

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 akarateréjével 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 Illichcel 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 létezés 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 jellegetől, 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 objektívitás 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 késztet, 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 függetlenségünkről 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.