az iskolamestereknek volt alkalmas, akiket cinikusan *inventores grammicae facultatis*nek¹⁵ nevezett. Ami Danténál holtnak és haszontalannak tűnik fel, azt Nebrija eszközként ajánlja. Míg egyiküknek az élénk gondolatcsere volt a fontos, addig a másiknak a gondolatok alávetése a szabályozott nyelvnek, amelynek szavai úgy vannak megformálva és összeillesztve, mint egy palota építőkövei Őfelsége dicsőségére.

Ebben a helyzetben én akartam lefektetni az első követ, és a nyelvünkben megteremtteni azt, amit Xenodotosz a görög, Kratész pedig a latin nyelvért tett. A jobbak követték őket, ám mi is büszkéek leszünk arra, hogy felfedezői és feltalálói (*primeros inventores*) vagyunk egy ilyen szükséges művészetnek.¹⁶

A szakértő mindig időszűkében van, a haladásba vetett hite viszont szerénységet kölcsönöz neki. Az akadémiai kalandor sürgeti kormányát, hogy *most* fogadja el ötletét, mert különben császári tervei kudarcba fulladhatnak. Most van itt az ideje!

Nyelvünk valóban most érte el azt a magaslátot, ahonnan inkább attól kell tartanunk, hogy lecsúszunk, mint hogy reménykedjünk a felemelkedésben.¹⁷

Nebrija bevezetőjének utolsó szakasza tele van ékesszólással. Nyilvánvalóan ez a retorika tanár tudta, mit tanít. Nebrija kifejtette projektjét;

15 A nyelvtan tudományának feltalálói. (A fordító megjegyzése.)

16 Nebrija: i. m., 101.

17 Uo.

logikus érveket hozott fel a királynőnek, hogy fogadja el azokat; ráíjesztett azzal, hogy mi történhet, ha nem támogatja őt; és végül, Kolumbuszhoz hasonlóan, a királynő előrelátás iránti érzékéhez folyamodott.

A harmadik előny, amelyet munkámból meríthetnek, a következő. [...] Amikor Salamancában átadtam Őfelségének e mű vázlatát, és Őfelsége megkérdezte tőlem, hogy mire lehet ez jó, a tiszteletreméltó püspök kivette a szót a számból, és helyettem válaszolt: Hamarosan felséged igát vet a barbár népekre, idegen nyelveken beszélő nemzetekre, és ez a győzelem szükségessé teszi számukra a jogalkotást, a törvényeket és a nyelvet, amellyel a győztes tartozik a legyőzötteknek. Ezeket az én nyelvtanom segítségével tanulhatják meg [...] és nemcsak a hitünk ellenségei, hanem a biscayaiai, navarraiak, franciák és olaszok is.¹⁸

Megkísérrelhetjük rekonstruálni, mi történt Salamancában, miután Nebrija átadta a királynőnek könyve vázlatát. A királynő dicsérte a humanistát, mert a kasztíliai nyelvnek megadta azt, ami eddig a Szentírás nyelveinek – a hébernek, a görögnek és a latinnak – volt fenntartva. (Meglepő és igencsak jellegzetes, hogy a *converso* Granada évében nem említi a Korán arab nyelvét!) Bár Izabella valószínűleg képes volt felismerni a *letrado* teljesítményét – egy élő nyelv visszaadását a nyelvtani szabályok szerint –, nem ismerte fel egy effajta vállalkozás gyakorlati hasznát. Számára a nyelvtan kizárólag a papok és írnokok oktatásának eszköze volt. Úgy vélte azonban, hogy a népnyelvet egyszerűen nem lehet tanítani. Királyi nyelvészeti felfogása szerint minden alattvalója olyan tehetséggel volt megáldva, hogy élete során elsajátíthatta az egész nyelvterületet. Az ilyen „királyi nyelvészet” szerint a köznyelv az alattvalók területe, érinthetetlen, akárcsak a közlegelő, a spanyol esküdszék (*los fueros*) és „közösség” egyéb formái. A királynő számára a népnyelv távolinak tűnik a spanyol uralkodó hatalmától. A nemzetállamot létrehozni kívánó tradicionális uralkodó még nem képes felismerni a projektben rejlő logikát. Izabella első reakciója aláhúzza Nebrija tervének eredetiségét.

Ez a beszélgetés Nebrija tervezetéről, amely a saját anyanyelv tanításának szükségességéről szólt, 1492 márciusában zajlott le, körülbelül abban az időben, amikor Kolumbusz a királynővel megbeszélte projektjét. Izabella kezdetben elutasította Kolumbuszt tanácsosainak technikai kifogásai miatt – Kolumbusz ugyanis rosszul számította ki a Földgömb területét. A királynő Nebrija tervét azonban más indíttatásból utasította el: az alattvalók nyelvi autonómiája iránt érzett királyi tiszteletből. A korona tisztelete minden falu jogi autonómiájáért, a *fuero del puebló*ért, az

egyenlők ítéletéért mind a nép, mind a szuverén számára a keresztények alapvető szabadságának számított, akik Spanyolország visszahódításáért harcoltak. Nebrija ellentmond Izabella hagyományos, tipikusan ibériai előítéletének – miszerint a korona nem avatkozhat be a királyságok sokrétű szokásaiba – és egy új, univerzális küldetés képét hívja segítségül egy *modern* korona számára.

Kolumbusz végül győzedelmeskedett, mert barátai a papságban úgy mutatták be őt a királynőnek, mint egy Istentől ihletett embert, aki misztikus világmisszióját szolgálja. Nebrija hasonlóan jár el. Úgy dönt, hogy kérelmét a „granadai szellemhez” intézett felhívással kezdi, vagyis a királynő sorsszerű rendeltetésével, hogy nemcsak Andalúziát, hanem az egész világot meghódítsa, majd szellemileg is leigázza.

Kolumbusz és Nebrija egyaránt egy új stílusú birodalom alapítójának szolgálatába állnak. Kolumbusz azonban csupán azt javasolja, hogy a nemrégiben épített karavellákat teljes hatótávolságukig alkalmazzák, hogy a királyi hatalmat arra a területre terjesszék ki, ahol egykor Új-Spanyolországnak kellett volna lennie. Nebrija alaposabb – ő a nyelvtani szabályok alkalmazásával akarja hozzásegíteni a kialakuló nemzetállam szellemét a nemzet nyelvének, és ezzel gondolkodás- és életmódjának, illetve megtestesülésének uralmához. A férfiak és nők többé nem juthatnak szóhoz, azért, mert minden völgyben másképp nőnek fel. Nem, ezentúl mindannyian azoknak a szavaknak a segítségével kell beszélniük, amelyeket a királynő az iskolai tanárok révén ad a szájukba. A királynő tudatában van annak, hogy nyelvben jártas népek uralkodója, akik királysága alapzatát képezik. Nebrija megmutatja neki az utat egy új, absztrakt uralomhoz a nyelv nélküli emberek felett. Itt veszi kezdetét egy 500 éves háború, amely a megélhetésért folyik, melynek során megfosztják a jövőbeli állampolgárokat a beszéd közös vonásaitól és a műveltség által körülhatárolt nyelvi fogságtól.

Tillmann Ármin fordítása

Az iskoláztatás hiábavalósága^{*}

Ahhoz, hogy az Egyesült Államok minden polgára ugyanolyan szintű oktatásban részesüljön, mint a jómódú egyharmad, évente 40 milliárd dollárral kellene növelni az Egyesült Államok jelenlegi általános és középiskolai oktatásának költségeit, amelyek körülbelül 37 milliárd dollárt tesznek ki.

Ez az összeg meghaladja a vietnámi háború jelenlegi költségeit. Nyilvánvaló, hogy az Egyesült Államok túl szegény ahhoz, hogy ilyen mértékű kompenzációs oktatást biztosítson. Ugyanakkor politikailag nem célszerű és intellektuálisan megkérdőjelezhető az a nehezen elérhető cél, hogy minden polgár számára egyenlő oktatási lehetőségeket biztosítsanak azáltal, hogy ugyanannyi évig járhatnak iskolába.

Egy ember illúzióit gyakran legjobban egy másik ember tévedéseinek fényében lehet felismerni. A harmadik világban folyó oktatás hiábavalóságáról szóló értekezésem – amelyet 1968-ban újságcikként publikáltak – hozzájárulhat a világszerte működő oktatási intézmények általános hiábavalóságának bemutatásához.

Az elmúlt két évtizedben a demográfiai szempontok meghatározó szerepet játszottak a latin-amerikai fejlődésről szóló vitákban. 1950-ben mintegy 200 millió ember lakott a Mexikótól Chiléig terjedő területen. Közülük 120 millió közvetlenül vagy közvetve primitív mezőgazdaságból élt. Ha feltételezzük, hogy a népeszsabályozás hatékony lesz, és a mezőgazdaság fejlesztését célzó programok a lehető legkedvezőbb eredményeket hozzák, akkor 1985-re negyvenmillió ember fogja termelni a 360 milliós össznépesség élelmének nagy részét. A fennmaradó 320 millió ember vagy a gazdaság peremén fog élni, vagy valamilyen formában be kell tagozódnia a városi életbe és az ipari termelésbe.

Az elmúlt húsz évben mind a latin-amerikai kormányok, mind a külföldi technikai segítségnyújtó ügynökségek egyre inkább a nyelvtan,

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.08

^{*} A szöveg eredeti megjelenési helye: Ivan Illich: The Futility of Schooling. In uő: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. Penguin, London – New York, 1970, 89–101.

a kereskedelem és a középiskolák képességeire támaszkodtak, hogy a nem vidéki többséget kihozzák a nyomornegyedek és az önellátó gazdaságok marginalitásából, és olyan gyárakba, piacokra és nyilvános fórumokra vezessék őket, amelyek megfelelnek a modern technológiának. Feltételezték, hogy az iskolázottság végül egy széles középosztályt fog létrehozni, amelynek értékei hasonlítanak a magasan iparosodott nemzetekéhez, a folyamatos szűkösség ellenére.

A halmozódó bizonyítékok most már arra utalnak, hogy az iskolázottság nem hozza meg és nem is hozhatja meg a kívánt eredményeket. Néhány évvel ezelőtt az amerikai kontinens kormányai csatlakoztak a Haladás Szövetségéhez (Alliance for Progress), amely a gyakorlatban főként a latin-amerikai nemzetek középosztályainak fejlődését szolgálta. A legtöbb országban a Szövetség ösztönözte a zárt, feudális, örökletes elit felváltását egy állítólag „meritokratikus” és a csekély számú iskolát végzett ember számára nyitott elitre. Ezzel párhuzamosan a városi szolgáltató proletariátus a hagyományos földnélküli vidéki tömegekhez képest többszörösére nőtt, és jelentőségében felülmúlta azokat. A marginális többség és az iskolázott kisebbség egyre jobban eltávolodik egymástól. Egy régi feudális társadalom két különálló és egyenlőtlen osztályt hozott létre.

Ez a fejlemény ahhoz vezetett, hogy az edukációs kutatások az iskolákban zajló tanulási folyamat javítására és az iskoláknak az alulfejlett társadalmakban uralkodó különleges körülményekhez való alkalmazkodására összpontosítottak. A logika azonban azt diktálja, hogy ne álljunk meg az iskolák javítására irányuló erőfeszítéseknél, hanem kérdőjelezzük meg azt a feltételezést, amelyen az iskolarendszer alapul. Nem zárhatjuk ki annak lehetőségét, hogy a feltörekvő nemzetek nem tudnak iskolázottak lenni, hogy az iskolázottság nem jelent megoldást az általános oktatás iránti igényükre. Talán ez a fajta felismerés szükséges ahhoz, hogy utat nyissunk egy olyasfajta futurisztikus forgatókönyvnek, amelyben a mai formájában ismert iskolák eltűnnek.

A növekvő városi tömeg és az új elit közötti szociális távolság egy új jelenség, amely eltér a Latin-Amerikában ismert hagyományos diszkriminációs formáktól. Ez az újfajta diszkrimináció nem átmeneti jelenség, amelyet le lehet küzdeni az iskolázottság segítségével. Éppen ellenkezőleg: véleményem szerint a többségben felébredő frusztráció egyik oka a „liberális mítosz” fokozatos elfogadása, az a feltételezés, hogy az iskolázottság a társadalmi integráció biztosítója.

Valamennyi állampolgár szolidaritása, amely az iskolai végzettségükön alapul, a modern, nyugati önkép elidegeníthetetlen része. A gyarmatosítás nem tudta ezt a mítoszt minden országban egyformán elültetni, azonban mindenhol az iskolázottság lett a menedzseriális középosztálybeli tagság előfeltétele. Latin-Amerika függetlenségét követő alkotmánytörténete miatt

a kontinens tömegei különösen fogékonyak arra a meggyőződésre, hogy minden polgárnak joga van – és ezért valamilyen esélye is van – az iskolán keresztül belépni a társadalomba.

Latin-Amerikában, jobban, mint bárhol, a tanár az iskola evangéliumának misszionáriusaként a híveit a népi rétegekben találta meg. Alig néhány évvel ezelőtt sokan örültek közülünk, amikor végre a latin-amerikai iskolarendszert választották ki a nemzetközi segélyalapok privilegizált befektetési területének. Az elmúlt években ténylegesen mind a nemzeti költségvetést, mind a magánbefektetéseket arra ösztönözték, hogy növeljék az oktatási juttatásokat. Egy második pillantás azonban rávilágít, hogy ez az iskolarendszer egy keskeny hidat épített az egyre szélesedő társadalmi szakadék fölé. Mint az egyetlen legitim átjáró a középosztályba, az iskola korlátozza az összes nem konvencionális átkelést, és a gyengén teljesítőkre hárítja a felelősséget a marginalizálódásuk miatt.

Ez a tézis nehezen érthető az amerikaiak számára. Az Egyesült Államokban még mindig él a 19. századi meggyőződés, miszerint az ingyenes oktatás biztosítja az összes polgár gazdasági egyenlőségét és hatékony részvételét a társadalomban. Egyáltalán nem biztos, hogy az oktatás eredményei valaha is megfeleltek ennek az elvárásnak, de az iskolák néhány száz évvel ezelőtt minden bizonnyal jelentősebb szerepet játszottak ebben a folyamatban.

Az Egyesült Államokban a 19. század közepén a fiatalokat hatévnyi iskolai tanulmányaik gyakran képzettebbé tették tankönyveiknél. Egy olyan társadalomban, amelyet nagyrészt iskolázatlan sikeres emberek uraltak, a kis piros iskolaépület hatékony út volt a társadalmi egyenlőséghez. Az iskolában eltöltött néhány tanulmányi év mindenkinek azt jelentette, hogy a legnagyobb szélsőségek kerültek egymás mellé. Azok, akik iskolázatlanul jutottak pénzhez és hatalomhoz, kénytelenek voltak elfogadni egy bizonyos fokú egyenlőséget azokkal, akik írástudókká váltak, de nem gazdagodtak meg. A számítógépek, a televízió és a repülőgépek azonban megváltoztatták ezt. Ma Latin-Amerikában, a modern technológia közepette, háromszor annyi iskolai év és hússzor annyi pénz sem hozza ugyanazt a társadalmi eredményt, mint amennyit akkor az általános iskolákra költöttek. A hatodik osztályból kimaradtak még lyuk-kártya-kezelőként vagy vasúti munkásként sem tudnak munkát találni.

A mai Latin-Amerikának többé nincs szüksége iskolarendszerre, ahogyan vasúti sínekre sem. Mindkettő – kontinenseken átívelően – a ma már gazdag és szilárd alapokon nyugvó nemzetek ipari korszakba való gyors belépését szolgálta. Ha ma óvatosan bánnak vele, mindkettő a viktoriánus korszak ártalmatlan öröksége. Ám egyik sem kiemelten fontos azoknak az országoknak, amelyek a primitív mezőgazdaságból közvetlenül a sugárhajtású korszakba lépnek. Latin-Amerika nem engedheti

meg magának, hogy a modern technológiai folyamatok közepette elavult társadalmi intézményeket tartson fenn.

Az „iskola” fogalma alatt természetesen nem a szervezett formális oktatást értem. Az „iskola” és „iskoláztatás” kifejezéseket itt egyfajta gyermekgondozási formára és egy *átmeneti rítusra* utalva használok, amelyet alapértelmezettnek veszünk. Elfelejtjük, hogy ez az intézmény és a hozzá tartozó hitvallás csak az ipari állam növekedésével jelent meg. A mai átfogó iskoláztatás egész éven át tartó, kötelező és általános osztálytermi jelenlétet jelent kis csoportokban, naponta több órában. Ez minden állampolgárra vonatkozik, tíz-tizenennyolc életévig. Az iskola két szegmensre osztja az életet, amelyek egyre inkább azonos hosszúságúak. Az iskoláztatás mindenekelőtt olyan személyek gondozását jelenti, akiket máshol nem kívánatosnak nyilvánítanak, pusztán azért, mert egy iskola jött létre abból a célból, hogy őket szolgálja. Az iskola feladata, hogy eltávolítsa a felesleges népességet az utcákról, a családokból vagy a munkaerőpiacról. A tanároknak joguk van új kritériumokat kidolgozni, amelyek alapján a népesség új rétegeit is bevonhatják az iskolába. Ezt a korlátozást az egészséges, produktív és potenciálisan független emberekkel szemben az iskolák olyan gazdaságossággal hajtják végre, amelyhez csak a munkatáborok foghatók.

Az iskoláztatás egyben egy elfogadott, rituális tanúsítási folyamatot is magában foglal a társadalom valamennyi „iskolázott” birtoka számára. Az iskolák kiválasztják azokat, akik biztosan sikeresek lesznek, és egy jelvényt ellátva, amely alkalmasnak minősíti őket, újtukra bocsátják őket. Miután az általános iskoláztatás a társadalom tagjai számára megkülönböztető jegyként elfogadottá vált, az alkalmasságot inkább a fiatalok formális oktatására fordított idő és pénz mennyisége alapján mérik, mintsem az „akkreditált” tantervtől függetlenül megszerzett képességek alapján.

Az első fontos lépés a latin-amerikai oktatási rendszer radikális reformja felé akkor történik meg, amikor az Egyesült Államok oktatási rendszerét annak fogadják el, ami: egy nemrégiben kialakult, ötletes társadalmi invenció, amelyet a második világháború óta tökéletesítettek, és amely történelmileg az amerikai határvidéken gyökerezik. Az iparral, a kormánnyal és a hadsereggel összekapcsolt, mindenre kiterjedő iskola-rendszer létrehozása nem kevésbé eredeti találmány, mint a középkori céhek köré szerveződő tanoncképzés, vagy a spanyol misszionáriusok *doctrina de los indios* és *reducción* programjai Mexikóban és Paraguayban, illetve a francia *lycée* és *les grandes écoles*. Ezeket a rendszereket mindegyik társadalom azért hozta létre, hogy stabilitást biztosítson egy vívmánynak; mindegyiket erősen áthatotta a rituálé, amelynek a társadalom alávetette magát; és mindegyiket egy mindent átfogó meggyőződéssé, vallássá vagy ideológiává racionalizálták. Az Egyesült Államok nem az első nemzet,

amely hajlandó volt magas árat fizetni azért, hogy misszionáriusok az egész világra kiterjesszék oktatási rendszerét. Latin-Amerika katekizmus általi gyarmatosítása minden bizonnyal figyelemre méltó precedens.

Nehéz most megkérdőjelezni az iskolát mint rendszert, mert már olyannyira hozzászoktunk. Ipari kategóriáink hajlamosak az eredményeket speciális intézmények és eszközök termékeiként meghatározni. A hadseregek védelmi termékeket állítanak elő az országok számára. Az egyházak a túlvilági üdvösséget biztosítják. Binet úgy határozta meg az intelligenciát, mint amit a feladatsorai tesztelnek. Miért ne lehetne tehát az oktatást az iskolák termékeként felfogni? Amint ezt a címkét egyszer elfogadták, az iskolarendszeren kívüli oktatás valami álságos, illegitim és minden bizonnyal nem akkreditált dolog benyomását kelti.

Néhány generáción keresztül az oktatás a tömeges iskoláztatáson alapult, ahogyan a biztonság is a tömeges megtorláson, míg a közlekedés – legalábbis az Egyesült Államokban – a családi autón. Az Egyesült Államok, mivel korábban iparosodott, elég gazdag ahhoz, hogy megengedhesse magának az iskolákat, a Stratégiai Légierő Parancsnokságot és az autót, függetlenül az útdíjtól. A világ legtöbb nemzete nem ilyen gazdag, azonban úgy viselkedik, mintha az lenne. A „befutott” nemzetek példája arra készteti a brazilokat, hogy a családi autó eszményét kövessék – de ezt csak néhányan engedhetik meg maguknak. A peruiakat arra készteti, hogy nemzeti összjövedelmüket Mirage bombázókra pazarolják – pusztán a légi parádé kedvéért. És arra késztet minden latin-amerikai kormányt, hogy a teljes költségvetésének akár kétötödét is iskolákra költse, még hozzá zavartalanul.

Egy pillanatra ragaszkodjunk ehhez az analógiához az iskolarendszer és a családi autóra épülő közlekedési rendszer között. Az autó birtoklása ma már gyorsan eszménnyé válik Latin-Amerikában – legalábbis azok körében, akiknek van beleszólásuk a nemzeti célok megfogalmazásába. Az elmúlt húsz év során az utak, a parkolási lehetőségek és a személygépkocsik számára nyújtott szolgáltatások óriási fejlődésen mentek keresztül. Ezek a fejlesztések túlnyomórészt azoknak kedveznek, akiknek saját autójuk van – vagyis egy elenyésző százaléknak. A közlekedésre fordított költségvetés részrehajlása ennél fogva diszkriminálja a legnagyobb tömegek számára a legjobb közlekedést, és az e területre irányuló hatalmas tőkeberuházások biztosítják, hogy ez a részrehajlás itt maradjon. Néhány országban az egyértelműen meghatározott kisebbségek mostanra kihívást intéznek a családi autóhoz mint a közlekedés alapvető egységéhez a feltörekvő társadalmakban. Latin-Amerikában azonban mindenütt politikai öngyilkosság lenne az iskolák szaporodásának radikális korlátozását szorgalmazni. Az ellenzéki pártok időnként megkérdőjelezhetik a szupersztrádák szükségességét vagy az olyan fegyverek szükségességét,

amelyek csak felvonulásokon teljesítenek aktív szolgálatot. Ám melyik épeszű ember vonná kétségbe azt, hogy minden gyermeknek biztosítani kell a középiskolába járás lehetőségét?

Mielőtt azonban a szegény országok eljutnának az általános iskoláztatásig, edukációs képességeik kimerülnének. Még a tíz-tizenkét éves iskoláztatás is elérhetetlen a századunkban élő férfiak 85 százalékának, hacsak nem a tőke felhalmozódásának helyszínéül szolgáló kis szigeteken élnek. Latin-Amerikában 27 százalék egyetlen korcsoportban sem éri el a hatodik osztályt, és több mint 1 százalék az egyetemet sem végzi el. Mégis, egyetlen kormány sem fordít 18 százaléknál kevesebbet a költségvetéséből az iskolákra, és sokan az államháztartás több mint 30 százalékát az oktatásba investálják. Az általános iskoláztatás, ahogyan ezt a fogalmat a közelmúltban az ipari társadalmakban definiálták, nyilvánvalóan meghaladja a lehetőségeiket. Az Egyesült Államokban egy 12 és 24 életév közötti állampolgár éves iskoláztatási költsége megegyezik a legtöbb latin-amerikai két-három éves keresetével.

Az iskolák továbbra is meghaladják a fejlődő nemzetek anyagi lehetőségeit: sem a radikális népszámszámozás, sem a kormányzati költségvetés maximális átcsoportosítása, sem a példátlan külföldi segélyek nem tudnák megvalósítani az általános iskoláztatást. A népszámszámozásnak időre van szüksége ahhoz, hogy hatékony legyen, amikor a teljes népesség olyan fiatal, mint a trópusi Amerikában. A világ erőforrásainak az iskoláztatásba fektetett százalékos aránya nem emelhető bizonyos szint fölé, és ez a költségvetés sem haladhatja meg az előrelátható maximális mértéket. Végezetül a külföldi segélyeknek a fogadó ország nemzeti költségvetésének 30 százalékára kellene emelkedniük ahhoz, hogy hatékonyan biztosítsák az iskoláztatást, ami nem előírható cél.

Ezenkívül az egy főre jutó iskoláztatási költségek mindenhol emelkednek, mivel az iskolák befogadják azokat a tanulókat, akiknek tanulási nehézségeik vannak, a bentmaradási arányok emelkednek és az oktatás minősége is javul. Ez a költségnövekedés nagy részben semlegesíti az új beruházásokat. Az iskolák nem lesznek olcsóbbak, ha többet építenek belőlük.

Mindezeket a tényezőket figyelembe véve, az iskolai költségvetés növelését általában olyan érvekkel kell megvédeni, amelyek nemteljesítést [*default*] sugallnak. Valójában azonban az iskolák érinthetetlenek, mert elengedhetetlenek a *status quo* fenntartásához. Az iskolák mérséklők az oktatás szubverzív potenciálját egy elidegenedett társadalomban, mert ha az oktatás az iskolákra korlátozódik, akkor csak azok juthatnak el a magasabb szintekre, akiket alacsonyabb szinten tanítottak meg az engedelmisségre. A tőkehiányos társadalmakban, amelyek nem elég gazdagok

ahhoz, hogy korlátlan oktatást biztosítsanak, a többséget nemcsak engedelmességre, hanem behódolásra is tanítják.

Mivel a latin-amerikai alkotmányokat az Egyesült Államok példájára írták, az általános iskoláztatás eszménye kreatív utópiának számított. Ez volt a feltétele a latin-amerikai 19. századi burzsoázia kialakulásának. Anélkül, hogy minden polgárnak joga lett volna iskolába járni, a liberális burzsoázia soha nem fejlődhetett volna ki, ahogyan a mai Európa, az Egyesült Államok és Oroszország középosztálya sem, mint ahogy a dél-amerikai kulturális gyarmatok vezetői középosztálya sem. De ugyanaz az iskola, amely a múlt században a feudalizmus legyőzésén dolgozott, ma már elnyomó bálvány lett, amely azokat védi, akik már iskoláztak. Az iskolák minősítenek [*grade*], és ezáltal leminősítenek [*degrade*]. Ráveszik azokat, akiket leminősítettek, hogy fogadják el saját alávetettségüket. A társadalmi rangot az elért iskolai végzettség szintje alapján osztják ki. Latin-Amerika minden táján az iskolákra fordított több pénz kevesek számára több kiváltságot jelent a többség rovására, és az elit e pártfogását politikai eszményként magyarázzák. Ez az eszmény olyan törvényekbe van foglalva, amelyek a nyilvánvalóan lehetetlent írják elő: egyenlő tanulási lehetőségeket mindenkinek.

Az évente az iskolákat elvégző elégedett diákok száma jóval kisebb, mint a csalódott lemorzsolódók száma, akiket kényelmesen kudarcuk alapján minősítenek, hogy marginális munkaerő-állományként felhasználhassák őket. Az ebből adódó meredek oktatási piramis meghatározza a társadalmi státusz megfelelő szintjeinek logikáját. Az állampolgárokat a helyükre „iskolázzák”. Ez politikailag elfogadható diszkriminációs formákhoz vezet, amelyek a viszonylag kevés végzést részesítik előnyben.

Latin-Amerikában a vidékről a városba költözés még mindig gyakran azt jelenti, hogy az öröklés eredményeként megszerzett státuszról egy olyan világra váltanak, ahol a státusz az iskolázottság eredményeként alakul ki. Az iskolák lehetővé teszik, hogy az előnyös helyzetet eredményként racionalizálják. Nemcsak az egyenlőség látszatát, hanem a nagylelkűség látszatát is biztosítják: aki nem járt kora gyermekkorától fogva iskolába és elégedetlen a jelenlegi státuszával, még mindig beiratkozhat egy esti iskolába vagy szakképzőbe. Ha nem él ilyesfajta bevett lehetőségekkel, akkor a kiváltságokból való kizárását saját hibájának lehet tekinteni. Az iskolák finomhangolják az általuk kiváltott frusztrációkat.

Az iskolarendszer is önnön egyetemes elfogadását sulykolja. Egy bizonyos szintű iskolázottság nem feltétlenül jelent többet a semminél, különösen egy olyan országban, ahol évente néhány ember többet tanulhat, mint szeretne, míg a legtöbb ember soha nem végzi el a hatodik osztályt. Hat évnél azonban jóval kevesebb is elegendőnek tűnik ahhoz,

hogy beleneveljék a gyermekekbe az iskolai végzettséget elismerő ideológiát. A gyermek csak azok felsőbbrendűségéről és megkérdőjelezhetetlen tekintélyéről tanul, akik nála többet tanultak.

Bármilyen vita az iskolaközpontú formális oktatás radikális alternatíváiról feldúlja társadalmi elképzeléseinket. Függetlenül attól, hogy az iskolák mennyire hatástalanok a többség oktatásában, függetlenül attól, hogy az iskolák mennyire hatékonyak az elithez való hozzáférés korlátozásában, függetlenül attól, hogy az iskolák mennyire liberálisan árasztják el nem-edukációs előnyeikkel ezen elit tagjait, az iskolák valóban növelik a nemzeti jövedelmet. Diplomásaikat a nagyobb gazdasági termelésre képesítik. Az Egyesült Államok típusú iparosodás felé haladó, alacsonyabb fejlettségi szinten lévő gazdaságban az iskolát végzetek hatalmas mértékben termelékenyebbek, mint a lemorzsolódottak. Az iskolák szerves részét képezik annak a társadalomnak, amelyben a kisebbség olyan termelékennyé válik, hogy a többséget fegyelmezett fogyasztásra kell iskoláztatni. Az oktatás tehát – a legjobb körülmények között – segít a társadalmat két csoportra osztani: azokra, akik annyira produktívak, hogy személyes jövedelmük éves növekedésére vonatkozó várakozásaik messze meghaladják az országos átlagot, valamint a túlnyomó többségre, akiknek jövedelme szintén növekszik, de egyértelműen az előbbiekenél alacsonyabb ütemben. Ezek az arányok természetesen összeadódnak, és a két csoportot még jobban eltávolítják egymástól.

A formális oktatás radikális megújítása radikális politikai változásokat, a termelés szervezésének radikális átalakítását és az ember önmagáról alkotott képének radikális megváltozását feltételezi, miszerint ő egy iskoláztatásra szoruló állat. Ezt gyakran elfelejtik, amikor az iskolák átfogó reformját javasolják, és azok az általunk elfogadott társadalmi keretek miatt kudarcot vallanak. Például a szakközépiskolát néha a tömeges iskoláztatás csodaszereként tartják számon. Az azonban kétséges, hogy a szakközépiskolák végzősei állást találnának-e a folyamatosan változó, egyre inkább automatizált gazdaságban. Ráadásul a szakközépiskolák tőke- és működési költségei, ahogyan ma ismerjük őket, többszöröse a hasonló szintű hagyományos iskoláénak. Emellett a szakközépiskolák általában hatodikosokat vesznek fel, akik, mint láttuk, már eleve kivételt képeznek. A szakközépiskolák úgy tesznek, mintha oktatnának, miközben a gyár alságos hasonmását hozzák létre az iskolaépületben.

A szakközépiskola helyett inkább az ipari üzemek államilag támogatott átalakítását kellene fontolóra venni. Lehetővé kellene tenni, hogy a gyárak munkaidőn kívül képzési központokként működjenek, a vezetőik idejük egy részét a képzés tervezésével és felügyeletével töltsék, és az ipari folyamatokat úgy alakítsák át, hogy azok edukációs értékkel bírjanak. Ha a jelenlegi iskolákra fordított kiadásokat részben ilyen, a meglévő

erőforrások edukációs célú kiaknázására fordítanak, akkor a végeredmény – mind gazdasági, mind oktatási szempontból – összehasonlíthatatlanul nagyobb lehetne. És amennyiben ilyen támogatott szakmai képzést kínálnának minden érdeklődőnek, életkortól függetlenül, és nem csak azoknak, akiknek sorsa az adott üzemben való alkalmazás, akkor az ipar elkezdhetné átvenni az iskolák által jelenleg betöltött fontos szerepet. Elkezdhetnénk feladni azt az elképzelést, hogy a munkaerő képzettségének meg kell előznie a foglalkoztatást, hogy az iskolai tanulmányoknak meg kell előzniük a termelőmunkát. Nincs okunk folytatni azt a középkori hagyományt, amely szerint az embereket egy szent helyre bezárva készítik fel a „szekuláris világra”, legyen az kolostor, zsinagóga vagy iskola.

A második, gyakran szóba kerülő megoldás az iskolák kudarcára az alapfokú vagy felnőttoktatás. Paulo Freire Braziliában bebizonyította, hogy azok a felnőttek, akik érdeklődnek közösségük politikai kérdései iránt, hat hét esti tanfolyammal írástudókká válhatnak. Az ilyen olvasási és írási készségeket tanító programot természetesen a felnőttek politikai szókinszének érzelmekkel teli kulcsszavai köré kell felépíteni. Ez a tény érthető módon bajba keverte Freire programját. Felvetődött az a gondolat is, hogy tíz hónapos felnőttképzés dollárban kifejezett költsége megegyezik egy év korai iskoláztatás költségével, és összehasonlíthatatlanul hatékonyabb lehet, mint a legjobb iskoláztatás.

Sajnos a „felnőttképzés” manapság elsősorban olyan eszközként fogható fel, amely a „hátrányos helyzetűek” számára csillapítja az iskolai oktatás hiányát. Ha az oktatást felnőttkori gyakorlásként szeretnénk felfogni, akkor ezt a helyzetet meg kell fordítanunk. Fontolóra kellene vennünk a formális, kötelező iskolai oktatás időtartamának radikális csökkentését, hogy az évente csak két hónap legyen, ám ezt a fajta formális oktatást az ember életének első húsz vagy harminc évére kellene kiterjeszteni.

Nem csoda, hogy szinte lehetetlennek tartjuk elképzelni olyan átfogó társadalmi változásokat, amelyek során az iskolák oktatási funkciói új minták szerint kerülnének újraelosztásra olyan intézmények között, amelyeket jelenleg még nem is tudunk elképzelni. Ugyanilyen nehéznek tartjuk megjelölni azokat a konkrét módszereket, amelyekkel a megszűnő iskolarendszer nem-edukációs funkciói újraelosztásra kerülnének. Nem tudjuk, mit kezdjünk azokkal, akiket jelenleg „gyerekeknek” vagy „diákoknak” nevezünk, és akiknek az iskolába járását kötelezővé tesszük.

Míg a gyárakban zajló különböző formájú gyakorlati képzés és a programozott matematika- és nyelvoktatás nagy részét képezheti annak, amit korábban „oktatásnak” neveztünk, az évi két hónapos formális iskolai oktatás elegendő időnek tekinthető ahhoz, amelyet a görögök *szkholé* – szabadidő a megértés elérése érdekében – alatt értettek. Nem csoda, hogy szinte lehetetlennek tartjuk az olyan átfogó társadalmi változások magunk

elé vetítését, amelyek során az iskolák oktatási funkcióit új minták szerint osztanák újra olyan intézmények között, amelyek jelenleg elképzelhetetlenek. Ugyanígy nehéznek tartjuk megjelölni azokat a konkrét módszereket, amelyekkel a megszűnő iskolarendszer nem oktatási funkciói újraelosztásra kerülnének. Nem tudjuk, mit kezdjünk azokkal, akiket jelenleg „gyerekeknek” vagy „diákoknak” nevezünk, és akiknek iskolába járását kötelezővé tesszük.

Nehéz előre látni a javasolt alapvető változások politikai következményeit, nem beszélve a nemzetközi következményekről. Hogyan tudna egy iskolában tenyésztett társadalom együtt élni egy olyan társadalommal, amely „eltér az iskolai sztenderdektől”, és amelyben az ipar, a kereskedelem, a reklámozás és a politikai részvétel alapjaiban eltér azoktól? Az egyetemes iskolai sztenderdektől eltérő területeken nem létezne közös nyelv és kritériumok az iskolázottakkal való tiszteletteljes együttéléshez. Két ilyen világnak, mint amilyen például Kína és az Egyesült Államok, jóformán el kell zárkózni egymástól.

Az iskolában tenyésztett elme elutasítja ezen világok rendelkezésére álló oktatási eszközöket. Mentálisan nehéz „elismerni” Mao pártját olyan oktatási intézményként, amely hatékonyabb lehet, mint a legjobb iskolák – legalábbis ami az állampolgári alapismeretek elsajátítását illeti. A latin-amerikai gerilla-hadviselés egy másik oktatási eszköz, amellyel sokkal gyakrabban élnek vissza, vagy amelyet sokkal gyakrabban értenek félre, mint ahányszor helyesen alkalmazzák. Che Guevara például egyértelműen úgy tekintett rá, mint utolsó oktatási eszközre, amellyel megtaníthatja az embereket politikai rendszerük illegitimitására. Különösen az iskolázatlan országokban, ahol a tranzistoros rádió minden faluba eljutott, soha nem szabad alábecsülnünk olyan nagy karizmatikus disszidensek oktatási funkcióját, mint Dom Hélder Câmara Brazíliában vagy Camilo Torres Kolumbiában. Castro korai karizmatikus szónoklatait „oktatási foglalkozásoknak” nevezte.

Az iskolázott elme ezeket a folyamatokat kizárólag politikai indoktrinációként észleli, és edukációs céljukat nem képes megérteni. Az iskolák által végzett oktatás legitimálása hajlamos arra, hogy minden nem iskolai oktatást véletlennek, ha nem egyenesen bűncselekménynek tekintsen. És mégis meglepő, milyen nehezen észleli az iskolában tenyésztett elme azt a szigort, amellyel az iskolák önnön feltételezett szükségességüket, és ezzel együtt a általuk támogatott rendszer állítólagos elkerülhetetlenségét sulykolják. Az iskolák arra indoktrinálják a gyermeket, hogy elfogadja a tanárai által képviselt politikai rendszert, annak ellenére, hogy azt állítják: a tanításnak nincs köze a politikához.

Végezetül az iskolázottság kultusza erőszakhoz vezet, ahogyan *bármely* vallás megalapítása is ahhoz vezetett. Ha az általános iskolázottság

evangéliuma elterjedhet Latin-Amerikában, akkor a katonaságnak növelnie kell a felkelések leverésére irányuló képességeit. Végül is csak erővel lehet majd kordában tartani a felkeléseket, amelyeket az abbéli csalódott várakozások váltanak ki, amelyeket az iskolai mítosz terjesztése szít. A jelenlegi iskolarendszer fenntartása fontos lépés lehet a latin-amerikai fasizmus felé vezető úton. Csak a rendszer imádatából fakadó fanatizmus képes végső soron racionalizálni azt a hatalmas diszkriminációt, amely abból fog származni, hogy további húsz évig egy tökehiányos társadalmat iskolai érdemjegyek alapján osztályoznak.

Eljött az ideje annak, hogy felismerjük a feltörekvő országok iskoláinak valódi terheit, hogy szabadon magunk elé vetíthessük a társadalmi struktúra változását, amely jelenleg az iskolákat szükségessé teszi. Nem támogatom a latin-amerikai országok számára a kínai kommunákhoz hasonló átfogó utópiát. De azt javaslom, hogy merítsük bele képzelőerőnket olyan forgatókönyvek kidolgozásába, amelyek lehetővé tennék az oktatási funkciók merész újraelosztását az ipar, a politika, a rövid iskolai visszavonulások és a szülők intenzív felkészítése között a korai gyermekkori oktatás biztosítása érdekében. Az iskolák költségeit nemcsak gazdasági, társadalmi és oktatási szempontból kell mérni, hanem politikai szempontból is. Az automatizálással áthatott, szűkösséggel fémjelzett gazdaságban az iskolák hangsúlyozzák és racionalizálják két társadalom egymás mellett élését, ahol is az egyik gyarmata a másiknak.

Ha egyszer megértjük, hogy az oktatás költségei nem alacsonyabbak a káosz költségeinél, akkor talán bátran vállalhatunk egy költséges kompromisszumot. Ma Latin-Amerikában ugyanolyan veszélyes megkérdőjelezni az oktatáson keresztül történő társadalmi megváltás mítoszt, mint amilyen veszélyekkel járt háromszáz évvel ezelőtt elvitatni a katolikus királyok isteni jogait.

Tillmann Ármin fordítása

Lehetünk-e egész(séges)ek a töredezettségben? A fájdalom politikuma és az egészségkultusz kritikája Ivan Illichnél

A fájdalom politikai ontológiája

A modern érzékenység titka most abban rejlik, hogy egy olyan világgal feleltethető meg, amelyben a test magával az értékkel azonos. Ez a megálapítás magyarázatot ad e világ fájdalomhoz mint mindenekelőtt kerülendő hatalomhoz való viszonyára, mert itt a fájdalom nem előőrsként találkozunk a testtel, hanem mint főhatalom és mint maga az élet veleje.¹

Egy olyan korszak tanúi vagyunk, amikor mindenki lázasan azon fáradozik, hogy elérje az egészség állapotát. Az egészség elérési horizontja ugyanakkor minduntalan a jövő távlatába vetül.

Akár egy agárversenyen, ahol ösztönzőként a versenykutyák előtt vontatott műnyulakat mindig olyan sebességgel húzzák, amilyen a kutyák sebessége. Mert hát elképzelhető-e az egészség napjainkban a boldogság, a szépség, a siker dimenziói nélkül (és akkor még az elvont értéket, a teljesség érzetét nem is említettük). Érdemes ezért megfordítanunk tehát a kérdést: mi rejlik az egészség dimenzióján túl? Túlhangsúlyozottságában mit palástol az egészség- és a szépségipar? És mivégre e reduktív egészségfogalom, amit szüntelenül belénk sulykolnak, és aminek bensővé tett értéként nap mint nap érezzük a morális parancsát?

Ernst Jünger szerint, akire ebben a vonatkozásban a fájdalom jelentékeny teoretikusaként is tekinthetünk, sokat elárul az emberi létezés

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.09

* A szerző független kritikus, filozófus, a *prae.hu* művészeti portál és a *Café Babel* esszé folyóirat szerkesztője.
Email: tillmann.armin@gmail.com

1 Ernst Jünger: „Über den Schmerz”. In uő: *Betrachtungen zur Zeit*. Klett-Cotta, Stuttgart, 2017 [1934], 165. /Sämtliche Werke. Band 9. Essays I./

mikéntjéről a fájdalomhoz való viszonyunk. Jünger *A fájdalomról* című 1934-es kulcsszövegében így ír:

A fájdalom egyike azoknak a kulcsoknak, amelyekkel nemcsak a legbensőbbet, hanem a világot is ki lehet nyitni. Ha megközelítjük azokat a pontokat, ahol az ember megmutatja, hogy egyenlő vagy felsőbbrendű a fájdalommal, akkor hozzáférünk hatalmának forrásaihoz és az uralma mögött rejlő titokhoz. Mondd meg, hogyan viszonyulsz a fájdalomhoz, és én megmondom, ki vagy!²

Ernst Jünergernél a fájdalom a közvetlen tapasztalat elsődleges vonatkoztatási pontja, amiből a fájdalmat elszenvedő egyén még akaraterejével sem képes teljességgel kireflektálni magát. A fájdalom valósága ugyanis húsavágó. Ez persze nem jelenti sem Jünergernél, sem Ivan Illichnél a fájdalom valamiféle egyoldalúan leegyszerűsítő, szadomazochisztikus felmagasztalását, amin újra meg újra valamifajta tisztítótűzként át kell esnünk. Természetesen nem kell egyetértенünk Jünger következtetéseivel, melyeket esszéje végén von le a fájdalom, és különösen annak apotheózisa, a háború alaptapasztalatából: nem a totális mozgósítás (*totale Mobilmachung*) és a fegyverkezésben való teljes körű részvétel kötelességét kell kiolvasnunk most a nemzetiszocializmussal élénk kapcsolatot tartó jünger-i fájdalom- és akaratmetafizikából. Épp így nem kell mindenben egyetértенünk Illich-csel a modern orvostudomány teljeskörű elutasításakor sem, akinél 1983-ban fültőmirigy-rákot diagnosztizáltak, és akit a szakértők azonnali beavatkozásra szólítottak fel, öt évre becsülve a túlélési esélyeit. Illich nem hagyta magát megoperálni, és a modern biomedicina eleven cáfolataként még tizenkilenc évet élt. Fontos megjegyezni, hogy mind Jünger, mind Illich fogalomhasználatában hangsúlyos a dualizmus elutasítása; holisztikus életszemléletük miatt, bár fogalmilag elkülöníthetők a fizikai és a pszichikai fájdalom terminusai, vizsgálódásaik során egyik sem jelent a másikhoz képest minőségbeli különbséget.

Ami itt mégiscsak kiváltképp fontos lehet a jelen politikai ontológiájában, az a *fájdalom elszenvedésének művészete*, hogy Illich szép kifejezését használjam, ez jelentheti számunkra a kilépést a közvetítő struktúrákból, az intézményes paternalizmusból és a személyes tapasztalatok erőteljes leértékelődéséből vagy egyenes destrukciójából. Következésképpen a fájdalom jelentheti számunkra azt a megküzdési stratégiát, hogy a depolitizáló, individualizáló tendenciák ellen hassunk; hogy nekilássunk a valójában mindenkit érintő, rendszerszintű problémák feltárásának, és a fájdalom artikulálásán keresztül az egészséget és annak elnyomását újra politika és közbeszéd tárgyává tegyük.

2 Uo., 151.

A modernitást nem kell mindenáron hanyatlástörténetként felfognunk, ám Walter Benjamin az első világháború humanitárius és környezeti katasztrófája kapcsán a „tapasztalat árfolyameséséről”, egy tapasztalatszegény korról beszélt;³ Giorgio Agamben pedig még ennél is tovább ment *Gyermekkor és történelem* című 1978-as esszéjében: szerinte ugyanis a tapasztalatvesztés – paradox módon – a jelen alaptapasztalatává vált; a személyes tapasztalatok a tudás és tapasztalat korai szétválasztásával elbeszélhetetlenné és kifejezhetetlenné váltak.⁴ Egyszóval a fájdalom lehet az az elíziós pont,⁵ ahol a valóság újból betörhet a látszat képzeletet és cselekvést megbénító struktúráiba. Míg a digitális rend *anesztetizál*, ahol a virtualitás elsőbbsége uralkodik, ami leépíti az időérzékelés és az észlelés bizonyos formáit, felszámolja a lassú létezést és a hosszú távú gondolkodást,⁶ és nem utolsósorban az unalom összefüggéslehetőségeit, addig a fájdalom „*esztetizál*” (érzésekkel, affektusokkal tölt el), a fájdalom lehet az a küszöb, amelyet átlépve lehetővé válik számunkra egy másfajta érzékelés; a fájdalom az a betörési vagy éppen kiszögellési pont, ahol a valóság kérlelhetetlenül és közvetítő struktúrák nélkül behatol a tudatunkba.

Foucault rendkívül szemléletesen mutatja be *Felügyelet és büntetés* című művében, ahogy a korai korban eltűnt a test mint a törvényes fenytés és megtorlás céltáblája,⁷ és helyét a fegyelmezett test vette át. A fegyelmezés társadalma persze továbbra is kapcsolatot tart a fájdalommal, de a fájdalomnak itt még konstruktív szerepe van: ez formálja az egyént termelési eszközzé. Az embert már nem teszik közszemlére, hanem elkülönítik, elzárják a felügyelet (iskolák, gyárak, kórházak, pszichiátriák, szanatóriumok) és a büntetés (börtönök, laktanyák, javítóintézetek) homogén tereibe.

A mai teljesítményszubjektum azonban teljességgel különbözik a fegyelmezett szubjektumtól. A posztindusztriális korszak teljesítményorientáltságában a *parancs*, a *tilalom*, a *büntetés* negativitásai olyan pozitívításokká puhulnak, mint a *motiváció*, az *önoptimalizálás*, a munka

- 3 Walter Benjamin: Tapasztalat és szegénység. In uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Magyar Helikon, Budapest, 1980, 737.
- 4 Giorgio Agamben: *Infancy and History. The Destruction of Experience*. Verso, London – New York, 2007, 15.
- 5 Az elíziós pont vagy zárlat a zenében az egyik legnagyobb érzelmi töltetű mozzanat, ami egyszerre jelenti egy zenei motívum vagy téma lezárását, és záróhangként egy új motívum vagy téma kezdetét is. Az elízió a megérkezés és az elindulás kötőanyaga.
- 6 Byung-Chul Han: *Csillapító társadalom. A fájdalom ma*. Ford. Csordás Gábor. Typotex, Budapest, 2021 [2020], 75.
- 7 Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*. Ford. Fázsy Anikó, Csűrös Klára. Gondolat, 1990 [1975], Budapest, 15.

átértelmezése játékká és projektekké, és az önmegvalósítás.⁸ Ebben a neo-liberális korszakban, amelyet Byung-Chul Han *csillapító társadalomnak* (*Palliativgesellschaft*) nevez, a fájdalom minden kapcsolatát elveszti a hatalommal és az uralommal, ugyanis orvosi problémává válik, és az orvosi szakértői réteg kezére jutva depolitizálódik.⁹

Ám most vizsgáljuk meg részletesebben Illich fájdalomértelmezését és egészségkritikáját.

A fájdalom elidegenítése – az orvostudomány nemezése?

A modernitás jellegzetessége, hogy a fájdalomra elhárítandó akadályként, értelmetlenségként, vagy akár akaratgyengességként tekintünk. Ivan Illich fő állítása, hogy a modernitás beköszöntével elvesztettük azt a kultúránkban rejlő képességet, amin ő a *fájdalom elszenvedésének művészetét* érti.¹⁰ Ennek okán az orvosi-gyógyszerési bánásmód nemcsak aláásta „a fájdalom leküzdésének kulturális programját”, hanem a gyógyítani tudás képességének és az ehhez köthető technikai apparátusnak a monopolizálásával *iatrogén*, azaz orvosi eredetű betegségeket és szövődményeket idézett elő.

Napjainkban a fájdalom összességének egyre nagyobb hányadát emberek okozzák – ez az ipari terjeszkedési stratégiák negatív mellékhatása.¹¹ A fájdalmat már nem „természetes” vagy „metafizikai” rosszként értelmezik. A fájdalom immár társadalmi átok, és hogy a „tömegek” ne átkozzák a társadalmat, amikor fájdalom gyötri őket, az ipari társadalom orvosi fájdalomcsillapítókkal látja el őket. A fájdalom így még több gyógyszer, kórház, orvosi szolgáltatás és a szervezett, személytelen ellátás egyéb termékei iránti kereslet után kiált, valamint a még szervezettebb növekedés politikai indoklása lesz, függetlenül az emberi, társadalmi és gazdasági költségektől és az ökológiai következményektől. A fájdalom politikai problémává vált, ami a mesterségesen előidézett érzéketlenség, tompultság és öntudatlanság iránti kereslet lavináját hozza létre.

8 Han: i. m., 21.

9 Uo.

10 Ivan Illich: „Das Abtöten von Schmerz”. In uő: *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*. C. H. Beck, München, 2022 [1974], 104. sk.

11 Uo. 95–96. sk.

Gyarmatosítva a hagyományos kultúrát, a modern civilizáció megváltoztatja a fájdalom élményét. Megfosztja a szenvedést egyéni és bensőséges jellegétől, s a fájdalmat technikai kérdéssé alakítja. Többé nem úgy fogadjuk a szenvedést, mint az ember környezetéhez való sikeres alkalmazkodásának ellentétpárját, hanem minden fájdalom vészcsengővé lesz, mely külső segítséget hív, hogy kikapcsolják. A fájdalom ilyenén medikalizálása csökkenti azt a minden emberben meglévő képességet, hogy ellenálljon környezetének, vagy vállalja a megváltoztatásával együtt járó felelősséget. Az egészség pedig éppen ezekben a képességekben rejlik.¹²

E képességek kifejlesztésében és használatában márpedig a kultúra jelentősége felbecsülhetetlen (gondoljunk csak a tradicionális kultúrák beavatási, termékenységi, gyógyítási vagy tudásátadási rítusaira): a kultúra teszi elviselhetővé a fájdalmat, amennyiben szükségszerűségeként interpretálja; éppen a gyógyíthatóként felfogott fájdalom tudata az elviselhetetlen.¹³

Az erények mint kulturális képződmények sokasága tette elviselhetővé a fájdalmat a tradicionális társadalmakban, mely általuk kihívásként tétéleződött:¹⁴ türelem, elnézés, bátorság, rezignáció, önuralom, kitartás és alázat; míg a kötelességérzet, a szeretet, a lelkesedés, a különféle fizikai gyakorlatok, az ima és az együttérzés képessé tették az embert arra, hogy a fájdalmat méltósággal tűrje el. A szubjektív valóság elkerülhetetlen részét képezte a fájdalom, amely állandóan körülveszi az egyént, és amelyet az erre adott tudatos reakciói folyamatosan alakítanak.¹⁵

Illich szerint a fájdalomészlelés minősége és mennyisége a genetikai felépítéstől és legalább négy egyéb funkcionális tényezőtől függ, melyek felelősek az inger típusáért és intenzitásáért:¹⁶ a kultúrától, a szorongástól, a figyelemtől és az interpretációtól. Mindezeket pedig tovább alakítják azok a társadalmi meghatározottságok, mint amilyen az ideológia, a gazdasági struktúra vagy a társadalom jellege. Példának okáért a mindenkori kultúra írja elő, hogy az anyának vagy az apának, vagy mindkét szülőnek nyögnie kell a gyermek születésekor. A körülmények és a szokások határozzák meg a szenvedő által érzett szorongás mértékét, továbbá azt, hogy mekkora figyelmet fordít testi érzeteire. Míg a neveltetés és a meggyőződések alapvetően meghatározzák a testi érzeteknek tulajdonított jelentőséget, és befolyásolják a fájdalomérzet mértékét, addig a népi

12 Ivan Illich: A fájdalom elidegenítése. Ford. Dániel Károly. *Korunk*, 1976 (35):7, 496–500, 496. A fordítást egy helyen módosítottam.

13 Illich: „Das Abtöten von Schmerz”. Id kiad., 94.

14 Uo. 95. sk.

15 Uo.

16 Uo. 96.

babona és a tudomány szempontjából leértékelt, vulgáris hiedelem- és hitformák gyakran hatékonyabb mágikus enyhülést nyújtanak a felsőbb osztályok vallásánál.

A fájdalom mint az együttérzés ideje

Ha a kultúrát medikalizálják, az korlátozni fogja a fájdalom társadalmi meghatározottságait.¹⁷ Míg a kultúra a fájdalmat alapvető, intim és közölhetetlen „értéktelenségként” ismeri el, addig a medikalizált civilizáció a fájdalmat elsősorban fizikai reakcióként kezeli, amely ellenőrizhető, számszerűsíthető és szabályozható. A fájdalom ezért ellenőrző intézkedéseket igényel az orvos részéről, ahelyett, hogy olyan hozzáállást alakítana ki a fájdalomtól szenvedő személyben, amely segíthetne neki, hogy felelősséget vállaljon a tapasztalataiért. Az orvoscéh dönti el, hogy melyik fájdalom autentikus, melyiknek van fizikai és melyiknek pszichológiai oka, melyik fiktív és melyik szimulált. A társadalom elismeri és jóváhagyja ezt a szakértői véleményt. A fájdalmat elszenvedő egyén pedig egyre kevésbé találja magát olyan kontextusban, amely értelmet adna nyomasztó élményének.

A fájdalom által képviselt értéktelenség rendkívüli jellege ugyanakkor rendkívüli bizonyosságot szül.¹⁸ Ahogyan a „fájdalmam” elidegeníthetetlenül csak az enyém, úgy maradok vele teljesen egyedül is. Nem tudom mással megosztani. Nem kételkedem a fájdalomélmény valóságában, de nem mondhatom el senki másnak, hogy mit tapasztalok. Feltételezem, hogy másoknak is megvan a „maguk” fájdalma, bár nem vagyok képes érzékelni, hogy mire gondolnak, amikor róla beszélnek. Csak annyiban lehetek biztos a fájdalmuk létezésében, amennyiben biztos vagyok az irántuk való együttérzésemben. Illich szerint a fájdalomészlelés, eltekintve attól, hogy mennyire kommunikálhatatlan a fizikai fájdalom mások számára, annyira alapvető emberi jelenség, hogy nem tudjuk zárójelbe tenni. A fájdalomészlelés az interszubjektívitás biztosítója, ami a szubjektívitás és az objektivitás között helyezkedik el, és mindenkire vonatkoztatható.

Amikor fájdalmat érzek, egy kérdés merül fel bennem.¹⁹ Ez a kérdés éppúgy sajátja a fizikai fájdalomnak, mint ahogy a fájdalom magányosságának biztos jele is egyben. A fájdalom a válasz hiányának jele; valami nyitottra utal; a fájdalom arra készlet, hogy feltegyem a kérdést: miben

17 Uo. 97. sk.

18 Uo. 99–100. sk.

19 Uo. 101.

szenvedek hiányt? Meddig tart még ez az állapot? Miért kell szenvednem? Miért szenvedhetek?

Mégis, az együttérzés erényként immár idejétmúltnak vált; az indogermán nyelvek még őriznek valamit a társadalom szövetének organikuságából, hogy a páciens, a szenvedő egyén nincs kiragadva a társadalmi kontextusból; például ott az angol *compassion* vagy a német *Mitleid*, amelyek a másikhoz fűződő jóval mélyebb viszonyra engednek következtetni az együttérzésnél: *együttlenszenvedést* jelölnek.

A fájdalom dialektikája

Láttuk, hogy az ember oly mértékben válik képessé arra, hogy dacoljon a fájdalom rohamával, amilyen mértékben képes azt kiemelni önmagából. Ez a kiemelés, az életnek ez az eltárgyasítása és eldologiasítása szüntelenül fokozódik. A nagy biztonság korszakát meglepő gyorsasággal követte egy másik, amelyben immár a technikai értékelések dominálnak.²⁰

Jünger nagy érdeme, hogy a fájdalomra olyan jelenséggént tekint, amelyet egyik kultúra vagy civilizáció sem képes teljességgel kiiktatni a társadalomból. Ahol a fájdalmat csillapítják vagy megpróbálják kiküszöbölni, ott más formákban fog megjelenni. Jünger egy olyan ökonomiáról beszél a fájdalom összefüggésében, amely rejtve láthatatlan tőkévé halmozódik, majd kamatosan és kamatos kamattal gyarapodik.²¹ Ezért nem véletlen, hogy Jünger egyenesen a *fájdalom cseléről* beszél, ahol a fájdalom, dialektikus alakzatként, konkrét vagy szublimált formában felüti a fejét vagy visszatér közénk.

Egyetlen igény sem biztosabb azonban, mint az, amelyet a fájdalom támaszt az étellel szemben. Egy meghatározott ökonomia értelmében az egyensúly ismét helyreáll: ahol megtakarítjuk a fájdalmat, ott egy ismert mondás mintájára „a fájdalom cseléről” beszélhetünk, amellyel az minden módon eléri célját. Ezért, ha széles körű megelégedettséget tapasztalunk, minden további nélkül feltehetjük a kérdést, hogy hol viselik a terhet. Rendszerint nem kell messzire mennünk, hogy a fájdalmat megtaláljuk, és látni fogjuk, hogy még a biztonságot élvező egyén sem mentes teljesen tőle. Az elemi erők mesterséges

20 Uo. 196.

21 Jünger: „Über den Schmerz”... Id. kiad., 164.

leárnýékolása ugyan megakadályozhatja a durva érintettséget, és eltörölheti az éles árnyékokat, de a szórt fényt nem, amellyel a fájdalom ezután elkezd betölteni a teret. Az edény, amely a beáradás ellen védve van, cseppenként megtelik. Így az unalom sem más, mint a fájdalom eloszlása az időben.²²

Adorno egészen másfelől közelíti meg a fájdalom kérdéskörét, mint-hogy a fájdalomban felbecsülhetetlen megismerési potenciált lát, amelyet etikátlan lenne elhallgattatni, hiszen ez esetben az igazság nem jutna szóhoz: Adorno a *Negatív dialektikában*, a tőle megszokott metafizikai pátozzsal, egyenesen az igazság origójának teszi meg a fájdalom szóra bírását.

Az igény, hogy a szenvedést szóhoz engedjük jutni, minden igazság feltétele. Mert a szenvedés olyan objektivitás, amely a szubjektumra nehezedik; amit legszubbjektívabb valójaként tapasztal, objektíve közvetített.²³

Azzal, hogy az orvostudomány teljességgel kisajátította magának a fájdalom kezelésének elsőbbségét, a fájdalom testi kínszenvedésként teljességgel kihullott a szimbolikus rendből, holott eddig évezredekig az emberi kultúra felelt a fájdalom kezeléséért. Ekképp a fájdalom értelemvonatkozás híján értelmetlenségként jelentkezik. Ezt persze egyfelől emancipációs vívmányként is felfoghatjuk, hiszen a fájdalom jelensége eloldódott a bűn, a vétkeesség, a büntetés, bűnhődés és az ezzel járó szégyenérzet teológiai összekapcsoltságától. Ám a fájdalom szekularizálódásával egy olyan új-fajta értelemnélküliségbe ütközünk, amely az *egzisztenciaként* felfogott életet megfosztja társadalmiságától, politikumától, és a biológiai *puszta életre, esszenciára* redukálja. A fájdalom értelmes-értelmezhető mivolta magával vonja egy mindenkori narratíva szükségességét, amely az életet egy értelemhorizontba ágyazza be.²⁴ (Wilhelm Dilthey találó fogalmával élve az egyén így a fájdalom tapasztalatát önnön *életösszefüggéseibe* tudja beleszőni, ami által a fájdalom önálló funkcióra tesz szert az egyéni életben, kitüntetett helyet kap az élettörténetben.)

Ám fontos visszautalni ama történelmi pontra, hogy mikor kezdődött a fájdalom személyes tapasztalatának tudomány általi kisajátítása és elidegenítése. A fájdalom mint személyes élmény elleni keresztes hadjárat, amelyet meg kell érteni és el kell szenvedni, csak akkor vette kezdetét, amikor Descartes szétválasztotta a testet mint kiterjedt dolgot (*res extensa*) a lélektől mint gondolkodó dologtól (*res cogitans*).²⁵ Ezután a testről geomet-

22 Uo. 161–162.

23 Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1966, 29.

24 Han: i. m., 37.

25 Illich: „Das Abtöten von Schmerz”. Id. kiad., 107–108. sk.

rikus és mechanikus fogalmakkal alkotott képet, amelyet úgy értelmezett, mint egy óramű, mint egy gép, amelyet egy mérnök megjavíthat. A karteziánus dualizmus immár olyan szerkezetnek tekintette a testet, amelyet a lélek birtokol és működtet. Számára a fájdalom olyan jel volt, amelyet a test önvédelmi reakcióként küld ki, hogy megőrizze mechanikai integritását. E veszélyre adott válaszreakciók a lélekhez jutnak el, amely azokat fájdalomnak érzékeli. A fájdalom így hasznos tanítóeszközzé redukálódott: most már arra tanította a lelket, hogy elkerülje a test további károsodását.

Descartes tudományos antropológiára tett kísérlete olyan sikeresnek volt mondható, hogy mintegy két generáción belül a fájdalom hasznos dologgá vált. Már nem a létezés bizonytalanságának tapasztalata volt, hanem egy konkrét hibát, egy defektust jelzett. Ezzel párhuzamosan a civilizációs fejlődés fokmérője a szenvedés összmennyiségének csökkenése lett (gondoljunk csak az angolszász utilitarista elméletekre).²⁶ Ettől kezdve a politika, az évszázados politikafilozófiai tradíció immár nem az *eudaimonia* (boldogság, helyes életvezetés) elérésére, a boldogság maximalizálására irányult, hanem célkitűzése a szenvedés minimalizálása volt. Az *algofóbia*, vagyis a fájdalomtól való félelem, hogy inkább meneküljünk a fájdalom elől, mintsem elviseljük azt, olyannyira áthatotta a közgondolkodást, hogy ezt akár az intenzív életérzés feladása árán is véghez viesszük. A fájdalmat ki kell iktatni, de legalább is csillapítani, nem pedig elviselni. Az angol fájdalomcsillapító, *painkiller* kifejezés őriz is valamit ebből a logikából. Észszerűnek tűnik a fájdalom kiküszöbölése, még akkor is, ha ezért akár a saját függetlenségünkől kell lemondanunk.

Illich diagnózisa, hogy a csillapított, medikalizált fájdalom az elfojtott visszatéréseként egyfajta új barbárság alakjában köszönt be. Illich szerint ugyanis

egyre erősebb ingerekre van szükségünk ahhoz, hogy az embernek megadják az elevenség érzését egy anesztetizált társadalomban. A drogok, az erőszak, a terror az egyedüli ingerek, amelyek még önmagunk megtapasztalását közvetíthetik.²⁷

Egy ilyen társadalomban a szenvedés művészetének újjáélesztését, beleértve az új technikák körültekintő alkalmazását is, elkerülhetetlenül félre fogják érteni, mint a fájdalom iránti kóros igényt: obskurantizmusnak, romanticizmusnak vagy szadizmusnak fogják fel.²⁸

26 Uo. 109. sk.

27 Uo.

28 Uo. 110.

Mai egészségkoncepciónk Illich szerint akkor jelent meg, amikor a modernitás véglegesen szakított a galénoszi-hipokratészi hagyománnyal.²⁹ Az antikvitásban egy ember akkor volt „egészséges”, ha összhangban volt a világmindenséggel, ahogyan éppen anyaszült meztelenül világra jött. Vagyis ez az egészségfogalom nem korlátozódott az ember fiziológiai sajátosságaira, hanem egészelvű volt. A német nyelv *gesunder Menschenverstand* (józan ész) kifejezése még mindig őriz valamit ebből a mikro- és makrokozmoszt egységben látó optikából. A 17. századtól kezdve azonban a mind erőteljesebbé váló természeturalásra tett kísérletek, a civilizatorikus vállalkozások nemcsak az embert övező környezetre hatottak ki, hanem az emberi egészségre is, aki már nem a társadalom és a világmindenség szövetébe ágyazott mikrokozmosz volt, hanem egy olyan tőke, amivel az ember rendelkezik, ami birtokolható. A 19. századtól felerősödött az individualizáló perspektíva, így magától értetődővé vált az „én egészségemről”, az „én testemről” beszélni. A német nyelv még mindig őriz valamit ebből a felfogásbeli különbségből: a *Leib sein* (testnek lenni, testként létezni) kifejezés egy olyan reflexivitást megelőző testtudatra utal, amikor az ember összhangban van a testével, és csak fájdalom vagy esetleges szervi-funkcionális meghibásodás esetén lesz rá figyelmes; míg a *Körper haben* (testtel bírni, testtel rendelkezni) már egy reflexív kifejezés, ami nem testi létezésre mutat, hanem birtokolja azt.

Illich szerint az egészség és az ezzel szorosan összefonódó felelősség még a korai 20. században is hiteles koncepciók voltak. A jelenben azonban egy letűnt múlt elemeiként mutatkoznak, ahová nincs visszatérés, mert nem bírnak cselekvésorientáló, iránymutató funkcióval. Illich szerint nem újfajta gyógymódok kidolgozására van szükségünk ahhoz, hogy újból – az antikvitás felfogásának megfelelően – egésznek mond hassuk magunkat, sokkal inkább a fennálló intézmények és ideológiai akadályok szisztematikus és kategorikus elutasítására. Illich *Egészség, saját felelősségre: köszönöm, nem!* című kérlelhetetlenül kritikus előadás-szövegében elsőként az orvoscéh szakmai paternalizmusát utasítja el mint az egészséges állapot visszanyerésének kerékkötőjét;³⁰ ugyanígy elutasítja a szűkösség (*scarcity*) ideológiáját, ami alapján a neoliberalizmus döntéshozói előszeretettel vezetnek be újabb megszorító intézkedéseket, jelentős forrásokat megvonva ezzel a jóléti állam és a szociális juttatások

29 Ivan Illich: *Egészség saját felelősségre: köszönöm, nem!* Tillmann Ármin fordítása. *Tiszatáj*, 2024 (78):1–2, 107–116, 109–110. sk.

30 Uo. 109–110. sk.

így is erőteljesen kirojtozódott hálójából; Illich nemet mond arra az új észre, amely azt hirdeti, hogy a negyedik világ modernitása által kiváltott problémákra nincsen orvosság. Illich ezenfelül határozottan elutasítja azokat a neoliberális koncepciókat, amelyek az állami és intézményesített feladatköröket az egyéni felelősségnek állítják be, így nemet mond az *önsegítésre*, az *önfelelősségre*, az *öngondoskodásra*, az *önigazgatásra*, mert szerinte ezek az elképzelések az egyén világrendszerbe történő betagozódását kategorikus imperatívusként írják elő, egyszóval a rendszer fenntartásában érdekeltek. Illich ehelyett emfatikus módon *önkorlátozásról* (*Selbstbegrenzung*) beszél.

Illich szerint az önkorlátozás egy olyasfajta fegyelmezett, önkritikus és közösségben végrehajtott lemondás, amelynek ma nincs megfelelője a társadalmunkban.³¹ Az önkorlátozás, avagy a lemondás aszkézise nem jelent tehetetlenséget, rezignációt vagy elfojtást. Az önkorlátozás inkább annak a lehetőséghorizontját nyitja meg, hogy lemondjunk azokról az előre feltételezett és elfogadott evidenciákról, amelyek a jelenlegi társadalmunk fundamentumait képezik. Kérdés, hogy mit kezdünk ezzel az önkorlátozásban rejlő lehetőséggel.

31 Uo. 110–111. sk.

Logosz, graphé, biblion. A dekonstrukció középkori kritikája

Írás

Újra olvasottá vált nagyívű vitairatai árnyékában háttérbe szorult Ivan Illich írásai közül az a három könyve, amely az európai és a globalizált nyugati civilizáció alapjával, a fonetikus írás bevezetésével és abból kialakuló könyvkultúrával, az írás és olvasás európai praxisával foglalkozik. Noha Illich már több mint húsz éve nincs az élők sorában, már a 70-es években szembesült ama jelentős történelmi korszak feltételezhető végével, amely több mint két és fél évezreden át az alfabetikus írás és olvasás koraként uralta a nyugati civilizációt. Az antik mitológia úgy beszéli el e történet geneziséét, hogy a görögországi Théba volt az a város, ahol ez az írásrendszer megszületett. Ezt a várost az a föníciai származású Kadmosz alapította, aki a hagyomány szerint a Zeusz által elrabolt nővéreinek, Európének keresésére indult el Kis-Ázsiából Hellászbá. Fivére Phoinix volt, és mint már a nevük is sugallja, föníciai származásuk folytán Kadmosz hozta át Európába a föníciai ABC-t, és azt a magánhangzók jeleivel kiegészítve megalkotta a görög fonetikus írást. Egy kortárs drámatetralógia, Roland Schimmelpfennig *Anthropolis*a szerint ezért a fonetikus írásra alapozott „ember városának” ez a története egyben a mi civilizációnk története is.¹

A 2023-as drámai feldolgozás és az illichi történészi értelmezés érintkezik egymással abban a vonatkozásban, hogy felveti a kérdést: ha az írás és olvasás európai kultúrája datálható kezdettel rendelkező történeti képződmény, akkor véget is érhet. Ezekben a történeti polémiáiban

DOI: 10.61901/Kellék.2025.73.10

A szerző egyetemi tanár a Színház és Filmművészeti Egyetemen.

Email: kocziszký.éva@iif.hu

1 Roland Schimmelpfennig: *Anthropolis*. Fischer, Frankfurt am Main, 2023.

(*Das Denken lernt schreiben, A szöveg szőlőskertjében, In the Mirror of the Past*)² Illich és a vele együttműködő Barry Sanders stratégiája nem az, mint mondjuk George Steineré, hogy a „könyvember” antropológiai korszakának leáldozásán sajnálkozik, vagy ezt a véget konstatálja egy régebbi, mondjuk fél évszázaddal korábbi időszak tükrében, hanem egy olyan dekonstrukció, amelyet paradox módon egyben a dekonstrukció destruálásának is tekinthetünk. Illich, aki talán mélyebbre ásott abban, amit Nietzsche-től átvehetőnek tartott, sokkal merészebben vállalja a korszerűtlenséget, mint a kortársai, és sokkal nagyszerűbben bizonyul az ő korszerűtlensége jelenünk és tendenciáiban pontosan látott jövőnk kíméletlen tükrének.

Miközben Illich minimum jó kilencszáz évvel korábbi történeti korszaknak a perspektívájából, mintegy idegenként és jövevényként tekint a mai könyvkultúrára és a digitális korszak növekvő félalnfabetizmusára, mesteri archeológiát művel, mérlegeli az alfabetikus írás előnyeit és hátrányait, az olvasási szokások változásait, s magának a könyvnek a metamorfózisait. Nem hallgatja el markáns kételyeit sem. Nemcsak azért, mert mexikói és dél-amerikai tapasztalatai arra késztették, hogy az ottani, jószerével analfabéta lakosok kulturális tudatát legalább annyira becsülje, mint egy középkori skolasztát, de azért is, mert ez a rendkívül gazdag történeti tudás párosul nála a kereszténység korai korszakai iránti vonzódással, noha a „legjobb”, mint írja, már mindig is távol volt saját magától, mint legjobbtól. Ezt az archeológiai látásmódot vették át tőle olyan kortárs filozófusok, mint például Giorgio Agamben, és az alábbiak a jelen keretek között ezt a mintát vázolják fel, amikor a beszéd, az írás és az olvasás hármasságának illichi archeológiájával a jelenkorunk jobb megértésére törekszünk.

Eric Havelock, Walter Ong és Jan Assmann³ kutatásai nyomán ismeretes, hogy a fonetikus írás bevezetése híján, amelyet a görögök a főníciai ábécéből feltehetőleg a homéroszi eposzok lejegyzésére fejlesztettek ki, nem alakulhatott volna ki sem az irodalom, sem az elvont matematikai, sőt, egyáltalán a tudományos és a filozófiai gondolkodás sem. A betűírást, illetve általában az írásos lejegyzést azonban a görögök mindvégig ambivalens vívmánynak tekintették. A fonetikus írásnak a bevezetése

2 Ezek közül csak *A szöveg szőlőskertjében* jelent meg magyarul vö. Ivan Illich: *A szöveg szőlőskertjében*. Ford. Tóth Gábor. Osiris–Gond, Budapest, 2001 [1994].

3 Eric Havelock: *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton University Press, Princeton, N. J., 1981; Walter J. Ong: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Routledge, New York, 1982. Jan Assmann írástörténete viszont későbbi Illichénél, lásd Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrában*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz Kiadó, Budapest, 2018 [1992].

eredetileg az irodalom, a költészet szolgálatában állt, szótagírással ugyanis nem lehetett volna hexametert lejegyezni. Tehát egy orális hagyomány rögzítését szolgálta, mindenekelőtt az eposzok előadását, amely az énekmondók (az aoidoszok, majd az őket felváltó rapszodoszok) tiszte volt, következésképpen az orális hagyomány irodalmi tisztelete mindvégig elsőbbséget élvezett. Míg Egyiptomban az írnokokat tisztelték a társadalmi hierarchia előkelő helyén, s megmintázott szobraik nagy számban maradtak fenn, addig Platón *Ión* című dialógusa arról tesz tanúbizonyságot, hogy a görögök a költészet szóbeli előadóinak, a rapszodoszoknak tulajdonítottak isteni ihletettséget. Nyelvi műalkotásaikat, így a drámai költészetüket sem olvasásra szánták, hanem az áldozat, a verseny, a kultusz és a színház kontextusában adták elő, hallgatták és nézték azokat. Következésképpen a betűírás népében, egész gondolkodásában fennmaradt nem kevés bizalmatlanság is a legsajátabb kulturális vívmányuk, az alfabetikus írás vonatkozásában. A legismertebb íráskritikát Platón *Phaidrosza* fogalmazta meg, mely az írásos lejegyzést tudásellenesnek tekintette és az írásos szövegnek holt némaságot tulajdonított, mely a tudásnak csak a látszatát és nem a valóságát nyújtja (*Phaid.* 275 b). Euripidész pedig az írás-olvasás képzetéhez a női vágyat és az igazság megcsúfolását társítja.⁴ Továbbá a betűírásnak a maga absztrakt jelrendszerével nagyjából egyidejűleg történhetett a vert pénzermék i. e. 8–7. századi kisázsiai bevezetése, s ma mindkettőnek jelentős szerepet tulajdonítanak az elvont gondolkodás, azaz a természettudomány és a filozófia kialakulásában. Az olvasás és az írás ettől kezdve nem egy a nyugati ember sokfajta tevékenysége között, hanem az intellektusának, agyi működésének strukturálója is, kritikai gondolkodásának és emlékezetének a megalapozója és működtetője, fundamentuma.

Illich, aki magát könyvembernek tekintette, történeti-kritikai perspektívából gondol vissza erre az európai civilizációt megalapozó íráskultúrára. Az ő habitusa semmiképpen sem „görög” (és semmiképpen sem esztétikai, és súlypontját tekintve nem racionalista), sokkal inkább héber és latin habitus jellemzi. Különös módon alig szentel figyelmet a költészetnek és a szépirodalomnak az oralitás versus literalitás kérdésének taglalása során, ráadásul a görögség irodalmi hagyományát nem is említi. A *Das Denken lernt Schreiben. Lesekultur und Identität*⁵ kötet első tanulmánya

4 William V. Harris: *Ancient Literacy*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. – London, 1989, 108.

5 Ivan Illich, Barry Sanders: *Das Denken lernt Schreiben. Lesekultur und Identität*. Hoffmann und Campe, Hamburg, 1988. Az első angol nyelvű kiadás is ugyanazon évben jelent meg, lásd uók: *ABC. Alphabetization of the Popular Mind*. Equinox, San Francisco, 1988.

ellenben részletesen kitér a héber írásra, a héber mássalhangzó-írást állítja szembe a görög fonetikus írással, hogy ezzel a történeti összehasonlítással egyben relativizálja azt a „tévhitet”, hogy a fonetikus írás megjelenésében „fejlődést” és ne váltást lássunk, és ne vegyük észre ugyanakkor a veszteséget is. Illich felidézi a héber írás nagyszerű korszakát, az i. e. 14. században kialakult ún. büblosz-ábécét, mely a héber profetikus gondolkodás és beszéd médiumává vált. Ez a mássalhangzó-írás Illich szerint olyan, mint azok a csontok a sivatagban, melyeknek Ezékiel prófétált, s amelyek a beszéd révén megelevenedtek, húst és vért öltöttek magukra. (Ez 37, 1. skk.) Míg tehát a héber mássalhangzó-írást a beszéd lélegzete eleveníti meg, addig a görög fonetikus írást egy múltbeli kijelentés rögzítésére lehet használni. Jól szemlélteti ezeket a változásokat az a koincidencia, mely a betűírás és -olvasás elterjedésével az isteni jóslás gyakorlatában történt, s amelyet a Szibilla megjelenése jelez. A Szibilla profetikus modellje ugyanis elkezdte felváltani idősebb nővérének, a Pythiának a megfejtésre szoruló örült mormogását. Nem szükséges immár az fülek megnyitása, az interpretáció sem, mert a Szibilla egy falevélre vagy egy táblácskára feljegyzett írásával mintegy kibetűzi a jövőt, ezzel egyszersmind irodalmi műfajjá változtatva a jóslást.⁶ Míg a büblosz-ábécé átvétele a zsidók számára garantálta az Exodusban lejegyzett győzelmüket Egyiptom felett, addig a görög polisz a maga írásos kultúrájával egy kétarcú örökséget hagyott hátra, melyet majd a nyugati kereszténység újít meg. Illich írástörténetének fő kérdése is voltaképpen ez lesz: mi a kereszténység szerepe az európai literális kultúra létrejöttében, s hogyan befolyásolja a bibliai vallás történeti dinamikája az olvasás és a könyvkultúra változásait.

A könyv és olvasói: Szentviktori Hugó, Albertus Magnus és a bibliai Mária

Nemcsak Illich, de olyan vele kortárs kutatók is, mint például William Harris, korszakváltást, egy markáns új kezdetet látnak a római kereszténység megjelenésével az írásos kultúrában. Általánosan elfogadott nézetté vált, hogy a Római Birodalom „nyugati provinciáiban az írástudás általános szintje alig érhetette el az 5–10%-ot”, mivel Rómában nem volt kötelező alapfokú oktatás; nem volt sokszorosító eljárás, amely elegendő olvasnivalót adott volna az emberek kezébe; és végül nem volt olyan fokú

6 Illich: *Das Denken lernt Schreiben...* Id. kiad., 22.

urbanizáció, amely elősegítette volna az írásbeliség elterjedését. Ezért ki-
zárólag a kereszténység elterjedésével magyarázható, hogy a 2–3. század-
ban az írásbeliség robbanásszerűen megnövekszik a birodalom egész terü-
letén, s ennek az új írásbeliségnek lesz azután a médiuma a könyv, amely
papirusztekercsből kódex formára vált, őseként a könyvnek, ahogyan
azt mai formájában is ismerjük. Ugyanakkor, mint majd kifejtjük, Illich
kritikusan is tekint a kereszténység könyvvallásként való felfogására.

A könyv és az olvasáskultúra keresztény genezise és annak meta-
morfózisai a fő témája Illich *A szöveg szőlőskertjében* címmel megjelent
munkájának, amely a magyarul olvasó számára is hozzáférhető. Ez az
irodalomtudományi szempontból is jelentős munka Illich hatalmas tudás
reservoirjával készült, s ha nem is prezentál saját történeti materiális
kutatást, olyan kérdéseket intéz a történeti anyaghoz, amely tudós mun-
káknak általában nem sajátossága. Továbbá, mivel Szentviktori Hugó
Didascaliconja volt az első könyv, amelyet az olvasás művészetéről írtak,
és mert ez a munka egyben egy olyan határmezsgyén helyezkedik el,
mely egy radikálisan másfajta olvasást választ el a mi korunkra jellem-
ző modern olvasási módtól, ezért Illich ezt a „kordokumentumot” veszi
görcső alá.

Mit csinált Hugó, amikor olvasott? – kérdezi Illich. Mit tett a kezével,
a szájával, a nyelvével és a szemével, amikor olvasott? És mit képzelt arról,
amit tett? Voltaképpen hogyan olvasott Hugó egy olyan kornak a végén,
amelyben a könyv még nem szöveg volt, hanem a szerző beszéde az ol-
vasóhoz?⁷ Saját elbeszélése szerint Hugó úgy olvasott, mintha a kezével
szőlőt szedegetne, és szájában ízlelgetné a szavakat, mint szőlőszemeket.
A paginára tördelt textus a könyvben egyre jobban kínálja magát a vizuá-
lis befogadásra, az emlékezet vizuális támogatására, elősegítvén a hangos
olvasásról a néma olvasásra való átállást. Az olvasó ember szeme egyfelől
megvilágította a szavakat, mintegy világosságot adott nekik, másfelől ezek
a megvilágított szavak olyan ablakokká váltak, amelyeken beszűrődhet a
bölcsség ama fénye, mely az olvasás során rásugárzik a papirosra. Amint
pedig Hugó ezen tevékenységével memorizálja az olvasottat, úgy képzeli,
hogy egy hatalmas bárkát ácsol, egy újabb Noé bárkáját. Míg Noé a bár-
kájával a teremést mentette át az összes élőlénnel a mindent elpusztító
özönvízen keresztül, addig a szerzetes Hugó az elméje bárkájában készít
hajlékot a történelem minél gazdagabb emlékezetének. Ismételten érzékel-
jük Illich sanzsaló gondolatmenetét: egyfelől megragadóan szép és nemes
az elmélyülten olvasó és memorizáló ember képe, akinek elméje egy Noé

7 Ivan Illich: *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses* (1978–1990). Equinox,
Sheffield, 1992, 196.

bárkája. Másfelől már érzékeljük, hogy az az emlékezetkultúra kezdődik itt, ami majd a modern kori archívumokhoz vezet.

Illich analizálja a könyv mint materiális tárgy és az olvasása közötti kapcsolatot, s néhány fordulópont felvázolásával végigköveti a közös történetükben felismerhető metamorfózisaik fő vonulatát. Különös figyelemmel kommentálja azt a 2. század derekán bekövetkező változást, amely pergamentekercsről a kódex formára, azaz a lapozható, paginákra tagolt könyvformára való áttérést jelenti. Ez utóbbi ugyanis – legalábbis az elterjedése folytán – szorosan kapcsolódik a kereszténységhez, annak apologetikus vitakultúrájához, és egyúttal elhatárolódást is jelentett a zsidó hagyomány tagolatlan pergamentekercsétől, amennyiben e végtelen folyam helyett egy tagolt, oldalakra tördelt, az emlékezet számára könnyebben visszakereshető bibliai textust prezentált.⁸ Míg tehát az ókeresztény gyülekezetnek ha nem is alkotása, de médiuma lett a könyv (noha nyilvánvalóan nem csak az ókeresztények használtak kódexeket), addig az egyéni olvasó majd csak a szerzetesség alkotása lesz.

A teológus, a szerzetes volt tehát a könyvet önmaga olvasó ember első mintája. Mikor az olvasó olvas, az Írások kibetűzésével még nem egy információs technológiát használ, hanem keres, kutat, kérdez – Hugó szerint a bölcsességet keresi. Ez szerint minden kíváncsi dolog közül a legelső, s ez az írásokban található, a világosság maga, ami belőlük szinte fizikálisan az olvasó szemébe árad. Még majdhogynem nem állt fenn az a gondolkodástörténeti állapot, amit Martin Heidegger úgy nevezett, hogy a filozófiával ellentétben a tudomány nem gondolkodik. Hugó számára ez a bölcsesség nemcsak, hogy nem tárgyi ismeret volt, vagy információ, de „valami” sem volt: nem volt történeti ismeret, nem volt eszmeiség, nem volt erkölcsi vagy egyéb tanítás, noha munkája pedagógiai célzatú is. Ez a megszerzendő valami perszonális volt, és nem tartalmi, nem értékrendi, nem világnézeti forma; igazsága nem hajazott egy tévedhetetlen igazságokat generáló chatbotra, Elon Musk Truth-GPT-re,⁹ hanem „valaki” volt: „Ő” aki „a forma, az Orvosság, a Mintakép, és Ő a gyógyír is”.¹⁰

A világosság keresése mellett a szerzetes olvasó másik jellegzetessége a szó, a *verbum* centrális szerepe. Illich a betűírás vizsgálatánál már másutt kiemelte, hogy a szó mint az olvasott szöveg egysége az írás és olvasás

8 Többek között Harris is megerősíti Illich ezen állítását: ugyanakkor természetesen nem csak keresztények használták a kódex könyvformát.

9 Ezt a hamis hasonlatot azért idézem itt, mert Harari a Szent Könyvek vélt abszolút igazságra törekvésének modern analogonját véli felfedezni az MI-ben, kiváltképpen Elon Musk igazság-generáló chatbotjában. L. Yuval Noah Harari: *Nexus. Az információs hálózatok rövid története a kőkorszaktól az MI-ig*. Central Kiadói Csoport, Budapest, 2024, 83.

10 Illich: *A szöveg szőlőkertjében...* Id. kiad., 27.

alfabetizálásával jelenik meg. A szó azonban egyben görög kifejezéssel élve *logosz* is, azaz megtestesült beszéd. Az a felfogás, mely szerint a szó a beszédben csak mint megtestesült tud elhangzani, egyébként Mihail Bahtyin esztétikájához is köthető, amelyhez talán ismeret nélkül is rokonság fűzi Illichet.¹¹ A megtestesült szó ideája jelent meg Illichnek a hangosan, sőt egymásnak olvasott *logosz*ban. Az orosz vallásosság inkább nem hivatalos rétegeivel feltehetőleg kapcsolatban álló Bahtyin szerint is az írás csak megtestesülve létezik, teste van, hangja van. A szó – a maga teljességében – perszonális jelenség, írja Bahtyin, azaz az egyénben, a perszonalításban éri el a nyelv végső és igazi meghatározottságát.¹² A perszonalitás pedig a világban elfoglalt helyünkkel értelmezhető, úgy, mint szükségképpen dialogikus, a másakra, Illich mondaná, a „felebarátra” irányuló, amely ebben a dialogikusságában elválaszthatatlan a forma-képzéstől, tehát, Bahtyin szerint, eredendően művészi aktus.

A műalkotásban ugyanis a szó jelentése együtt születik a szó testével, és a formaalkotás minden elemét a teremtő szubjektivitás hatja át (kezdvé a leginkább fizikai mozzanatoktól, az artikulációtól, intonációtól, gesztustól, mimikától, a gondolati-értelmi mozzanatokig).¹³

Illich számára nem ebben az esztétikai, költészeti értelemben formaképző aktus a szó, hiszen az ő perspektívája nem a művészi, a költői beszéd születése, hanem a megtestesült szónak, a beszédnek az az energiája foglalkoztatja, amely nemcsak a személyes identitásnak ad formát, hanem ezt „konviviálisan” alapozza meg, az együtt-élés, a felebarátság és a testvériség életformájaként. Ilyen módon kapcsolja Illich az olvasást mint testi, interperszonális aktust a középkori monasztikus életformához, amelyben az olvasás egyben egymásnak felolvasás, s mint ilyen, ontológiai gyógymód. Ezt az egész testet igénybe vevő, közös tevékenységet, s ezt a teljes embert magában foglaló tevékenységet figyelhetjük meg különösképpen a kora középkori kolostorok hangos olvasásában, az egymásnak való olvasásnak a gyakorlatában, illetve abban a folyamatos motyogásban, nyammogásban, amely egészen a 12. század közepéig betöltötte a kolostorok falait.

- 11 Érdemes megjegyeznünk, hogy nem sokkal Illich itt tárgyalt írásai előtt jelentek meg Bahtyin írásai német és angol fordításokban. *Die Ästhetik des Wortes*. Szerk.: Rainer Gröbel. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1979; Mikhail Mikhailovich Bakhtin: *The Dialogic Imagination*. University of Texas Press, Austin–London, 1981; uő: *Speech Genres and Other Late Essays*. University of Texas Press, Austin, 1986.
- 12 S. Horváth Géza: *Testiség és nyelvi tapasztalat Mihail Bahtyin irodalomelméletében*. Gondolat, Budapest, 2014, 73.
- 13 S. Horváth: i. m., 71; Mihail Bahtyin: *A szó az életben és a költészetben*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985, 148.

Az írás és az olvasás tehát Hugó számára nem állja el az útját a szóbeliség birodalmába való átlépésnek, sőt, csak ezzel együtt alkot eleven egységet, a szó valóban testet ölt magára. Hugó *Didascaliconja* az Abiság mellett melegedő öreg Dávid példáját eleveníti fel, akit szerinte valójában az isteni bölcsesség szava melengetett, a Magasságos félelmetes szava, mely „egy erőteljes, az emberi hangot messze túlszárnyaló mennydörgést foglal magában”.¹⁴ Betű és hang profán kontextusban is analóg viszonyát vázolja Illich azzal a 12. században még élő gyakorlattal, mely az oklevelek kiadásának menete volt:

A 12. században az oklevelek még füllel hallható módon beszéltek. „A betűk a dolgok szimbólumai, s olyan hatalommal rendelkeznek, hogy a személy beszédét annak hangja nélkül hallhatóvá teszik”, mondta Salisburys János (1115/20–1180), aki egy ideig Becket Tamás titkára volt, s egy elegáns, szarkasztikus humorú író. Ezzel a definíciójával visszanyúlt Sevillei Izidorhoz, akinek a betűk „olyan figurákat jelentettek, amelyek képesek hang nélkül beszélni”. Ekkor még semmilyen törvényes aktus nem lépett jogi érvényre, ha azt nem hirdette ki egy hírnök vagy egy kikiáltó. Az írásos kópia nem volt más, mint a szóbeli kihirdetés feljegyzése.¹⁵

A néma olvasás új gyakorlatával azonban először a szöveg immár nem orálisan, hanem vizuálisan befogadottá válik, az oldalakra tagolás során nem az orális emlékezet, hanem a pagina, azaz a könyvoldal válik az *ars memorandi*, az olvasói emlékezet alapegységévé, majd egyre inkább elkülönül a főszöveg a növekvő volumenű kommentároktól, glosszáktól, kisebb és nagyobb betűk emelnek ki tartalmakat. A „közönséges észnek ez az alfabetizálása” készíti elő azt a fordulatot, amely a 12. század, az európai történelem nagy fordulópontja, érvel Illich, mert ebben az időszakban válik le maga a „szöveg” mint eszmeiség a meglévő írásjelekkel ellátott könyvoldalról, s válik általánossá és immateriálissá, tartalommal, majd pedig információvá. Illich ezen polémiája különösen új értelmet nyer ma, ha viszonyítjuk azokhoz a kortárs elméletekhez, amelyek a mai információs technológia paradigmája perspektívájából úgynevezett „szent könyveket” egy tévedhetetlen információs rendszerre törekvő őspéldányainak tekintik.¹⁶

14 Hugo von St. Viktor: *Das Lehrbuch. Didascalicon, deutsch-lateinisch*. Boer Verlag, München, 2022, 179.

15 Illich: *Das Denken lernt Schreiben...* Id. kiad., 54.

16 L. például Harari: i. m., 81. skk. Harari írásai nagyszerűen példázzák azt az Illichsel diametrálisan ellentétes értelmezői álláspontot, amely a haladás eszméje alapján abszolútizálja a kortárs információs technológia szemléletét és nyelvezetét: eszerint

Illich szerint mai vélelmezett evidenciáink nagy része Hugó korára vezethető vissza. Ekkor történik meg az a váltás, hogy a könyvet a szerző gondolatai tárházának tekintsék. A monasztikus olvasást felváltja a klerikus olvasása, azé a tudósé, aki az egyetemes írásbeliség embere. A *par excellence* könyvolvasó már nem a bölcsességet, a világosságot kereső szentviktori szerzetes, aki tudja, hogy csak idegenként és vándorként teheti ki magát annak a hangnak, amely a könyv felolvasása során megszólítja, hanem a tudós, a skolaszta, az egyetemi ember, mintaszerűen Aquinói Tamás.¹⁷ A skolasztikus olvasás során a beszédből gondolat lesz, a bölcsességből a tudásnak tárháza. Maga az Írás is, amelyet az egyes kolostorokban a 12. századig Isten személyesen a hallgatóhoz intézett, füllel hallható beszédként olvastak, jóval a reformáció előtt, a 13. századra már szöveggé, összegyűjtött tudásanyaggá, gondolatok, eszmék lejegyzett tárházává válik. Ennek a váltásnak a lelkiismereti dilemmáit szemléltette Illich Albertus Magnus (1220–1280) *Bestáriumán*, amelyből Illich szeretetteljes humorral idézi fel azokat a passzusokat, amelyekben Albert bocsánatot kér az állatoktól, hogy művében betűrendbe szedte őket, noha ő maga azt vallja, hogy őket nem a nevük, hanem az általuk megjelenített erények határozzák meg: a párducot az édessége, az oroszlánt a bátorsága stb.¹⁸

Ezzel Illich ugyan elismeri Walter J. Ongnak az *Orális és literális* munkájában tett megállapítását, mely szerint a könyvnyomtatás megjelenésével a textust, a szöveget egyre inkább vizuálisan fogadja be az olvasó, ám szerinte ez a folyamat jóval a könyvnyomtatás előtt, már a monasztikus olvasásról a skolaszta olvasásra való átváltásnál megtörtént. A szavak ezáltal „dolgokká” váltak, a tudás pusztá „tárgyaivá”, az írás mint technika maga is professzionalizálódott, melyhez képest a szóbeliség, az oralitás egy másodlagos szóbeliséggé vált, amely így elveszítette önálló lényegét s csak az írás szolgálatában élt tovább, megszüntetve oralitás és literális

az agyagtáblától az MI-ig minden technológiai médium egy egyre tökéletesedő információs hálózat. Ezzel szemben Illich éppen a kortárs információs technológia karanténjából kívánja kiszabadítani az olvasóját, s le kívánja rombolni azokat a kortárs szemléleti és gyakorlati evidenciákat, amelyekkel az olvasást és az írást értelmezzük, gyakoroljuk és amelyeket a múltba is vetítünk.

- 17 Hivatkozom ebben a vonatkozásban Cseke Ákos tanulmányára, akivel egyúttal vitatkozom is. Ő ugyanis arra a képletre egyszerűsítene a monasztikus és a skolasztikus olvasás illichi differenciálását, hogy van a laikus és van a professzionális olvasás. Ebben az esetben azonban a laikus ma is úgy olvasna, mint Hugó – amit messzemenően kétek. Cseke Ákos: Anagnóriszisz. Jegyzet az olvasásról. In *Magyar irodalom*. 2020, 289–299.
- 18 Ezt a történetet Cayley monográfiájából ismerem és idézem. Lásd David Cayley: *Ivan Illich. An Intellectual Journey*. The Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2021, 295.

korábbi kölcsönviszonyát, egymásba átváltását. Ezt az Illich szerint korszakos változást ő azonban lényegesen korábbra datálja a reformációnál, és nem a könyvnyomtatás feltalálásával magyarázza.

Az emberi testről és annak lélegzetével artikulált beszédéről levált könyv jelenik meg Ivan Illich szerint a gótikus portálok utolsó ítéletén. Míg az 5–6. századi mozaikokon az ítéelőként megjelenő Krisztus a kezében tartja az írástekerccset, mivel Ő az élet könyvének szerzője és felnyitója, addig a gótikus portálokon a könyv, az írás leválik alkotójáról, nem az Ő beszédének a lenyomata. Nem Ő olvassa fel az Élet könyvét, hanem az ott leírtak „tartalma” mintegy önálló eseménnyé formálódik: A párizsi Notre Dame portáljának timpanonja nagyszerűen szemlélteti,

hogyan válik el a könyv a szerzőjétől. Mihály arkangyal mérlegre teszi a lelkeket, hogy megállapítsa, vajon a mennybe kerülnek-e vagy pedig a pokolba vettessenek. Számos reliefen maga a Legfőbb Bíró tartja a kezében a könyvet, amelyben a holtak minden cselekedete, vágya, szava és gondolata fel van jegyezve. Miközben a hívőt, aki talán soha nem vett a kezébe tollat vagy könyvet, soha nem diktált egy oklevelet sem, arra emlékeztetik, amikor áthalad a templom kapuja alatt, hogy ő még a legtitkosabb gondolataival is egy szöveget ír, az életének szövegét, amely alapján majd megítéltetik.¹⁹

A szerzőtől leválasztott könyv gótikus ikonja mintegy a beszédől fosztja meg a rá pillantó, talán éppen nem is írástudó embert. Ezt a következménnyel terhes gótikus formaképzést Illich összekapcsolja a IV. Lateráni Zsinat (1215) ama rendelkezésével, mely elrendeli az éves gyónást, mely során a megvalló ember mintegy „felolvassa” a papnak az elméje és lelke lapjain feljegyzett teljes lajstromot. Ez az egyházi gyakorlat Illich szerint már utat nyit az inkvizíció felé,²⁰ továbbá kezdetűl tekinthető annak a folyamatnak, mely során a modern szubjektum maga is szöveggé válik, aki ettől kezdve már mint bejegyzett, azonosított, okmányokba foglalt és kezelt létezik, illetve akiről ma az Élet könyvének szekuláris imitációi, a *big data* adatbázisok „könyvei” lényegesen többet tudnak, mint ő maga saját magáról.

Illich archeológiája mindig egy-egy korszakos váltásra kérdez rá, és nem vezeti tovább a történetet. Nekünk azonban, ha felismerései továbbgondolásra serkentenek, tanulságos lehet a könyv további ikonográfiai sorsa is. Így például elgondolkodtató, hogy hogyan válik a hívő ember ikonikus képévé az olvasó Mária, aki nemcsak az angyali üdvözlés szinte minden jelenetén könyvet olvas, itt nyilvánvalóan az Írások messiási

19 Illich: *Das Denken lernt Schreiben...* Id. kiad., 56.

20 Lásd ehhez David Cayley kommentárját, Cayley: i. m., 295. sk.



Menekülés Egyiptomba, 1475; Le Maître du Livre de prières de Dresde, Bruxelles, KBR, ms. IV 315, f. 105–106). Kézirat iniciálé, 1435 körül.

próféciait olvassa, melyeknek *hic et nunc* beteljesedését Gábrriel szóbeli üzenete teszi valóságossá. Isteni üzenet és hagyományozott írás ezen egységét azonban döbbenetesen és olykor szinte groteszk humorral bontják meg a kegyes, az engedelmesen jó tanuló, azaz „olvasó” Mária ábrázolásai a 15. században, tehát nagyjából a Gutenberg-galaxis kezdetével divatos-sá vált iniciálék, ablaküvegek, festmények. Ezeken Mária szinte minden élethelyzetben olvas: olvas például a betlehemi jászolban is rögtön a szülés után, amin még az ökör is elcsodálkozik, vagy az Egyiptomba menekülés közben a szamáron ülve. Mi más lehetne ezekben az élethelyzetekben a könyv szerepe, mint hogy Máriának az Istennel való kapcsolatát hangsúlyozza? Mária itt már a modern felvilágosult hívő prototípusa, merthogy a könyv lett az, ami közvetít közte és az Isten között.

A könyvnek a gótikus művészet szimbólumrendszerében betöltött új szerepe tehát pontosan rámutat a szerzetesi olvasás fentebb taglalt metamorfózisára. A monasztikus olvasásról a tudós skolasztikus olvasásra való átváltástól Illich szerint egyenes út vezet az eredeti értelemben vett könyv halálához, szöveggé, textussá válásához. Amikor tehát George Steiner a „bookish reading” koráról beszél, ez Illich szerint ott kezdődik, amikor az olvasó a maga teljes testi valójával történő, inkorporált aktivitását feladva

a vizuális olvasással mintegy kívül kerül az olvasotton, s ezzel mondhatni „literátus” emberré válik.²¹

Amikor Jacques Derrida a modernitás szövegkultúrájáról beszél, amikor az írást radikálisan leválasztja a szóbeliségről, Illich szerint voltaképpen a könyv halálát regisztrálja, s ennek a folyamatnak nemcsak a kezdetén áll a kereszténység, mint a könyvkultúra létrehozója, de Illich szerint úgy is, mint a megszüntetője.²² A szöveggé vált könyvvel voltaképpen a könyv maga tűnik el, leválaszthatóvá válik róla, önálló médiummá válik, amit digitalizálttá válása nyilvánvalóvá tett. Sőt, mint nyelvi jelek rögzített sora egy digitális fordítóprogrammal lefordíthatóvá is válik, ezzel egyszerre maga mögött hagyja a szöveg eredeti szervezettségét: azt, hogy eredetileg „szóttas” volt, szavak olyan egyszeri összeszövése, amiképpen a fonalak szövénye egy kárpit mintázatát adja ki.²³ Ezt szemléltetendő, Illich nem Alexandriai Kelemen *Sztrómateizsét* idézi, hanem materiális értelemben is egyik legkedvesebb könyvét, egy 800 körül készített ír kódexet, a *Book of Kells*t, amely egy kéziratilag is láthatóvá tett *Evangélium*, és amely már vizuálisan is olyan benyomást kelt,



mint szálak folyama, amelyeket a fonóorsókról tekertek le, s az ujjak között megforgatva fonallá sodortak, így nyer alakot az Örömhír egyetlen szállá

21 Lásd ehhez Cayley: i. m., 295 skk.

22 Illich szubverzív médiatörténete nyilvánvalóan vitába szállt a posztstrukturalizmus-sal is. Noha ő maga nemcsak Michel Foucault-tól, de Jacques Derridától is tanult, nem fogadja el a dekonstrukciónak a technikával való komplottját, szerinte ez az összefonódás megszünteti a kritikai gondolkodás lehetőségét, mert végül mégis a kapitalista fejlődésmitosznál köt ki.

23 Ezt a tényt korábban többek között már George Steiner is megállapította (*Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche*, angolul 1967, németül 1969), és Derrida is állítja már rögtön a *Grammatológia* első alfejezetének címében: „A könyv vége és az írás kezdete”. Merthogy a könyv sokkal több és más volt, mint a nyomtatott szöveg; Illichet újra idézve: a szerző megtestesített beszéde volt.

összesodorva, az elbeszélések összecsomózásával, egyetlen történetéssé való összeszővésével. [...] Kells könyvének szótlan elbeszélése láthatóvá válik ezen a módon még az analfabétáknak is. Az olvasó számára pedig ez, ami a paginán van, nem olvad fel abban, ami a könyvben áll.²⁴

Illich nem moralizál, nem nosztalgizál, nem kívánja a modern olvasót középkoriasítani, pusztán egy médium történetét mutatja be radikálisan másként. Míg a médiatörténészek McLuhantól Harariig a technikai fejlődés alapelvéből indulnak ki, és ezek feltalálását (nyomdagép, komputer, MI) tekintik fordulópontoknak, Illich mindig egy gondolkodásbeli váltásból indul ki, amelyet az úgynevezett keresztény kultúra különböző erőinek dinamizmusa idéz elő, s ezt a váltást, például az olvasás gyakorlatában bekövetkező változást, értelmezi úgy, hogy azok technikai újításokat is maguk után vonnak. Innen érthető Illich könyvének címe is: *Das Denken lernt schreiben*, azaz „a gondolkodás írni tanul”. Másfelől a *Szőlőskert* a maga egészében cáfolni kívánja az olyan '60-as évekbeli médiumsociológiákat, mint például Marshall McLuhan *Gutenberg-galaxisa*, amelyek a könyvet lineáris médiumnak deklarálták, s ezzel olyan autoriter hatalmat tulajdonítottak neki, amellyel leuralják az olvasót.²⁵ Ha Illich a maga vitáját ezen a fronton is explicitebbé kívánta volna tenni, és vitába szállt volna akár a *Könyvek Könyve* vélelmezett kényszerítő tekintélyének feltételezésével, csak idéznie kellett volna Hugót, aki szerint a Szentírás egy nyitott, egy végtelen könyv, amelyet nem is vagyunk képesek a maga progresszív teljességében olvasni. Az Újszövetség ugyanis Hugó szerint három részből áll: az Evangéliumokból, a Levelekből (plusz *Jelenések*), valamint harmadikként az egész patrisztikai hagyományból. „Ezeknek az írásoknak a száma végtelen, úgyhogy nem lehet azokat elősorolni. [...] Ebből ismerünk rá a magunk lustaságára, hogy mindazt, amit ezek képesek voltak leírni, mi még csak elolvasni sem bírjuk.”²⁶

Noha a Gutenberg-galaxis kritikusaival részben egyetértve Illich maga is antinomikusan viszonyult a könyvhöz mint történetileg változó médiumhoz, mely a hangos olvasásnak a kertben való barangoláshoz való hasonlatosságát megszüntetve eszmei tartalmak autoriter közvetítőjévé válhat, azonban még az eredeti használatától elszakadt könyvről is megállapítja, hogy az olvasás és írás művészete képes ellenállni a nyelv információrendszerré silányulásának. Illichet olvasva mi magunk is tapasztalhatjuk, hogy egy eddig ismeretlen tágasságba kerül szinte minden

24 Illich: *Das Denken lernt Schreiben...* Id. kiad., 41. sk.

25 Lásd *Handbuch Lesen*. Szerk. V. Bodo Franzmann és tsai. De Gruyter, Berlin–München, 1999, 13.

26 Hugo: *Didascalicon...* Id. kiad., 188. sk.

intellektuális tevékenységünk, az írás, az olvasás, a beszélgetés, a szerzőszámokhoz, a dolgokhoz, a szükségleteinkhez való viszonyulásunk, s olyannyira viszonylagossá, kicsivé, sőt összezsugorodottá válik az, amit az évezredek távlatában ezekből a hétköznapi tevékenységünk során szerzett tapasztalatainkból megértünk, megélünk, gyakorlunk. Nyilván nem tudunk többé úgy olvasni, mint Hugó, de Hugót Illichcsel olvasva nemcsak rálátunk saját olvasási gyakorlatunk történetiségére, de a minket körülvevő világ efemer voltára is.

Az európai történetiség, az európai művészet és kultúra pusztá védelme nem célja Illichnek. Elsődlegesen ugyanis mindig az foglalkoztatja, amit azután „a legjobb romlásának” nevez, ami szerinte egyben a legrosszabb is. Ez pedig nem a könyv metamorfózisa, hanem egy eleven Életnek, egy forradalmi, minden más eddigi és azutáni kultúrától különböző gondolkodásnak és világban való létnek – amilyennek Illich a keresztény üzenetet láttatja – a benső meghasonlása, romlása. Tudatosítani kívánja tehát azt, hogy a logocentrizmusnak a könyvvel, a beszéd elsőbbségével és a fonetikus írással folytatott polémiája voltaképpen mindezek keresztény genezise, az inkarnáció ellen irányul, és ezt a rombolást maga a kereszténység kezdeményezte. Illich szerint a szó megtestesült jelenléte nélkül nincs emberi közösség, nincs együttlét, nincs dialógus. Ezzel a teológiai és antropológiai is argumentált tézisével egyetért Mihail Bahtyin (és részben Hans-Georg Gadamer) nyelvelméletével. Ha Illich egész gondolkodói pályájának jellegzetessége a vele kortárs gondolkodói irányzatokkal való számvetés, talán egyik történeti kritikája sem olyan elevenbe vágó, mint éppen a derridai dekonstrukció látszólag burkolt, de erőteljességével mégis explicit bírálata.²⁷ „Az Evangélium egyedisége és újdonsága abban áll”, írja, „hogy Isten beszéde egy fiatal nő ölében hússá lett”.²⁸ Illich gondosan kerüli a „test” és a „lélek” duális terminusait, az isteni beszéd hússá válásában szellem és hús, pneumatikus és anyagi valóság egy és ugyanaz. Az inkarnáció centrális üzenete visszavezet Illich azon gondolataihoz, hogy sem a test nem evidencia, amiképpen az élet sem az. A test nem rendszer és nem matéria, hanem valami megszerzett. A testem is csak azáltal van, hogy Isten beszéde hússá lett, és hogy ezen

27 Megjegyzendő, hogy még Alain Badiou vagy Slavoj Žižek is csak nagyon óvatosan szól kritikusan Derridáról vagy Deleuze-ről, ez ma olyannak minősül, mint a 18. század végén egy antikantiánus, úgymond „felvilágosodás ellenes” álláspont, amelyet még a „felvilágosodás” felismert „dialektikája” sem szelídít meg. Azonban másfelől Illich is sokat tanult a francia posztstrukturáliszmus gondolkodóitól, miközben ragaszkodott egy világos, markáns, és bölcs egyszerűséghez, amelyet középkori forrásaiból merített.

28 Ivan Illich: *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. C. H. Beck, München, 2006, 230.

hússá levés folytán támadt fel. Amiképpen az élet sem tulajdon, érték, nemzeti erőforrás, jog, stb., hanem inkarnált isteni valóság: „Csak Isten húsa támadhat fel, csak azt lehet új életre keltetni, Én azért vagyok elrendelve a feltámadásra, mert a felebaráti szeretet tettei és a hússá válás doxológiai ünneplése révén testté váltam.”²⁹

Ez a felismerés, hogy ti. csak az inkarnált logosz alapján mondható el az emberről, hogy *zoon logon ekhon*, proklamálja: egyedül a meggyengült nyelv újrafelfedezése lehet ellenszere a technikai civilizáció egyeduralmi törekvésének. Illich ezt a nyelvi erőt, amelyről szeretné, hogy újra működésbe lépjen, a nyelv eredendő konviviális létmódjával azonosítja, azzal, hogy összekapcsol Istent és embert, és az egyes embert is a felebarátjával. Kérdés azonban, és ezt a kérdést már maga Illich is felvetette egy negyedszázaddal ezelőtt, hogy nem megkésétt-e erről ma beszélni, vajon nem emésztette-e fel az olvasással és írással együtt a nyelvet is az a planetáris hatalom, amelyet Martin Heidegger a technika olyan történelem meghatározó nagyságrendjének nevezett, amely az embert elő állítja, igénybe veszi, kihívja, s amivel szemben tehetetlen.³⁰ Hogy létezhet-e még az internetes olvasás, a smartphone szöveglablaka és az ember uralma alól végérvényesen kilépni látszó, önálló „igazságokat” generáló MI korszakában egy másik gondolkodás, amely írni és olvasni tanít?

29 Uo. 239.

30 Lásd többek között a *Spiegel* interjút. *Der Spiegel*, 1976. május 31., különösen a 206–209. oldalak.

Utóirat: a csend és a mi^{*}

George Steiner azzal a kijelentéssel zárja Babel után című könyvét, „melyben oly alapos vizsgálat tárgya Babel problémája és a nyelv természete”, hogy a Kabbala

úgy tudja, hogy egyszer eljön majd a megváltás napja, s azután többé nem lesz szükség fordításra. Az emberi nyelvek mind visszatérnek a mindenki számára érthető ősi, elveszett nyelv világosságába, ami Isten és Ádám nyelve volt. [...] A Kabbala azonban egy ezoterikusabb eshetőségről is tud. Feljegyzi azt a kétségkívül eretnek feltevést is, hogy egyszer eljön majd a nap, amikor a fordítás nemcsak szükségtelen lesz, de egyszersmind elképzelhetetlen is. Mert a szavak fellázadnak majd az ember ellen. Lerázzák magukról a jelentés béklyóját. És „csak maguk lesznek, s olyanok, mint holt kövek a szánkban”. A férfiak és nők azonban mindkét esetben örökre megszabadulnak majd a bábéli romlás terhétől, és a pompájától is. De vajon melyik esetben lesz nagyobb a csönd?¹

A csend éppúgy az ábécé teremtménye, mint a szó: a szó és szó közötti szünet, a szöveg csendes szemlélése, a meditatív gondolkodás csendje mind az alfabetikus csend formái. Csendünkben is a betű emberei vagyunk, otthonosan mozgunk a történelem szigetén, az ábécé területén. Legtöbbünknek legjobb esetben is csak sejtése van a szavak előtti csendről; ahogy közülünk sokan az ellenkező utat járták be és a csendet valami mechanikussá alakították át, a pittyegést a pittyegéstől elválasztó „nem”-mé.

A *Teremtés könyve* (1,6–7) a csend kezdetéről szól, a csendről, mielőtt az a történelem anyagává vált volna: amikor az Úr az első aranyfóliát (ezt a szót általában „mennyezetnek” [*firmament*] fordítják) kalapálta,

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.11

* A szöveg eredeti megjelenési helyét lásd Ivan Illich – Barry Sanders: *Postscript: The Silence and the We*. In uók: *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*. Penguin, London, 1988, 119–127.

1 George Steiner: *Babel után. Nyelv és fordítás*. 2. kötet. Ford. Bart István. Corvina, Budapest, 2009 [1992], 170.

elválasztotta az alant zúgó vizeket az odafent dübörgő vizektől.² Egy három hüvelyknyi szilánkkal, vagyis egy csillogó fóliával kezdődött a csend, akárcsak egy válaszfal, amely távol tartja egymástól a Menny és a Mélység hangjait. A csend volt az első teremtmény a Földön. Belőle nőtt ki a „Föld”. És ez az a csend, amelyből később a történelem formát öltött, ahogy az emberi hangok rezgésbe hozták.

Ez a csend eltűnt az orwelli rejtjelezés kiégett világából. Helyére a „nulla” lépett, amely elválasztja a pittyegéseket egymástól. És ez az egy- nulla-egy, nem a csend, az az anyag, amelyből a Winston és Julia közötti interfész készül. A 101-es szoba önbecsapása után ez a két poszthumán nemcsak a szavakon, hanem immár a „csenden” is túl van, és ugyanígy túl vannak abbéli képességükön, hogy a „mi” személyes névmással utaljanak együttlétükre. Kettőjük interaktív gyülekezetévé váltak. Az új Ádám és Éva egy számítógép teremtményei.

A beszélgetés, amelyet az írott szó történetéről kezdtünk, számunkra a „csend” és a „mi” történetének kereséseként ért véget. A „csend alfabetizációja” minden fázisában megelőzi a beszédét. Genezise az álef-bét első karaktere, az álef.

A megnyilatkozásokat megelőző csend erejét egy 18. századi rabbi, Menáhém Mendel Taub írja le, aki felteszi a kérdést, hogy mit hallhattak Izrael Gyermekai valójában, és mit hallottak, amikor megkapták a Tízparancsolatot. Egyes rabbik azt állították, hogy az összes parancsolat az isteni hangon közvetlenül a Gyermekekhez szólt. Mások szerint az izraeliták csak az első két parancsolatot hallották – „Én vagyok az Úr, a te Istened” és „Ne legyen mellettem más istened”³ –, mielőtt megrendültek, nem tudták tovább elviselni az isteni hangot, és kénytelenek voltak Mózesen keresztül megkapni a többi parancsolatot.

Mendel úgy vélte, hogy még az első két parancsolatot sem adták át a Gyermekeknek, hanem csak a csendet. Csak az álefet hallották, azt a héber betűt, amellyel az első parancsolat kezdődik, az *áni* vagy *ánochi* szó álefjét: „én”. Gershom Scholem így kommentálja ezt az elméletet: „Az *álef* mássalhangzó nem jelent mást, mint a gége által elfoglalt pozíciót, amikor egy szó magánhangzóval kezdődik. Ennélfogva az *álefről* azt lehet mondani, hogy minden artikulált hang forrását jelöli”.⁴ Tehát az *álef* tehát, a héber fonetikai rendszer első karaktere önmagában nem jelent

2 Biblia. Ford. Kecskeméthy István. CE Koinónia, Kolozsvár, 2009, Gen. 1, 6–7.

3 Biblia, Deut. 5, 6–7, 212.

4 Gershom Sholem: *Zur Kabbala und ihrer Symbolic*. Rhein-Verlag, Zürich, 1960, 47. Jelen fordítás alapját a Sholem-kötet angol változata képezte: *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Ralph Manheim fordítása. Schocken Books, New York, 1996 [1965], 30. (A szerk.)

semmilyen hangot, hanem a száj megnyitására szólít fel, rögzítve ezzel az ajkak helyzetét a következő hanghoz. A kabbalisták az *álefet* tekintik az összes többi karakter szellemi gyökerének, és szerintük a száznak ebből a megnyitásából, a tökéletes csendből ered minden emberi érintkezés. Ennélfogva, ahogy Scholem mondja, Mendel rabbi a Sínai-hegyi kinyilatkoztatást végtelen jelentőségű, de minden konkrét jelentéstől mentes eseménnyé alakítja át.

A sémi írásmódban a csend rögzíthetetlen. Egyetlen rabbi sem kérné a tanítványaitól, hogy betűzzenek ki egy szót; azt akarja, hogy tudják, hogyan néz ki a szógyök. Csak az ábécé képes megidézni a csendet, és elhelyezni azt a lapon. Először a csend kúszik a betűk közé, és teszi lehetővé a betűzést az olvasás helyett. Aztán a római szerzetesek, akiknek az volt a feladatuk, hogy latinul tanítsák az íreket, szóközöket tesznek a szavak közé. A mondatokat szó szerint felboncolják, egyes szavakra bontják fel. A szünetként rögzített csend azt teszi a nyelvvel, amit a kés tesz az anatómussal. Sorok helyett szavakból álló könyveket hoz létre. A megnyilatkozásokat, amelyeket a fül egészként hall, *lemmákra* bontják, ahogyan a késő középkor orvosai feldarabolják a testeket, hogy láthatóvá tegyék belső szerveiket. A csend, akár egy kés, ha láthatóvá teszik, olyan szöveget hoz létre, amely illeszkedik a szemhez. Ez pedig előfeltétele annak, hogy a szöveget egy pillantással megragadjuk – hogy csendben szemléljük, ne pedig a beszéd ritmusában halljuk. Ahogy a 19. század „szövege” a beszéd részei közötti rend vizuális érzékeléséből születik, úgy néhány évszázaddal később a modern organizmus is a felboncolt szervezet pályája közötti fiziológiai rend (fogalmi) eredményeként jön létre.

Miután a csend a beszédrészek közé tolakodott, most eltávolítja a fület a lapról. Először „szavakat” teremtett, most pedig egy újfajta, távolságtartó olvasót hoz létre. Ez az új olvasó ugyanolyan hozzáállással szemléli az íróasztalon lévő lapot, mint ahogy a saját lelkiismeretét vizsgálja a gyónás során, amelyet a negyedik lateráni zsinat minden évben megkövetel tőle. Az önéletrajzíró öninkvizíciót hajt végre: lelkiismeretét aprólékosan kínozza, hogy feladja makacs hallgatását. Évszázadokkal később még a tudatalattit is napvilágra kell hozni a díványon. Ez a modern személyiség teljesen egyedül ássa bele magát egy másik által a múltban írt szövegbe, vagy indul el az egyre magányosabb úton abba a szövegbe, amelyet a múlt tudatos énje a felszíne alatt hagyott.

A csend alfabetizációja az „én” és az analitikus *mi* új magányát vonta magával. A *mi* most egy sor a kommunikáció által életre hívott szövegben. Nem a szavak előtti csend, hanem a zajok káoszában lévő üzenetek hiánya előzi meg az interaktív mintázat kialakulását. Az oralitás pretextuális *mije*, a lelkiismeret által meghaladott „etnikai” *mi* eltűnt a valóságból.

Tudjuk, hogy a hallgatás története az etnikus *miről* az analitikus mire való átmenetben tükröződik.

A *mi*, amelyet jelen könyvben emfatikusan használtunk, morfológiailag angol többes szám. Szemantikailag azonban közel áll egy kettős számhoz, amelyre az angol, valamikor az angolszász időkben, elvesztette sajátos formáját. Más indogermán nyelvek – például a szlávok – megőrizték ezt az alakot. És akár a gondolatnak és a szónak, akár az elbeszélésnek és a hazugságnak, a *minek* is van történelme.

A *mi*, amin el akarunk gondolkodni, nem szerzőpárosunk kettőse, hanem az a személyes névmás, amellyel a beszélő többes szám első személyre utal. Nos, mi ez az első személy? A válasz meglehetősen egyszerű, ha egyes számban lévő személyről van szó: „én”, az első személy, „te hozád”, a második személyhez beszél. Ezzel egy harmadik személyről állítok valamit, aki nem beszélő, de nem is megszólított. Azzal, hogy megszólítok egy személyt, akit úgy nevezek, hogy „te”, ezt a személyt abban a pillanatban egyedivé teszem a magam számára – és megkülönböztetem ezt a „te”-t bármely harmadik személytől: személytől vagy dologtól. Ezáltal a *te* majdnem annyira egyedi, mint az *én*. Még a visszaélés sem csökkenti a kimondott *teben* rejlő erőt, hogy létrehozza ezt a rendkívüli köteléket. Néhányan, akiket megkínóztak, arról számolnak be, hogy nem a fájdalom, hanem a rendőr megszólítása törte meg őket. A szoros összeköttetésben lévő *tevel* éles ellentétben a harmadik személynek óriási hatásköre van. A harmadik személybe beletartozik mindaz, amiről az első személy úgy dönt, hogy elmond a másodiknak. Minden *te* magában foglalja a válasz csíráját – nem úgy az *ő*, legyen az *nő*, *férfi* vagy *az*.

Az első személy általában nem nevezi magát a nevéen. Az első személy névmást használ, egy tulajdonnév vagy egy főnév helyett használt szót. Minden nyelvben létezik ilyen névmás, amellyel a beszélő önmagára utal, bár a benne rejlő színezés – a megnyilatkozáshoz kapcsolódó gesztus – itt-ott más és más. Az örmény vagy az irokéz nyelvben az *én* olyan, mint egy nyíl, amellyel a beszélő önmagára mutat; más nyelvekben az *én* inkább a visszavonulás, a távolságtartás felvételének benyomását kelti.

Etimológiailag az *én* lehet szemtelen, mint az angolban, de ugyanúgy lehet homályos is, mint a japánban, ahol az *én watakushi domo*, ami a legjobban ekképp fordítható: őszinte híved. Ám szemantikailag mindkét forma – a közvetlen és az eufemizmus – egyaránt egyértelmű önreferencia a beszélő részéről. Büszke vagy szerény, agresszív vagy szelíd, státusztól, kortól, hangulattól vagy szokástól függően, az egyes szám első személyű névmás olyan egyértelmű, mint egyetlen más kifejezés sem: annyit tesz, mint „ő, aki beszél”.

Az *én*nek ez az egyértelmű precizitása a többes számok képzésének feltétele. Valójában szinte ugyanazzal a közvetlenséggel, amellyel minden

nyelv a megszólító *ént* szembeállítja a megszólított *tevel*, valamiféle *mit* is biztosít. Egészen vitathatatlan, hogy az *én* és a *mi* oppozíciója alapvetőbb kategória, mint az egyes és a többes szám oppozíciója. Az angol beszélő számára természetesnek tűnik, hogy az egyes szám harmadik személy – az *ő*, legyen *férfi-nő-az* – létezése megköveteli, hogy legyen egy többes szám harmadik személy – egy *ők*. Ám nem minden nyelvben van ez így. A török semmi természetesen nem érez az angol többes szám megtanulásában. A török nyelv főneve egy létformát jelöl, elsősorban egy minőséget, és csak azután egy megszámlálható dolgot. A törökben a főnév csak akkor válik a mi értelmünkben tárgygyá, ha a felsorolást jelző kifejezéssel minősítik. A török számára a fontos különbség a „lakóhely” és a kettő, öt vagy akár egy „ház” között van. Amikor valakivel valamiről beszél, akkor a lényeges és a megszámlálható közötti különbséget hangsúlyozza – nem úgy, mint mi: az egyes számot bármely más számmal szemben. Még törökül is egyértelmű azonban a különbség az *én* és a *mi* között. Úgy tűnik, egyetlen nyelvből sem hiányzik olyan névmás, amely azt mondja: „én és...”.

Mégis, ez az „én és...” sokféleképpen ellentétben állhat az *én*nel. Ez még morfológiailag is igaz: Két különböző gyök – „én/nem; én/mi; ich/wir; ja/mi” – szembeállítása korántsem általános. Minden kontinensen vannak olyan nyelvek, amelyekben az *én* többes száma az *ének*. Délkelet-Ázsiától a Távol-Keleten át a finnekig, Alaszkáig és a Nagy-síkságig vannak olyan népek, ahol morfológiai többes számot használnak az *én*re, és gyakran egy másik, más gyökből származó névmás mellett használják. Az ilyen morfológiailag kettős *mivel* rendelkező nyelvek nagyon gyakoriak, és gyakran a két szó szemantikailag is különbözik egymástól. Lehet egy névmás, amely azt mondja: „én, te és esetleg mások”, és egy másik, amely azt mondja: „én és mások, de te nem”. Egy olyan egyszerű nyelv, mint a maláj, leküzdhetetlen nehézségeket okoz egyes angolul beszélőknek, mert nem tudnak hozzászokni ehhez a kettősséghez a *miben*. Úgy tűnik, a kwakiutlban létezik még egy másfajta *mi*, amely kizárja a *te* névmást, mert a törzsünk összetartozását hangsúlyozza – beleértve a halott tagokat is.

Az angolul beszélők számára a legegyszerűbb módja annak, hogy megértsék ezt a szemantikai burjánzást a többes szám első személyben, ha megnézik az új-melanéziai nyelvet, ahogyan a Pidgin English-t büszkén nevezik. A pidgin egy „kreol” nyelv: szintaktikája megmaradt maláj-polinéziai nyelvnek, de a legtöbb szava angol. *Mi*, az én vagyok; *you*, az te vagy; *yu-pely*, az te és a társad; *mi-pela*, az én és a társam, a társaim – én és a hozzám hasonló, ellentétben a *yu-pela*, te és a hozzád hasonlókkal. *Yumi*, ez te és én, akkor használatos, amikor a beszélő magában foglalja a te-másokat, de hangsúlyozni akarja kötődését hozzád, távolságot akar tartani a társaktól. Egyébként mondhatná azt is, ami a legkönnyebben adódik: *yumipela*, ti, emberek, velem és a társaimmal együtt. De persze

azt is megtehetné, hogy csak téged, engem és egy másikat választ ki, és azt mondja: *yu-mi-tripela*, és kizárja a többieket, akik véletlenül hallótávolságon belül vannak.

A különböző nyelvek még egy idődimenziót is belevesznek a *mijük*-be. Egyes bantu nyelvek (például a n'kosze) különbséget tesznek a már létrejött *mi* és a remélt *mi* között. Azt lehet mondani, hogy a mongolok és a dahomey-i ewék a remény dimenzióját helyezhetik a névmásba. Úgy tűnik, hogy különböző módszereik vannak a *mi* kifejezésére, amely *tőled* függ, hogy van-e esélyed arra, hogy a klánunk tagja legyél, vagy arról tájékoztatnak, hogy nem fogadnak el sógornak. A *ti* ezáltal válhat bim-bózó *mivé*.

Amikor ezt a könyvet írtuk, tisztában voltunk névmásunk szemantikai szegénységével. A modern *mi* semmit nem árul el a kollektív alany szándékáról. Csak a spanyolban maradnak a férfiak és a nők még mindig elválasztva egymástól, *nosotros y nosotras* néven, ám amikor a férfiak beszélnek, bátran bevonják a nőket is a *nosotros*-ba. A modern *mi* semmit nem mond a határainkról: ha a *mi* néhányat, sokat vagy megszámlálhatatlant jelöl. A *mi* semmit nem árul el a megszólított személyről – ha az hozzánk tartozik, ha elvárják, hogy csatlakozzon hozzánk, ha harmadik személyként ismerik el vagy ha idegenként tekintenek rá. És végül, ami a legfontosabb, a *mi* nem képes megmondani, hogy a mondat alanyának kell-e tekinteni az egyeseket; vagy mindannyian együtt vagyunk: a *Mi* egy alanyt alkot.

Ez a plasztikus *mi* nem mondja meg, hogy kik vagyunk. Ez a propaganda *mije*, amely bármilyen témát létrehozhat, és követelheti, hogy a megszólított azonosuljon vele; amely azt mondja, hogy „neked is közénk kellene tartoznod”; és amelyet a misszionárius, a humanista és a kereskedő használ. Ez az elszegényedett, határok nélküli *mi* lehetővé teszi *nekünk*, hogy *mi* azt mondhassuk, hogy (ma) bizonyos dolgokat érzünk, gondolunk és teszünk. Egy telhetetlen *mi*, amely magában foglalja a beszélőt – akár akarata ellenére is. A nyilvánosság előfeltételezi a *mi* ezen fajtáját. Ez a *mi* lehetővé teszi, hogy használója eltekinthessen tőlünk, hogy irányíthasson minket. Ez a *mi* a normálisaké, azoké, akik beleillenek.

Miközben mi ketten írtuk ezt a könyvet, az irodalmi *mi* folyamatosan elhallgatott bennünket, süket csendként, amely lehetetlenné teszi, hogy az olvasó bármit is megtudjon az íróról. Ezt a kortárs *mit* használva a beszélő szemantikai erőszakot követ el, olyan csoportokat foglalva magába, melyeknek a *mi* megfogalmazásának módja heterogén a megfigyelőéhez képest, és ezzel némaságba taszítja őket.

Nem vagyunk elég bolondok ahhoz, hogy akár csak viccből is azt javasoljuk, hogy térjünk vissza az etnikai csendhez, a szavak, a nyelv és a szöveg megjelenése előtti néma együttlélhez. Mi a könyv gyermekei

vagyunk. Ám szomorúságunkban mégis elég ostobák ahhoz, hogy vágyakozzunk az egyetlen néma tér után, amely vizsgálat alá vont életünkben nyitva marad, ez pedig a barátság csendje.

Tillmann Ármin fordítása

A csend ékesszólása *

A New York utcáin eltöltött öt év után tudatosodott bennem, hogy szükség van valamilyen módszerre, amellyel a New York-i lakosok barátságot köthetnek a Puerto Ricó-iakkal. Lelkészek, tanárok, szociális munkások egyaránt elmerültek a spanyolajkú tömegben. El kellett sajátítaniuk a nyelvet, de arra még inkább szükségük volt, hogy ráhangolják a fülüket és megnyissák a szívüket egy olyan nép gyötrelmeire, amely magányos, megfélemlített és erőtlén.

Elég nyilvánvaló, hogy pusztán a spanyol nyelvtanulás nem volt elég. Az az ember, aki képes szavakból és nyelvtanból mondatokat építeni, sokkal távolabb lehet a valóságtól, mint az, aki tudja magáról, hogy nem beszél a nyelvet. Láttam, milyen hevesen utasították el a Puerto Ricó-iakat azt az americanót, aki azért tanult tőlük, hogy a városba „integrálja őket”. Még arra sem voltak hajlandók, hogy spanyolul válaszoljanak, mert megérezték a jóindulat mögött a leereszkedést, sőt, gyakran a megvetést is. Szükség volt egy olyan programra, amely segítette volna az őslakos New York-iakat, hogy bevezessék őket a szegénység szellemébe.

1956-ban a Puerto Ricó-i Katolikus Egyetem rektorhelyettese lettem, ami lehetőséget adott arra, hogy felkészítsem az embereket a spanyolajkúak gettóiban végzendő munkára. Olyan műhelyeket kínáltunk, amelyek a beszélt spanyol nyelv igen intenzív tanulását ötvözték terepgyakorlattal, valamint a Puerto Ricó-i költészet, történelem, népdalok és a társadalmi valóság akadémiai tanulmányozásával. Számos diákom komoly személyes áldozatok árán jött el. A diákok több mint fele pap volt, többnyire harmincöt év alattiak. Úgy döntöttek, hogy életüket a belvárosi szegények között töltik. Ma már nehéz visszaemlékezni arra, hogy a katolikus klérus akkoriban hogyan viselkedett a kötelessége iránt. Nehéz volt meggyőzni egy írásművelő lelkészt arról, hogy engedélyezze plébánosa számára, hogy olyan emberekkel töltsen az idejét, akik soha nem jártak templomba. A spanyol

DOI: 10.61901/Kellek.2025.73.12

* A szöveg eredeti megjelenési helye: The Eloquence of Silence. In uő: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. Penguin, London – New York, 1970, 39–46.

nyelv hatásos eszköz volt a plébánosok számára, akik idejüket és az egyház erőforrásait a szegények körében végzett munkára akarták fordítani. Mivel a spanyol nyelv – feltehetően – azonosnak tekintette azokat a szegényeket, akiket katolikusnak kereszteltek, így az Egyház semmilyen körülmények között nem tagadhatta meg tőlük szolgálatait. Amikor hét évvel később kitört a szegénység elleni háború, az elismert vezetők és kritikusok jelentős részét azok a férfiak képezték, akik Puerto Ricóban találkoztak egymással. Ezzel a tanulócsoporthal felfedezhettem azt a mélyebb értelmet, amely az idegennyelv-tanulással jár. Valójában úgy vélem, hogy a megfelelően folytatott nyelvtanulás azon kevés alkalmak egyike, amikor egy felnőtt ember a maga mélységében átélheti a szegénység, az eszköztelenség és a másik jóakaratótól való függés élményét. Minden este összegyűltünk egy óra csendes imádságra. Az óra elején egyikünk meditációs pontokat ajánlott fel. Az alábbiakban az egyik ülést rögzítette egy résztvevő.

A nyelvészet tudománya új távlatokat nyitott az emberi kommunikáció megértésében. A jelentésátadás módjainak objektív tanulmányozása megmutatta, hogy sokkal több minden jut el egyik embertől a másikhoz a csend által és a csendben, mint szavak formájában. A csendből képzett szavak és mondatok értelemtelítettebbek a hangoknál. A hangok és megnyilatkozások közötti terhes szünetek fénylő pontokként jelennek meg a mérhetetlen ürességben: akárcsak elektronok az atomban vagy bolygók a naprendszerben. A nyelv olyan, mint a csend zsinórja, amelyet hangokból csomóztak – mint a perui *quipu* csomópontjai, amelyekben az üres terek beszélnek. Konfuciusz nyomán a nyelvet keréknak tekinthetjük. A küllők centralizálnak, de a kereket az üres terek alkotják.

Nem annyira a másik ember szavai, mint inkább a csendjei azok, amelyeket meg kell tanulnunk ahhoz, hogy megértsük őt. Nem annyira a hangunkkal adunk értelmet a dolgoknak, hanem a szüneteken keresztül értetjük meg magunkat. Egy nyelv elsajátítása inkább a csendek, mintsem a hangoknak az elsajátítása. Csak a keresztény hisz az Igében mint az egyképpen örökkévaló Csendben. Az emberek között eltöltött időben a ritmus olyan törvény, amelynek révén beszélgetésünk a csend és a hangok *jin-jang*jává válik.

Egy nyelvet emberi és érett módon elsajátítani tehát azt jelenti, hogy felelősséget vállalunk a nyelv csendjeiért és hangjaiért. Az adomány, amit egy ember azzal ad nekünk, hogy megtanítja nekünk a saját nyelvét, inkább a ritmus, a mód és a csendek rendszerének finomságai, mintsem a hangok rendszere. Ez egy bensőséges adomány, amelyért felelősséggel tartozunk azoknak, akik ránk bízta a nyelvüket. Az a nyelv, amelynek csak a szavait ismerem, de a szüneteit nem, állandó sértés. Olyan, mint egy fotónegatív karikatúrája.

Több idő, erőfeszítés és tapintat megtanulni egy nép csendjét, mint annak hangjait. Néhány ember különleges adottsággal rendelkezik ezen a téren. Talán ezzel magyarázható, hogy egyes misszionáriusok erőfeszítéseik ellenére miért nem jutnak el odáig, hogy rendesen megtanuljanak egy nyelvet, hogy kifinomultan kommunikáljanak a csendeken keresztül. Bár „az anyanyelvűek hangsúlyozásával beszélnek”, mégis örökre több ezer mérföldre maradnak tőlük. A csend grammatikájának elsajátítása sokkal nehezebben tanulható művészet, mint a hangzók nyelvtana.

Ahogy a szavakat is odafigyelő hallgatással és az anyanyelvi beszélő utánzására tett fájdalmas kísérletekkel kell megtanulni, úgy a csendeket is a rájuk való finom nyitottságon keresztül kell elsajátítani. A csendnek megvannak a maga szünetei és tétovázásai, ritmusai, kifejezései és hanglejtései; megvan a maga időtartama és hangmagassága, a lenni és nem lenni ideje. Ahogy a szavainkkal, úgy az emberekkel és Istennel való csendünk között is analógia mutatkozik. Ahhoz, hogy megtanuljuk az egyik teljes jelentését, a másik gyakorlására és elmélyítésére van szükségünk.

A csendek osztályozása között az első a tiszta hallgatóé, a női passzivitás csendje; a csend, amelyen keresztül a másik üzenete „férfivé válik bennünk”, a mély érdeklődés csendje. Ezt egy másik csend fenyegeti – a közömbösség csendje, az érdektelenség csendje, amely azt feltételezi, hogy nincs semmi, amit akarok vagy kaphatok a másik kommunikációján keresztül. Ez a feleség baljós hallgatása, aki fásultan hallgatja, ahogyan a férje elmeséli azokat az apróságokat, amelyeket olyan komolysággal szeretne elmondani neki. Ama keresztény hallgatása ez, aki azzal a hozzáállással olvassa az evangéliumot, mintha elejétől a végéig ismerné azt. A kő hallgatása ez – halott, mert nincs köze az élethez. A misszionárius hallgatása ez, aki soha nem értette meg az idegen csodáját, akinek hallgatása nagyobb tanúságtétel a szeretetről, mint a beszélő másiké. Az az ember, akiről megbizonyosodunk, hogy ismeri a mi csendünk ritmusát, sokkal közelebb áll hozzánk, mint az, aki azt hiszi, hogy tudja, hogyan kell beszélni.

Minél nagyobb a távolság két világ között, az érdeklődés csendje annál inkább a szeretet jele. A legtöbb amerikai számára könnyű meghallgatni a futballról szóló csevegést; ám egy középnyugati ember számára az a szeretet jele, ha meghallgatja a jai alai beszámolókat. A városi pap csendje, aki egy kecske betegségéről szóló beszámolót hallgat a buszon, adomány, valójában a hosszú türelemgyakorlás missziós formájának gyümölcse.

Nincs nagyobb távolság, mint ami az imádkozó ember és Isten között feszül. Csak eme távolság tudatosulása révén alakulhat ki a türelemkész-ség hálás csendje. Ez lehetett a Szűz Ave előtti csendje, amely lehetővé tette, hogy az Igére nyitottság örök példaképe legyen. Mélységes csendje által az Ige Testté lehetett.

A keresztény csak a csendes hallgatás imádságában és sehol másutt nem szerezheti meg ennek az elsődleges csendnek a szokását, amelyből az Ige megszülethet egy idegen kultúrában. Ez a csendben fogant Ige is a csendben növekszik.

A csend grammatikájának második nagy osztálya a Szűz csendje, miután az Ige megfogant benne – a csend, amelyből nem annyira a *Fiat*, mint inkább a *Magnificat* született. Ez az a csend, amely inkább táplálja a megfogant Igét, mintsem megnyitja az embert a fogantatásra. Ez az a csend, amely az embert önmagába zárja, hogy lehetővé tegye számára, hogy mások számára előkészítse az Igét. Ez az összehangoltság csendje; a csend, amelyben várjuk a megfelelő pillanatot, hogy az Ige világra jöjjön.

Ez a csend is fenyegetve van, nemcsak a rohanás és a cselekvés sokféleségének a megszenteltelenítése által, hanem a verbális előállítás és a tömegtermelés magatartásmódja által is, aminek nincs ideje a csendre. Az olcsóság csendje fenyegeti, ami azt jelenti, hogy a szavak egymással egyenértékűek, és nincs szükségük gondozásra.

A misszionárius vagy idegen, aki úgy használja a szavakat, ahogy azok a szótárban szerepelnek, nem ismeri ezt a csendet. Ő az az ember, aki angol szavakat keres magának, amikor spanyol megfelelőt akar találni ahelyett, hogy azt a szót keresné, amelyik összehangol; ahelyett, hogy megtalálná azt a szót, gesztust vagy csendet, amelyet megértenének, még akkor is, ha annak nincs megfelelője az anyanyelvén, a saját kultúrájában vagy önnön háttérében; az az ember, aki nem hagy időt egy új nyelv magvának, hogy lelkének idegen talaján kifejlődjön. Ez a szavak *előtti* vagy a szavak *közötti* csend; a csend, amelyben a szavak élnek vagy meghalnak. Ez a tétovázás lassú imádságának csendje; azé az imádságé, amelyben a szavak úszni mernek a csend tengerében. Szöges ellentétben áll a szavak *előtti* csend más formáival – a művirág csendjével, amely a szavak emlékezetét őrzi, amelyek nem növekszenek, az ismétlések közötti szünettel. A misszionárius csendje ez, aki a következő bemaagolt közhely kiosztására vár, mert nem tett erőfeszítést arra, hogy behatoljon mások élő nyelvébe. A szavak *előtti* csend szintén szemben áll a tajtékzó agresszió csendjével, amelyet aligha lehet csendnek nevezni – ez is a szavak előkészítésére használt időköz, ám olyan szavak ezek, amelyek inkább megosztanak, mintsem összekötnek. Erre a csendre csábul a misszionárius, aki ragaszkodik ahhoz a gondolathoz, hogy a spanyolban semmi sem jelenti azt, amit mondani akar. Ez az a csend, amelyben az egyik verbális agresszió – még ha burkoltan is – előkészíti a másikat.

A csend grammatikájának következő nagy osztályát a szavakon *túli* csendnek nevezzük. Minél messzebbre megyünk, annál távolabb kerül egymástól a jó és a rossz csend az egyes osztályozásokban. Most értünk el ahhoz a csendhez, amely nem készít elő további beszédet. Ez az a csend,

amelynek nincs több mondanivalója, mert már mindent elmondott. Ez az a csend, amely túlmutat egy végső *igen* vagy egy végső *nem* határain. Ez a szavakon túli szeretet csendje, valamint a *nem* csendje, az örökkévalóságig; a menny vagy a pokol csendje. Ez annak az embernek a határozott magatartása, aki szembenéz az Igével, amely a Csend, vagy azon ember csendje, aki makacsul elfordult Tőle.

Ez a csend a pokol, halálos csend. A halál ebben a csendben nem egy kő élettelensége, élet iránti közönye, de nem is egy préselt virág halott mivolta, az élet emléke. Ez az élet utáni halál, az élet végső megtagadása. Lehet zaj és izgatottság és sok szó ebben a csendben. Csak egyetlen jelentése van, amely a zajokkal rokon, amelyeket kelt, és a köztük lévő házagokkal. *Nem*.

Létezik egy módja annak, ahogy a pokol csendje a missziós létet fenyegeti. Valójában a csend általi tanúságtétel szokatlan lehetőségeivel együtt a csenden keresztül való pusztítás szokatlan képessége is megnyílik az Igével megbízott ember előtt egy olyan világban, amely nem a sajátja. A missziós csend többet kockáztat: azt kockáztatja, hogy földi pokollá válik.

Végső soron a missziós csend adomány, az imádság adománya – amit egy végtelenül távoli, végtelenül idegen, és az emberek iránti szeretetben megtapasztalt, az otthoni embereknel sokkal távolibb és idegenebb emberek imádságában tanult meg. A misszionárius elfelejtheti, hogy az ő csendje adomány, a legmélyebb értelemben ingyenesen kapott ajándék, olyan ajándék, amelyet konkrétan azok adnak át, akik hajlandók megtanítani nekünk a saját nyelvüket. Ha a misszionárius ezt elfelejti, és saját erejéből próbálja meghódítani azt, amit csak mások adhatnak neki, akkor létében válik fenyegetetté. Az az ember, aki megpróbálja megvásárolni a nyelvet, akár egy öltönyt, az az ember, aki a nyelvtannal próbálja meghódítani a nyelvet, hogy „jobban beszélje, mint az őt körülvevő anyanyelvűek”, az az ember, aki megfélelkezik az analógiáról Isten és mások csendje között, és nem az imádságban keresi annak növekedését, valójában az az ember, aki alapvetően megkísérel erőszakot tenni azon a kultúrán, ahová küldték, így számítnia kell a megfelelő reakciókra. Ha ember egyáltalán, akkor fel fogja ismerni, hogy spirituális börtönben találja magát, azt viszont nem fogja elismerni, hogy ezt ő emelte maga köré. Ehelyett másokat fog vádolni azzal, hogy ők a fogvatartói. Az önmaga és azok között húzóódó fal, akikhez küldték, egyre inkább áthatolhatatlanná válik. Mindaddig csalódott lesz, amíg „misszionáriusként” tekint magára, mert kiküldetésben vett részt, mégsem jutott sehova; hogy otthonától távol van, de nem jutott sehova; hogy elhagyta otthonát, és nem lett egy újra.

Tovább prédikál, és egyre inkább tudatában van annak, hogy nem értik meg, mert azt mondja, amit gondol, és anyanyelvének idegen bohózatában beszél. Továbbra is „megtesz dolgokat az emberekért”, és

hálátlannak tartja őket, mert megértik, hogy ezeket a dolgokat azért teszi, hogy kipárnázza az egóját. Szavai a nyelv megcsúfolásává válnak, a halál csendjének kifejeződésévé.

Ezen a ponton nagy bátorságra van szükség ahhoz, hogy visszatérjünk az érdeklődés türelmes csendjéhez vagy a csend finomságához, amelyben a szavak növekednek. A zsibbadásból nőtt ki a némaság. Gyakran abból a félelemből válik a kétségbeesés megszokássá, hogy későn kell szembenéznünk annak a nehézségével, hogy újra megpróbáljunk megtanulni egy nyelvet. A pokol csendje – ennek egy jellegzetesen misszionárius változata született meg a szívében.

A túlsó póluson, a kétségbeeséssel szemközt a szerelem csendje áll, amikor a szerelmesek kézen fogják egymást. Az imádság, amelyben a szavak előtti homályosság átadta helyét a szavak utáni tiszta ürességnek. A kommunikációnak az a formája, amely megnyitja a lélek egyszerű mélységét. Villanásokban nyilvánul meg és életre szólóvá válhat – az imádságban éppúgy, mint az emberek között. Talán ez a nyelv egyetlen igazán egyetemes aspektusa, az egyetlen olyan kommunikációs eszköz, amelyet nem érintett a bábeli átok. Talán ez az egyetlen módja a másokkal és az Igével való együttlétnek, amelyben nincs többé idegen akcentusunk.

Létezik még egy másik csend is, amely túl van a szavakon, ez pedig a pietà csendje. Nem a halál csendje ez, hanem a halál misztériumának csendje. Nem annak a csendje, hogy tevékenyen elfogadjuk Isten akaratát, amelyből a *Fiat* születik, mint ahogy nem is a getsemáni határozott elfogadás csendje, amelyben az engedelmesség gyökerezik. Az a csend, amelyet ti, misszionáriusok, ezen a spanyol tanfolyamon kívántok elsajátítani, az a csend, amely túl van a zavarodottságon és a kérdéseken; az a csend, amely túl van a válasz lehetőségén vagy akár csak az előző szóra való hivatkozáson. Ez az a titokzatos csend, amelyen keresztül az Úr leereszkehdhetett a pokol csendjébe, a Júdás számára hasztalan és eltékozolt élet frusztráció nélküli elfogadása, az önként választott tehetetlenség csendje, amelyen keresztül a világ megmenekült. Mária Fia, aki a világ megváltására született, az Ő népének keze által halt meg, barátai elhagyták, és Júdás, akit szeretett, de nem tudott megmenteni, elárulta – néma szemlélődés a megtestesülés csúcspontját jelentő paradoxonról, amely legalább egy személyes barát megváltására hasznavehetetlen volt. A lélek megnyitása a pietà e végső csendje felé a missziós csend három előző formájának lassú kimerülési csúcspontja.

Tillmann Ármin fordítása

Giorgio Agamben: Pro memoria Ivan Illich

17th December 2012, available at <https://www.youtube.com/watch?v=Egy6xRwHrwE> (accessed 16th November 2025).

Daniel Baric: Introduction to Illich's Landscape: An Insular Exploration

Using place names, this text explores an Adriatic island in relation to Ivan Illich's family, childhood, and intellectual journey. Based on autobiographical passages from Illich and his work, the text takes a literalist approach to reading the map of Brač, inspired by the medieval reading presented by Illich in the *Didascalicon*. This reading connects the historical and linguistic context of Illich's family background with some of his central concerns.

Keywords: Ivan Illich, *Didascalicon*, Hugh of Saint Victor, Brač, toponymy, etymology

Alpár Losonc: Ivan Illich and the Critical Political Economy of Scarcity

Ivan Illich constructs a philosophy that interprets the present through a constellation of phenomena of loss. Although this line of thought might have led him toward conservatism, his critique—directed at the infrastructure of existing institutions (see, for instance, his objections to the institutional system of the welfare state)—has an anarchistic character. His institution-focused critique evokes the critical register of 1968, while his use of the past as a reference point (which sparked debate with certain strands of feminism) reflects a more post-'68 mode of thinking. All of

this lends a distinctive tension to his thought. This study pays particular attention to the elaboration of a critical political economy within Illich's work. I consider the fundamental transformations in the meaning of scarcity in his system of thought. I then examine the homologies between language and the commodity economy, tracing certain Nietzschean echoes. Finally, I discuss the regimes of development and needs, arguing that these critiques shape Illich's *sui generis* mode of thinking.

Keywords: critical political economy, loss, language, scarcity, development

Ivan Illich: Shadow Work

In *Philosophica*, 1980, 26(2): 7–46.

Lajos András Kiss: Variations for the Critique of Capitalism and for the Eco-Socialism – Ivan Illich and André Gorz

Two philosophers with Austrian origin, Ivan Illich and André Gorz are among the most significant diagnosticians and critics of the modern and postmodern industrial society. Both of them observed the dangers based on the cult of advancement and on technological gigantism that enforce upon humans a new-type slavery as early as the second half of the last century. Ivan Illich set the vision of the liveable society against the threat of the technological apocalypse. Beyond that, he inexorably criticised the authoritarian institutions of the modern society (education, healthcare); and he urged the creation of organic, local and democratic communities as opposites of the global trade, which is a threat of an ecological catastrophe. André Gorz who synthesized the ideas of Western Marxism and Existentialism, expressed a hard criticism of the progress-mania of the modern capitalism that is usually connected with the augmentation of the intensity of the work, the extreme growth of the maniacal consumption and destruction of the environment. Gorz's ideas linked the need of the liberation from the compulsion for work with the imperative of the guaranteed basic income.

Keywords: progress-mania, liveable society, free time, environmental protection, organic communities

Lajos Mitnyán: Notes on Ivan Illich's Critique of Development and Ideology in the Context of Degrowth Discourse

The study undertakes an examination of the critical views on development articulated in Ivan Illich's work, *Myths of Progress*. It interprets the work written in 1978 within the context of today's degrowth discourse. The consumption and acceleration characteristic of the post-industrial era, along with the increasingly strong institutional control, are interpreted as consequences of covert ideologies that increasingly undermine human autonomy and freedom. This process has accelerated in recent times and has even become self-perpetuating. The place of creative, autonomous thinking and creation has been almost imperceptibly taken over by the dominance of ideologies. Following Illich, the degrowth discourse also points out that technological development and economic growth not only do not necessarily accompany the growth of human autonomy and creativity but can also become obstacles to the free unfolding of the human spirit.

Keywords: ideology critique, degrowth, post-industrial era, technology, digitalization

Ivan Illich: Das Recht auf die gemeine Sprache

In idem: *Vom Recht auf Gemeinheit*. Rowohlt, Hamburg, 1982, 11–29.

Ivan Illich: The Futility of Schooling

In idem: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. Penguin, London – New York, 1970, 89–101.

Ármin Tillmann: Can One Be Integral(ly healthy) in the Fragmented? The Politics of Pain and the Critique of the Cult of Health in the work of Ivan Illich

In this study, Ivan Illich's multifaceted critique of modernity takes the form of a critique of scientific logic, and within that, of "medical reason". According to Illich's diagnosis, modern humans view pain as a negativity that is not part of life, but rather something that must be eliminated as meaningless and obstructive. He believes that our culture has lost the art of enduring pain that existed in pre-modern societies. Medicine now champions a cultural program of overcoming pain, which, through the deployment and monopolization of the scientific and technical apparatus associated with it, causes iatrogenic, or medically induced, diseases and accompanying phenomena. In order to preserve and/or regain our health, Illich argues that we must renounce individualistic approaches and reorganize the practice of healing on a communal basis, while individually mastering the techniques of self-restraint.

Keywords: medical mind, the art of enduring pain, iatrogenesis, scientific-technical apparatus, self-restraint

Éva Kocziszký: Logos, Graphe, Biblion. The Medieval Criticism of Deconstruction

The study examines Ivan Illich's critical archaeology of the book. Although writing dates back to well before the advent of books, the codex as a medium is an invention of Christianity, just as the emergence of the individual reader can be linked to monasticism. Illich outlines the interconnected history of the book as an object and the act of reading, highlighting the significant changes that, in his view, were not brought about by technical innovations, but rather by a shift in thinking. With his imaginary medieval perspective, he seeks to shock us into realizing that we no longer know what reading actually is as an activity.

Keywords: book, writing, reading, deconstruction, medievalism

Ivan Illich – Barry Sanders: Postscript:
The Silence and the We

kellek 73

In idem: *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*. Penguin, London, 1988, 119–127.

Ivan Illich: The Eloquence of Silence

In idem: *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution*. Penguin, London – New York, 1970, 39–46.

