



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet filozofije i religijskih znanosti

Bernard Hostić

FILOZOFIJA IVANA ILLICHA

DOKTORSKI RAD

Zagreb, 2025.



Sveučilište u Zagrebu

Fakultet filozofije i religijskih znanosti

Bernard Hostić

FILOZOFIJA IVANA ILLICHA

DOKTORSKI RAD

Mentorica: dr. sc. Ivana Skuhala Karasman

Zagreb, 2025.



University of Zagreb

Faculty of philosophy and religious studies

Bernard Hostić

PHILOSOPHY OF IVAN ILLICH

DOCTORAL DISSERTATION

Mentor: Ivana Skuhala Karasman, PhD

Zagreb, 2025

INFORMACIJE O MENTORICI

Ivana Skuhala Karasman rođena je 1975. godine. Studij filozofije i kroatologije upisala je 1994. godine na Fakultetu hrvatskih studija Sveučilišta u Zagrebu gdje je 1999. godine diplomirala, a 2003. godine magistrirala. Na istom fakultetu upisala je 2004. godine doktorski studij gdje je 2011. doktorirala s tezom *Predviđanje u srednjevjekovnoj i renesansnoj prirodnoj filozofiji (u djelima H. Dalmatina, F. Grisogona, J. Dubrovčanina)*. Od 2005. godine zaposlena je na Institutu za filozofiju. Sudjelovala je kao suradnicima u radu sljedećih projekata: *Nikola Kuzanski i njegov utjecaj na hrvatske renesansne filozofe*, *Temeljni problemi renesansnog neoplatonizma i hrvatski filozofi renesanse*, *Free Will, Causality and Luck*, *Hrvatske filozofkinje u europskom kontekstu i Hrvatski renesansni aristotelizam: nova era u mišljenju povijesti*. Suradnica je na međunarodnom projektu *History of Women Philosophers and Scientists* pri Sveučilištu Paderborn u Njemačkoj. Trenutno je znanstvena savjetnica i pročelnica Odsjeka za hrvatsku filozofiju u Institutu za filozofiju u Zagrebu. Voditeljica je projekata *Nove u teme u hrvatskoj filozofiji od 1874. do 1945. godine* (Hrvatska zaklada za znanost) te *Wundt, Mercier i novija hrvatska filozofija* (financiran sredstvima iz Nacionalnog plana oporavka i otpornosti 2021. – 2026. – NextGenerationEU). Suradnica je na projektima *Hrvatske filozofkinje* i češko-hrvatskom bilateralnom projektu (HrZZ-WEAVE) *Natura historiae, historia naturae: Unveiling Nature's Historicity through Early Modern Analyses of Continuity, Time, and Human History*. Od 2021. godine glavna je urednica časopisa *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine*. Usavršavala se na Centre for Women Philosophers and Scientists pri Sveučilištu u Paderbornu. Dobitnica je nagrade za izvrsnost Instituta za filozofiju. Autorica je i suautorica pet knjiga, suurednica šest knjiga te autorica i suautorica četrdesetak članaka i poglavlja u knjigama. Područja interesa su joj hrvatska filozofija, filozofija renesanse, žene u filozofiji te odnos filozofije i psihologije.

SAŽETAK

Ovaj doktorski rad istražuje filozofiju društvene kritike Ivana Illicha (Beč, 1926. – Bremen, 2002.), svjetski poznatog mislioca hrvatskog porijekla koji je tijekom sredine 20. stoljeća bio poznati javni djelatnik, posebice na prostorima Sjedinjenih Američkih Država i Latinske Amerike. Iako se Illich najčešće prikazuje kao društveni kritičar, disertacija je usmjerena k ocrtavanju glavnih filozofskih koncepata i silnica njegove kritike zapadnog društva 20. stoljeća i egzistencijalnog okvira kasnog kapitalizma. Služeći se povijesno-hermeneutičkom filozofskom metodom, ponajprije se istražuju djela njegova najpoznatijeg i najplodnijeg perioda stvaralaštva (od 1968. do početka 1980-ih godina) poput *Medical Nemesis* [*Medicinska Nemeza*], *Deschooling Society* [*Deskolarizacija društva*] i *Tools for Conviviality* [*Konvivijalna oruđa*], s povremenim referiranjem na druga razdoblja Illicheve misli. Razlog odabira takvog okvira ponajprije je njegova misaona koherentnost iz koje je moguće eksplicirati određene filozofske koncepte koji ga vode. Prvo poglavlje razrade istražuje životopis Ivana Illicha. Razlog opsežnijeg ulaženja u životopis leži u činjenici da je filozofija koja se nalazi u pozadini njegove misli usko vezana uz njegov životni put tj. konkretno djelovanje. Drugo poglavlje razrade čini središnji dio u kojem se analiziraju pojedina područja njegove društvene kritike. Također, ekspliciraju se i obrazlažu filozofski koncepti koji vode Illichevu društvenu kritiku, a to su vernakularne vrijednosti i konvivijalno društvo. U trećem poglavlju razrade donosi se usporedba i mogućnost aktualizacije Illicheve misli u kontekstu suvremenih strujanja, poput holističkog pristupa medicini, alternativnih obrazovnih pristupa i politika te pokreta odrasta. Upućuje se na činjenicu da Illicheva misao posjeduje stanovitu aktualnost i u današnjem vremenu te potencijal za daljnje razrađivanje i usavršavanje. Na kraju istraživanja došlo se do zaključka da su dva temelja filozofska koncepta koja vode Illichevu misao vernakularne vrijednosti kao vrijednosni sustav i konvivijalni život kao rezultat života prema tim vrijednostima. Uz dva pozitivna koncepta, postoji i treći, negativni koncept, koji Illich naziva institucionalizacija. Njime se želi prikazati odmak od konvivijalnog načina života, koji je svojstven čovjeku kao slobodnom, razumnom i stvaralačkom biću.

Ključne riječi: Ivan Illich, kritika društva, vernakularne vrijednosti, konvivijalno društvo, institucionalizacija

SUMMARY

This doctoral dissertation explores the philosophy underlying the social critique of Ivan Illich (Vienna, 1926 – Bremen, 2002), a world-renowned thinker of Croatian origin who emerged as a prominent public intellectual during the mid-20th century, particularly in the United States and Latin America. Although Illich is most frequently portrayed as a social critic, this research seeks to delineate the principal philosophical concepts and driving forces behind his critique of Western society in the 20th century and the existential framework of late capitalism. Employing a historical-hermeneutical philosophical method, the study primarily examines works from Illich's most prolific and influential period (1968 to the early 1980s), including *Medical Nemesis*, *Deschooling Society*, and *Tools for Conviviality*, while occasionally referencing other phases of his thought. This focus is justified by the conceptual coherence of this period, which allows for the explicit articulation of the philosophical foundations guiding his critique. The first chapter provides an extensive biographical account of Illich, emphasizing the close interrelation between his life trajectory and the philosophical positions underpinning his work. Illich's thought is deeply rooted in a social project aimed at fostering a more humane and just society. The second chapter constitutes the core of the dissertation, analyzing specific domains of his social critique and explicating the philosophical concepts that inform it – namely, vernacular values and the convivial society. The third chapter offers a comparative perspective and explores the potential relevance of Illich's ideas within contemporary currents, such as holistic approaches to medicine, alternative educational models and policies, and the degrowth movement. The study argues that Illich's thought retains a significant degree of contemporary relevance and holds potential for further development and refinement. The research concludes that three fundamental philosophical concepts underpin Illich's thought: vernacular values as a normative framework, convivial life as the lived realization of these values, and institutionalization as a negative counter-concept. The latter denotes a departure from the convivial mode of existence, which Illich regards as intrinsic to human beings as free, rational, and creative agents.

Key words: Ivan Illich, social critique, vernacular values, convivial society, institutionalization

SADRŽAJ

1. UVOD	1
1.1. Tumačenje naslova	1
1.2. Motiv i cilj disertacije	3
1.3. Metoda i plan istraživanja	3
1.4. Ograničenja disertacije	4
2. ŽIVOTOPIS IVANA ILLICHA	7
2.1. Rođenje i djetinjstvo	7
2.1.1. Djetinjstvo na otoku Braču	8
2.1.2. Osnovnoškolsko obrazovanje i bijeg obitelji u Italiju	10
2.2. Filozofsko i teološko obrazovanje i svećenička formacija	12
2.2.1. Rad na doktorskoj disertaciji i prijateljstvo s Albertom Auerom	14
2.3. Odlazak u Sjedinjene Američke Države i pastoralni rad	15
2.3.1. Proslava sv. Ivana 1956. – ključan događaj za odlazak u Portoriko	24
2.4. O Illichevom pristupu misionarenju	27
2.5. Osnivanje centara za obrazovanje i formaciju misionara	29
2.5.1. Djelovanje i rad centara	31
2.6. Tijek procesa s Vatikanom	36
2.6.1. Opis sastanka u Vatikanu	37
2.7. Daljnji rad CIDOC-a: kritika društva u cjelini i objavljivanje djela	39
2.8. Vrijeme nakon CIDOC-a i smrt	41
3. FILOZOFSKA MISAO IVANA ILLICHA	42
3.1. Mehanizmi i institucije modernog društva	42
3.1.1. Institucionalizacija	43
3.1.2. Potrebe (<i>needs</i>)	47
3.1.3. Poveznice s društvenom kritikom Jacquesa Ellula	49
3.1.4. Konvivijalnost »konvivijalnost«	56
3.1.5. Konvivijalna oruđa	57
3.1.6. Vernakularne vrijednosti	59
3.1.7. Konvivijalno društvo	67
3.2. Apsurd energetske učinkovitosti društva 20. stoljeća	71
3.2.1. Kritika koncepta energetske krize	72
3.2.2. Illichevi prijedlozi za energetske učinkovitost	76

3.3. Kritika moderne medicine	77
3.3.1. Koncept medicinske Nemeze	79
3.3.2. Društvena paradigma moderne medicine	80
3.3.3. Socijalna jatrogeneza (jatrogeneza društva).....	83
3.3.4. Ritualizacija medicine	85
3.3.5. Strukturalna jatrogeneza.....	86
3.3.6. Odnos koncepata tj. uloge pacijent – bolesnik.....	86
3.3.7. Komodifikacija medicine – monopol farmaceutske industrije	87
3.3.8. Illichevo poimanje boli i patnje.....	90
3.3.9. Vizija zdravlja i poimanja bolesti i smrti	93
3.4. Kritika institucionalnog obrazovanja	97
3.4.1. Kritička pedagogija Latinske Amerike	100
3.4.2. Obrazovanje kao oblikovanje <i>homo educandusa</i> i <i>homo economicusa</i>	104
3.4.3. Preduvjet – reforma skrivenog kurikuluma.....	109
3.4.4. Reformiranje školstva – reformiranje društvene paradigme	110
3.4.5. Osnovni resursi za učenje.....	113
3.5. Utjecaj jezika na poimanje zbilje	114
3.5.1. Govor – jezik – mišljenje – zbilja	115
3.5.2. Vještina (i kultura) čitanja.....	118
3.5.3. Poimanje stvarnosti	120
3.5.4. Pamćenje	122
3.5.5. Osvajački element jezika.....	123
3.5.6. Abecedizacija	124
3.6. Rodna teorija (<i>gender</i>)	126
3.6.1. Rad u kućanstvu shvaćen kao <i>shadow work</i> (neplaćeni ženski rad).....	127
3.6.2. Nominalna jednakost modernog društva.....	128
3.6.3. Odnos rod – spol	129
3.6.4. Rod i govor.....	130
3.6.5. Vernakularni rod i vernakularna sredina	132
3.6.6. Integralna kompatibilnost.....	133
4. MOGUĆNOST AKTUALIZACIJE ILLICHEVIH IDEJA.....	134
4.1. Kritika institucionalne medicine	134
4.1.1. Pitanje medicinske štete – jatrogeneza.....	134
4.1.2. Fenomen medikalizacije u službi neoliberalne i globalističke politike.....	137

4.1.3. Pristupi na tragu medicinskog holizma	139
4.2. Illich – kritički pedagog?.....	146
4.2.1. Illichevi društveni mitovi kao smjerokaz osvjetljavanju društvenog stanja.....	148
4.2.2. Postoji li i dalje skriveni kurikulum?	151
4.2.3. Poticaji za daljnju realizaciju obrazovne politike	153
4.2.4. Illicheva kritika kao pomoć osvjetljavanju pitanja obrazovanja pod okriljem Bolonjske reforme	154
4.2.5. Konkretna implementacija Illicheve pedagogije iz djela <i>Deschooling Society</i>	157
4.3. Koncept i pokret odrasta (<i>degrowth</i>).....	158
4.3.1. Kritika ekonomske ekspanzije	159
4.3.2. Autonomija.....	163
4.3.3. Illichevo konvivijalno društvo kao društvo odrasta?	165
4.3.4. Illichevo društvo odrasta – kršćansko društvo?	167
5. ZAKLJUČAK	170
POPIS LITERATURE	175
ŽIVOTOPIS AUTORA.....	189

1. UVOD

1.1. Tumačenje naslova

Za početak, valja objasniti značenje naslova disertacije *Filozofija Ivana Illicha*. Ivan Illich (Beč, 1926. – Bremen, 2002.), bio je teolog, filozof, društveni kritičar i javni djelatnik hrvatskog porijekla koji je svoj najplodniji rad ostvario na području Sjedinjenih Američkih Država i država Latinske Amerike te je u drugoj polovici 20. stoljeća uživao svjetsku popularnost.

Illich nije smatran dijelom akademskog filozofskog kanona, niti je svoja djela pisao i namijenio za rasprave u akademskim krugovima. Njegova misao ponajprije je pozivala na konkretnu akciju i djelovanje te je bila namijenjena širim čitateljskim krugovima. Međutim, Illicheve misli odzvanjaju erudicijom i daju naslutiti da se radi o filozofskim mislima oblikovanim kao društvena kritika.

Današnja sistematizacija znanosti upućuje na to da svaka pojedina znanost i njezine poddiscipline imaju određeni objekt promatranja kao i metodu kojom sagledavaju neku određenu stvarnost.¹ Takav, unaprijed postulirani temelj omogućuje nam da na njegovim stupovima gradimo zgradu, sustav znanja. Primjerice, fundamentalni postulat medicine upućuje na postavku da je njezin objekt čovjek, kojeg promatramo egzaktnim i, u novije vrijeme holističkim metodama, u svrhu njegova zdravlja i boljeg života, što biva njegovim formalnim objektom.

Ovi postulati omogućavaju nam ponajprije dvije stvari: 1. da smo nošeni određenom sustavom pravila tj. aksiologijom određene znanosti ili djelatnosti i 2. da smo uvijek u mogućnosti vratiti se temeljnim postavkama te znanosti i na taj način provjeriti radimo li u skladu s njima, tj. jesmo li nošeni idealom sadržanim u iskonskim, krajnjim pretpostavkama. Tako bi se liječnik u svojem radu s pacijentima uvijek trebao vraćati idealu njihova zdravlja, koji mora slijediti i koji je svojevrstan kriterij njihova svekolikog djelovanja u toj znanosti.

Krajnji postulati, kako i sam pojam govori, bivaju postulatima tj. pretpostavkama. Oni nisu izvedeni proizvoljno, a niti retroaktivno metodom te iste znanosti koju utemeljuju, već bivaju dobiveni spekulativnim putem i kao takvi pripadaju polju filozofije. Stoga, iza svake znanosti ili discipline postoji određena filozofija i vrijednosni sustav kojim se ta znanost praktično artikulira.

¹ U ovom radu izraze »stvarnost« i »zbilja« te »ostvarenje« i »ozbiljenje« koristim kao istoznačnice.

To ne vrijedi samo za pozitivističke, već i za humanističke discipline, pa tako i za društvenu ili socijalnu kritiku.

Illicheva društvena kritika išla je za time da filozofski i teološki vid promišljanja oblikuje u kritički poticaj vremenu modernog, postmodernog, ali i suvremenog čovjeka.²

Illich je vješto prikazao da se filozofska, a posebice teološka mudrost ostvaruje jedino u dinamizmu osoba, konkretnom djelovanju i usmjeravanju društva. Naposljetku, život prvih kršćanskih zajednica bio je prožet mudrošću i ljubavlju kroz prizmu kerigmatskog navještaja koji se nije baštiniio kao neki sistematizirani, znanstveni nauk, već forma konkretne aktualizacije vlastitog bitka kao Božjeg stvorenja, ali i sustvaratelja.

Način u kojoj se takvo promišljanje najbolje ostvaruje jest dijalog, i to ne prvenstveno s istomišljenicima, već onima koji razmišljaju drukčije. Dinamizam rasprave tj. dijalog posreduje mudrost, koja se u svakom pojedincu ostvaruje zasebno, otvarajući mu mogućnost da sam dođe do zaključka, ili pak da se složi sa sugovornikom (iako, i tada se mudrost ostvaruje zasebno u svakom sugovorniku, jer pojedinac opet slobodno smatra da je mudro prihvatiti sugovornikovu ideju mudrosti). Naglasak na takvu, dijalošku vrstu mudrosti, koja se ostvaruje u ljubavi i prihvaćanju drugoga i drukčijeg vidljiv je u Illichevim djelima. Naime, iako je u svojem izričaju često bio žustar, nije osuđivao pojedinačne osobe, već je ukazivao na društveni dinamizam koju obuhvaća njihove odnose i ne dopušta im da se aktualiziraju kao Božja stvorenja tj. slobodna, stvaralačka bića.

Iako ne toliko intenzivni, kao rasprave uživo, i tekstovi imaju dijalošku dimenziju, jer čovjek ima mogućnost refleksije i samorefleksije nad njima te donošenja vlastitog mišljenja tj. stava prema njima. U svojim djelima Illich nije dao sustavni projekt ostvarenja novog društva, već svojim ukazima dodiruje i rasplinjuje ustaljena društvena uvjerenja kasnog kapitalizma. U tim refleksijama nad društvom, pojedinac je kadar doći do uvida u paradoks vrijednosnog okvira neoliberalnog i globalnog društva te nastojati mudro tj. dobro živjeti, što je smisao filozofije još od antičkih vremena.

² Illich kao objekt svoje kritike obično navodi moderno i postmoderno društvo (bez jasne vremenske ili konceptualne distinkcije). Ono što je jasno jest da kritizira neoliberalno, globalno i kapitalističko društvo 20. stoljeća, tj. ono što se jednom riječju naziva kasni kapitalizam.

1.2. Motiv i cilj disertacije

Pisanje disertacije potaknuto je činjenicom da u Hrvatskoj ne postoji doktorska disertacija koja obrađuje Illichevu misao pod vidom filozofske konceptualizacije. Štoviše, radi se o prvoj doktorskoj disertaciji u zemlji Illichevih korijena – Hrvatskoj. Stoga, ona nema samo znanstvenu i filozofsku, već i kulturološku vrijednost. Između ostaloga, Illicheve ideje vezane su uz filozofsku analizu fundamentalnih pitanja medicine i odgoja. Stoga, istraživanje je vrijedno i kao doprinos pokretima poput kritičke pedagogije i holističke medicine.

U svojim djelima, Illich se bavio i pitanjima općedruštvene važnosti poput ekologije, koju sagledava iz kuta općeprihvaćenih zahtjeva koje moderno društvo stavlja pred čovjeka, a koji počivaju na potrebi korištenja velike količine energije. Također, vrijedi napomenuti kako je Illich u svojem djelu *Gender* i popratnim esejima u velikom dijelu bio na tragu današnjih rodnih studija. Stoga, ova je disertacija važna i kao dokumentiranje početka proučavanja navedene tematike.

Iz toga proizlazi relevantnost istraživanja ne samo za filozofiju, već i sociologiju, a naročito socijalnu teoriju.

Naposljetku, cilj disertacije je prikazati utjecaje na formiranje Illicheve filozofske misli, izložiti njezina pojedina područja, filozofske koncepte prisutne u njoj, i uputiti na mogućnost aktualizacije u današnjem vremenu. Mogućnost, kao i relevantnost istraživanja potaknuta je četirima hipotezama: 1. Illicheva kritika društva je filozofija, 2. filozofija Ivana Illicha posjeduje vlastite filozofske koncepte, 3. na formiranje njegove filozofije utjecalo je njegovo odrastanje, školovanje i daljnji životni put, 4. Illicheva misao posjeduje mogućnost aktualizacije i rehabilitacije u današnjem društvenom kontekstu.

1.3. Metoda i plan istraživanja

Istraživanju stvaralaštva Ivana Illicha pristupio sam povijesno-hermeneutičkom filozofskom metodom. Radi se o metodi koja uključuje sustavni prikaz filozofske misli nekog autora, tj. te misli prema samom autoru i kontekstu u kojem se formirala, ali i aktualizaciju iste u drugom vremenu i prostoru. Uz »Uvod« i »Zaključak«, disertacija je podijeljena na tri glavna poglavlja: »Životopis«, »Filozofska misao«, »Aktualizacija«. Glavna poglavlja podijeljena su na sporedna poglavlja.

Prvo poglavlje rada obuhvaća podatke vezane uz Illichev životni put tj. utjecaje na formiranje njegovog filozofskog mišljenja. Prvi razlog takvog pristupa istraživanju leži u tome što smatram da filozofija ne postoji odvojeno od života onoga tko razmišlja tj. filozofira – ona je pod utjecajem njegova odrastanja, školovanja i daljnjeg životnog puta. Drugi razlog je da na hrvatskom jeziku ne postoji sustavna studija o utjecajima na Illichevu filozofiju. Zbog važnosti Illicheva životnog puta za formaciju njegove kritike društva, a time i njezinog filozofskog utemeljenja, prvo poglavlje dužeg je opsega.

Drugo poglavlje čini okosnicu rada. U prvom dijelu poglavlja sustavno se analiziraju Illicheva djela, eseji, članci, predavanja i govori. Analiza uključuje i kasnije razgovore s kanadskim piscem i radijskim voditeljem Davidom Cayleyem u kojima Illich donosi poglede na vlastite ideje koje je dvadesetak godina ranije razrađivao u djelima svojeg najpoznatijeg perioda i koji su ključni za sustavnu analizu.

U drugom dijelu poglavlja opisujem filozofske koncepte koji pokreću Illichevo stvaralaštvo. Neki od koncepata koje sam obradio jesu: vernakularne vrijednosti, konvivijalno društvo i institucionalizacija.

Pomoću analize pojedinih aspekata njegove filozofske kritike društva prikazujem pojedina područja njegove filozofije: opći okvir društvenih mehanizama i institucija modernog doba, kritika koncepta energetske krize, kritika moderne medicine, kritika institucionalnog obrazovanja, utjecaj jezika na poimanje zbilje i rodna teorija.

U trećem poglavlju osvrćem se na mogućnost rehabilitacije njegove misli, koja i danas posjeduje stanovitu razinu aktualnosti, što se očituje kako u pojedinim sferama društva, tako i u općim egzistencijalnim silnicama suvremenog društva.

1.4. Ograničenja disertacije

Illicheva misao može se podijeliti na tri glavna razdoblja. Prvo razdoblje (od 1950-ih do 1968.) vezano je uz Illichev svećenički rad. U djelima tog perioda izravno kritizira crkvenu hijerarhiju i, naposljetku, došao je u sukob s njom. Naime, to razdoblje prožima njegovo gledanje Crkve kao zajednice koja se temelji na dobrohotnosti, humanosti i davanju za drugoga, što se posebice očituje u manjim zajednicama. Drugo razdoblje (od 1968. do početka 1980-ih) jest najpoznatije i najplodnije razdoblje Illicheve misli, gdje se njegova kritika institucionalne, hijerarhijske Crkve

prenosi na ostale društvene institucije, poput obrazovanja i medicine. Treće razdoblje (od 1980-ih do 2002.) obuhvaća vrijeme kada se Illich povukao sa svjetske scene i njegova djela, pisana ponajprije u kraćim formama, poprimaju manje radikalni vid kritike društva te se više oslanjaju na minuciozno ocrtavanje povijesti određenog društvenog koncepta, fenomena ili ideje.

Ova disertacija temelji se ponajviše na drugom razdoblju Illicheve misli, jer smatram da ono tvori jednu koherentnu cjelinu iz koje je moguće eksplicirati određene filozofske koncepte. U tom razdoblju Illich je upozoravao na otuđenje i neautentičnost čovjekova bivstovanja u industrijskim i postindustrijskim društvima. Smatrao je da su ljudi zapadnoga svijeta zatvorenici modernih sustava svedeni na puke potrošače profesionaliziranih i institucijskih usluga te proizvoda. Stoga bi se njegova misao toga doba ponajprije mogla interpretirati kao društvena kritika. Kritizirati možemo isključivo u odnosu na »nešto« ili »nekoga« tj. ako posjedujemo neki vlastiti uvid ili intuiciju kao kriterij prosudbe objekta kritike, koja se kod Illicha očituje u filozofskom i teološkom pristupu problemima i mehanizmima modernog društva.³

Institucionalizacija određenih vještina i stvaranje industrijskih proizvoda iskrivilo je čovjekov pogled na sama sebe i stvarnost u kojoj živi te ga je udaljilo od istinskog ostvarenja njegove naravi. Čovjek je shvaćen kao zbilja za koju se pretpostavlja da mora koristiti usluge modernih institucija kako bi bivstvovala svojom puninom i ostvarila potencijalne elemente svoje naravi u svijetu.

U intuiciji njegove društvene kritike krije se metafizičko i antropološko utemeljenje čovjeka kojeg promatra uzimajući u obzir ključne elemente njegova postojanja (slobodu, racionalnost, stvaralački potencijal), poimajući ga u kontekstu njegove intrinzične mogućnosti da živi neovisan od stalne potrošnje industrijskih dobara i usluga umjetnih društvenih tvorevina. Ako prione uz takav način života, pronaći će »kozmičku nišu«, tj. način života koji potiče ozbiljenje njegova naravnog potencijala. Illich pretpostavlja smislenost sveukupne zbilje, uzimajući u obzir čovjekovu težnju za dohvaćanjem te smislenosti kako bi živio dobro i sretno. U zbilju je udahnut *logos*, vječni zakon njezina postojanja i tijeka, kojeg je čovjek kadar spoznati svojim duhom, razumom. Ideal života prema *logosu* opisuje konceptima vernakularnih vrijednosti i konvivijalnog društva, koji počivaju na ideji proporcionalnosti između čovjeka, društva i okoliša.

³ U vezi s ograničenjem disertacije, valja spomenuti činjenicu da se kod Illicha filozofija i teologija neprestano isprepliću. Ipak, iz razloga što disertacija obuhvaća specifično polje filozofije, teološke implikacije prikazat ću tek marginalno.

Koncept vernakularnih vrijednosti koristi da opiše i obuhvati sustav vrijednosti pojedinaca koji u svojem djelovanju nisu motivirani principom ekonomske razmjene već autonomnim, netržišnim odnosima putem kojih zadovoljavaju svoje svakodnevne potrebe, a koje su razumne i u skladu s čovjekovim u kozmosu. Takva vrsta djelovanja svojim specifičnim pristupom izmiče birokratskoj kontroli i tehnokratskoj ideologiji.

Rezultat rekonstrukcije društva u skladu s vernakularnim vrijednostima naziva konvivijalnim društvom, a riječ je o društvenoj paradigmi koja bi pojedincu omogućavala preživljavanje, pravdu i samoostvarenje u vidu vlastitog potencijala autonomije i samodostatnosti.⁴

⁴ Usp. Bernard Hostić i Ivana Skuhala Karasman, »Recepcija Ivana Illicha u Hrvatskoj«, *Bogoslovska smotra* 94, izd. 4 (2024.): 660.

2. ŽIVOTOPIS IVANA ILLICHA

2.1. Rođenje i djetinjstvo

Ivan Illich⁵ rođen je 1926. godine u Beču kao sin Hrvata Petra Illicha, inženjera građevine i diplomata koji je potekao iz poznate hrvatske obitelji Illich i majke Židovke Ellene Regenstreif Ortliebe, koja je kasnije prešla na kršćanstvo. Uz Ivana, obitelj Illich imala je još dva sina: Saschu i Michu. Za Saschu je poznato da je u odrasloj dobi živio u Americi, gdje je i umro.

Obitelj Illich u vrijeme Ivanovog rođenja bila je stacionirana u Beču, u secesijskoj vili koju su izgradili Ellenini roditelji, poznati veletrgovci drvima na području Bosne. Naime, Ellenin otac Fritz Regenstreif potjecao je iz Czernovitza, glavnog grada povijesne pokrajine Bukovine, koja je danas podijeljena između Rumunjske i Ukrajine.⁶

Vilu koja se nalazila u bečkoj četvrti Währing projektirao je poznati austrijski arhitekt Friedrich Ohmann, a prema zapisima izgrađena je u razdoblju između 1913. i 1917. godine. Radilo se o imponantnoj građevini koja je između ostalog posjedovala vlastito kino, kuglanu i zimski vrt.⁷ Od cijelog kompleksa vile danas su sačuvani samo ostaci poput ulazne ograde, dijelova fontane i neke svjetiljke, a na mjestu same vile danas se nalazi glomazna građevina modernog stila.⁸

Obitelj je bila dio visokog intelektualnog i kulturnog društva tadašnjeg Beča, ali njezina su se poznanstva protezala i na područje Europe, po čak i Amerike.⁹ Primjerice, majka Ellen kao kćer obitelji Regenstreif imala je veze s umjetničkim i intelektualnim krugovima te je Ivana kasnije upoznala s poznatim pjesnicima i intelektualcima onoga doba. Ovdje treba spomenuti Andréa Gorza koji je značajan za daljnju tematizaciju Illichevih ideja.¹⁰ Također, Illicheva obitelj je prema

⁵ Ponekad se navodi i kao Ivan Domenic Illich i Ivan Dinko Illich. Vidi: <https://www.geni.com/people/Ivan-Illich/6000000007014479940>.

⁶ Zanimljiva je činjenica da je Czernovitzu nadjenut nadimak Mali Beč.

⁷ Usp. Rosa Bruno-Jofré i Jon Igelmo Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later: Situating Deschooling Society in His Intellectual and Personal Journey* (Toronto: University of Toronto Press, 2022.), 12.

⁸ Ulazna ograda s lanternama i danas se nalazi u Beču, na adresi Pötzleinsdorfer Straße 36 te ju je moguće vidjeti na servisima poput Google Street Viewa.

⁹ Kada je Illich došao u New York kako bi radio na habilitacijskoj radnji na Princetonu, već prve večeri saznao je za portorikansku manjinu. Rad s portorikanskom manjinom obilježit će njegovo djelovanje i daljnji život. To »saznanje« dogodilo se u krugu prijatelja njegovog djeda. Usp. David Cayley, *Ivan Illich in Conversation* (Toronto: House of Anansi Press, 1992.), 84.

¹⁰ Usp. Martina Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich* (Rim: Edizioni dell'Asino, 2020.), Amazon Kindle izdanje, poglavlje 1.1., paragraf 6. Knjiga ne postoji u tiskanom izdanju, stoga sam koristio elektroničku inačicu te za nju koristim prikladan način citiranja pomoću navođenja poglavlja i paragrafa. Paragrafi su locirani pomoću čitača na službenoj Amazon internet stranici.

nekim navodima prijateljerala s ocem antropozofije Rudolfom Steinerom.¹¹ Ivanovo rano djetinjstvo u Beču bilo je posebice vezano uz majku i dvojicu braće i djeda, dok je otac, zbog prirode posla često putovao Europom.¹²

2.1.1. Djetinjstvo na otoku Braču

Uz život u Beču, Illichevo djetinjstvo uvelike je bilo vezano i uz povremene boravke na otoku Braču, kod obitelji njegova oca Petra. Illich u intervjuu s kanadskim piscem i radijskim voditeljem Davidom Cayleyem spominje da je već kao dojenče bio doveden u Dalmaciju i tamo kršten: »Tako sam rođen u Beču. Zatim sam, s tri mjeseca, prevezen sa svojom dadiljom u Dalmaciju, da me pokažu djedu i krste u Splitu na Vidovdan odnosno Dan velikog oslobođenja tj. prvog prosinca. Odrastao sam provodeći dio godine u Dalmaciji, dio s drugim djedom i bakom u Beču, a dio godine u Francuskoj ili gdje god su mi roditelji morali boraviti.«¹³ Ovdje vrijedi napomenuti da je Illich vjerojatno mislio na povremeno seljenje s roditeljima, jer je, kao što sam i naveo, obitelj bila stacionirana u Beču.

Illich je na mnogo mjesta naveo da je mediteranski ambijent izvršio velik utjecaj na njegovu osobnost, djelovanje i misao. Naime, Illichevo iskustvo boravka u još tada globalizmom i kapitalizmom neuništenom srcu autohtone Dalmacije bilo je zasigurno povezano s njegovim kasnijim shvaćanjem vernakularnih kultura i tradicija kao onih koje odražavaju povijest i iskustvo življenja određene zajednice.¹⁴ Autohtona kultura oformljuje zajednicu koja omogućava samostojnost i samoodrživost te specifičnu perspektivu iz koje sagledava vlastiti život i suživot s drugima te također otvara prostor za stvaralaštvo i napredovanje.¹⁵

¹¹ Usp. Todd Hartz, *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West* (New York: Oxford University Press, 2015.), 4.

¹² Svoje školovanje za inženjera građevine Petar (ili Piero) završio je na Tehničkom fakultetu Sveučilišta u Zürichu. Loza Ilić, iz koje je potekao Ivanov otac nalazila se u Splitu, dok je Illichev otac obično boravio na otoku Braču, gdje je obitelj također imala posjede i kuću. Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.1., paragraf 1.

¹³ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 79: »So I was born in Vienna. Then, at the age of three months, I was exported, with my nurse, to Dalmatia to be shown to my grandfather and to be baptized, there, in Split, on Vidovdan, the Day of Great Liberation, the first of December. Then I grew up, spending a part of the year in Dalmatia, a part with the other grandparent in Vienna, and a part of the year in France or wherever my parents were«.

¹⁴ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.1., paragraf 4.

¹⁵ O temeljnim konceptima Illicheve misli, kao i njihovoj poveznici sa životom u Dalmaciji, bit će riječi u sljedećem poglavlju.

Obitelj Illich imala je kuće u Splitu i na otoku Braču, gdje je također imala i velike posjede maslinika i vinograda. Petar i Ellen su se nakon Ivanova rođenja planirali nastaniti u Splitu, što im je isprva i pošlo za rukom, no već krajem 20-ih i početkom 30-ih godina 20. stoljeća dolazi do problema. Naime, brak Petra i Ellen te zajedništvo same obitelji bilo je veoma nesretno. Tijekom ranih godina njihovog braka, u Kraljevini Jugoslaviji rastao je antagonizam prema Židovima, a jugoslavenska vlada vodila je proces protiv Ellenina oca Fritza, koji je imao pilanu i bavio se trgovinom drvima u Bosni. Sve je to nagnalo Ellen da napusti Split te se s Ivanom i još dvojicom njegove mlađe braće trajno nastani u Beču.

Obitelj je tako živjela razdvojeno, a otac Petar umro je samo šest mjeseci nakon selidbe ostatka obitelji u Beč.¹⁶

Kuća Illichevih na Braču bila je impozantnih dimenzija, s velikim vrtom koji je kasnije bio nacionaliziran i sada se tamo nalazi park, a kuću je kupio jedan gospodin koji je tamo želio napraviti neku vrstu udruge ili institucije austrijsko-hrvatskih odnosa. Na kraju, to se nije obistinilo, već je kuća pretvorena u luksuzno mjesto za turistički odmor.¹⁷

Zanimljiva je činjenica da je Illich također naučio osnove hrvatskog jezika, jer je zbog očeva položaja bilo izgledno da bi osnovnu školu pohađao na hrvatskom govornom području tj. tadašnjoj Kraljevini Jugoslaviji: »Primjerice, iznenada s osam godina odlučeno je da moram naučiti srpskohrvatski kako bih bio spreman za test i eventualno za upis u školu u Jugoslaviji, gdje je moj otac imao neku vrstu službenog položaja. Tako sam jezik naučio od profesora Ivanovića, koji je predavao na Diplomatskoj akademiji, a koji me je naučio vrlo zanimljivim stvarima o iterativnom i reiterativnom načinu govora u srpskohrvatskom jeziku.«¹⁸ Kasnije će se njegovo znanje iteracije očitovati posebice u osvrtima na istraživanje američkog klasicista Milmana Parrya (1902. – 1935.), koji je početkom 20. stoljeća proveo istraživanje naracije i iteracije u spjevovima balkanskih guslara.

Illichevi poznanici navode da nije volio mnogo pričati o svojem životu u Hrvatskoj, ali se sa sjetom prisjećao »starih maslinika«.¹⁹ U intervjuu s Davidom Cayleyem naveo je sljedeće:

¹⁶ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.1., paragraf 18.

¹⁷ Neven Šimac i Gorka Šimac r. Bulat (osobni poznanici Illicha), razgovor vođen od strane autora, 20. ožujka 2024. godine.

¹⁸ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 60: »For instance, suddenly at eight it was decided that I had to learn Serbo-Croatian to be ready for a test and possibly to go into a school in Yugoslavia, where my father had some kind of official position. So I learned the language from a professor who taught at the diplomatic academy, Ivanovich, who taught me very interesting stuff about the iterative mode and the reiterative mode in Serbo-Croatian«.

¹⁹ Razgovor s Nevenom i Gorkom Šimac.

»Otkad sam napustio staru kuću na otoku u Dalmaciji, nikad nisam imao mjesto koje bih nazvao svojim domom«.²⁰

2.1.2. Osnovnoškolsko obrazovanje i bijeg obitelji u Italiju

Ubrzo nakon što se obitelj vratila i trajno nastanila u Beču, Illich je započeo svoje osnovnoškolsko obrazovanje. Zanimljiva je činjenica da je na upisnom ispitu bio opisan kao zaostalo dijete, što je kasnije okarakterizirao kao prednost i što je zasigurno utjecalo na njegovu kritiku institucionalnog obrazovanja: »Sa šest godina, kada su moji standardni jezici bili francuski, talijanski i njemački, majka me htjela upisati u vrlo dobru školu u Beču za koju su djeca morala pisati prijamne ispite. Otkrili su da sam zaostalo dijete. To je za mene bila velika prednost jer sam dvije godine mogao sjediti u bakinoj knjižnici, čitati njezine romane i tražiti sve zanimljive stvari koje bi mogle zaintrigirati zločestog sedmogodišnjeg dječaka u rječnicima«.²¹

Također, kada je i krenuo u školu, Beč je već bio pod nacističkom okupacijom i osjećala se jaka struja antisemitizma. U jednoj zgodi Illicha je pred razredom ismijao školski službenik, predstavivši ga ostalim učenicima kao tipičan »profil« Židova.²²

Illich je već u djetinjstvu odudarao od vršnjaka. Neki opisuju ne samo njegovu inteligenciju i korištenje mnogo jezika, već i jednu vrstu karizme i utjecaja na sugovornike.²³ Ta karizma obilježila je i njegov kasniji život, što se naročito zrcalilo u mogućnosti da pridobije zaštitu mnogih uglednika i moćnika društva. S druge strane, ta karizma bila je i veliki teret, jer je smetala njegovim neistomišljenicima.

Godine 1942. majka Ellen s Ivanom i dvojicom braće blizanaca odlazi iz Austrije te se obitelj nastanjuje u Italiji, točnije u Firenci. Naime, kako je otac Petar već bio mrtav, a prema nacističkim zakonima njegova djeca su radi njega bila smatrana polu-arijancima, ona počinju biti

²⁰ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 80: »Since I left the old house on the island in Dalmatia, I have never had a place which I called my home«.

²¹ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 59: »At the age of six, when my normal languages were French and Italian and German, my mother wanted to put me in a school in Vienna, a very good school where they already gave tests to children. They found that I was a retarded child. That was a great advantage for me because for two years I could sit in my grandmother's library and read her novels and look up all the interesting things that might intrigue a nasty boy of seven in the dictionaries«.

²² Usp. David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich* (Toronto: House of Anansi Press, 2005.), XVIII.

²³ Usp. David Cayley, *Ivan Illich: An Intellectual Journey* (University Park: Penn State University Press, 2021.), 31–32.

klasificirana kao polu-Židovi. Ipak, još neko vrijeme prije definitivnog odlaska obitelj je boravila u vili u Beču. Illichev djed Fritz potajice je davao novac nacistima kako bi obitelj ostavili na miru.²⁴ Međutim, nakon smrti djeda Fritza (1941.) obitelj definitivno gubi imunitet te joj se oduzima vila. Žalosti činjenica da ih je čak i sama obitelj Ilić u Splitu odbacila. Naime, na sam Božić 1942. godine obitelj je došla u Split i susrela se s ujakom Albertom (Petrovim bratom) koji im je dao nove dokumente kako bi mogli legalno živjeti u Firenci. U Splitu su odsjeli samo desetak dana, a ostatak obitelji Ilić nije želio niti čuti za »siromašnu obitelj iz Beča«.²⁵

Nakon što se obitelj Illich nastanila u Firenci, Ivan je završio srednjoškolsko obrazovanje na ustanovi Liceo Scientifico Leonardo da Vinci [Znanstvena gimnazija Leonardo da Vinci]. Nakon toga upisao je studij kemije, što mu je omogućilo da živi u fašistički obojenom društvu, pa čak i sudjeluje u antifašističkom pokretu.²⁶ Naime, Illichu je znanje njemačkog jezika uvelike pomoglo da prisluškuje njemačke vojnike i na taj način pomogne lokalnom stanovništvu.²⁷

U izvorima se ne navodi koliko je daleko dogurao sa studijem, no zna se da je studij anorganske kemije i kristalografije na Sveučilištu u Firenci pohađao u periodu od 1942. do 1945. godine.²⁸ Može se pretpostaviti da je u to vrijeme mogao doći do stupnja ekvivalentnog današnjem bakalaureatu. Neki čak navode da ne postoje legitimni dokumenti o njegovom studiranju na Sveučilištu u Firenci.²⁹

Ono što sigurno jest činjenica da je njegova istinska želja bila postati svećenikom, a upis studija kemije bio je ponajprije čin pragmatične naravi, što i sam navodi: »Legitimitet sam stekao dobivanjem osobne iskaznice, koja mi je pružala lažni identitet, pod fašistima. Bio je to mali alat koji je bio koristan«.³⁰ Bilo je to također vrijeme kad se Illich morao brinuti za dvojicu mlađe braće blizanaca i majku.

²⁴ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.1., paragraf 14.

²⁵ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.1., paragraf 18.

²⁶ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 13–14.

²⁷ Cayley navodi da je Illich svojem prijatelju Douglasu Lummissu ispričao priču kako je jednom prilikom načuo da Nijemci žele oduzeti stoku. Illich ju je sakrio u planine tako da ju Nijemci nisu uspjeli pronaći. Usp. Cayley, *Ivan Illich: An Intellectual Journey*, 31.

²⁸ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.2., paragraf 3.

²⁹ Usp. Cayley, *Ivan Illich: An Intellectual Journey*, 31.

³⁰ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 81: »I got legitimacy by obtaining an ID card, which provided me with a false identity, under the Fascists. It was one little tool which was useful«.

2.2. Filozofsko i teološko obrazovanje i svećenička formacija

Od 1945. do 1950. godine Illich je pohađao filozofsko-teološki studij na Papinskom sveučilištu Gregoriana. Bio je odličan student i imao je sve predispozicije visoko dogurati u crkvenoj hijerarhiji. Valja napomenuti da ga je mons. Giovanni Montini (1897. – 1978.), kasnije papa Pavao VI., držao za svojeg protežea.³¹ Također treba imati u vidu da je Rim u to vrijeme bio praktički svjetskom metropolom, križištem mnogih misaonih i ideoloških strujanja na crkvenom, ali i svjetskom planu.

Jedan od velikih mislioca toga vremena bio je i filozof Jacques Maritain (1882. – 1973.). Naime, on je u vrijeme Illichevog studija u Rimu bio francuski veleposlanik pri Svetoj Stolici. Veoma važan podatak za daljnju tematizaciju Illicheve misli jest činjenica da je Maritain svojim modernim tomizmom veoma snažno utjecao na njega : »Maritain je ušao u moj život prilično rano i postao mi je vrlo važan dok je bio veleposlanik Francuske u Rimu i ondje vodio mali seminar u veleposlanstvu. On me naveo da se vratim drugom velikom prijatelju kojega sam, na neki način, stekao tek preko njega – Akvinskom. Gotički pristup, istodobno uzak i precizan, a izvanredno prosvjetljujući, kakav je Maritain imao prema tekstovima svetoga Tome, postavio je tomističke temelje moga cjelokupnog perceptivnog načina. Ne znam bi li tomisti, kada bih se podvrgnuo njihovom sudu, to prihvatili, ali ja sam tomizam – ne, Tomu – kako sam ga otkrio preko Jacquesa Maritaina, doživio kao arhitekturu koja me intelektualno oslobodila da se mogu kretati između Huga od svetog Viktora i Kanta, između Schutza – ili tko zna kojega čudnog Nijemca – i Freuda, ili pak u svijet islama, a da se pritom ne razvodnim«. ³²

U ovom citatu ogleda se informacija da je također njegovanje erudicije u kasnijim Illichevim djelima bilo zasigurno pod Maritainovim utjecajem. Zanimljiv je zaključak Todda

³¹ Usp. Kaller-Dietrich, *Vita di Ivan Illich*, poglavlje 1.2., paragraf 4.

³² Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 150: »Maritain entered my life quite early and became very important for me while he was ambassador in Rome and had a little seminar there, at the embassy. He made me go back to another great friend whom I acquired in a way only through him, Aquinas. The Gothic approach, both narrow and precise, and extraordinarily illuminating, which Maritain had to the texts of St. Thomas, laid the Thomistic foundations of my entire perceptual mode. I don't know whether, if I submitted myself to the judgement of Thomists, they would accept this, but I experienced Thomism – no, Thomas – as I discovered him through Jacques Maritain, as the architecture which has made me intellectually free to move between Hugh of St. Victor and Kant, between Schutz – or God knows what strange German and Freud, or, again, into the world of Islam, without getting dispersed«.

Hartcha, koji je rekao da su »[...] Maritain i Toma Akvinski od Illicha su stvorili rijetku osobu, nekog tko je ukorijenjen ne samo u duh svojega vremena, već i u misao prošlosti«. ³³

Za Maritaina je vrijedno spomenuti da je bio jedan od ključnih mislioca koji su utjecali na oblikovanje Opće deklaracije o ljudskim pravima Ujedinjenih naroda, objavljene 1948. godine. Njegova ideja integralnog humanizma, koja promiče dostojanstvo svake osobe i njezinu duhovnu i kulturnu uvjetovanost, zrcali se i u Illichevoj misli i djelovanju, a posebice u kasnijem radu s manjinama i zajednicama tadašnjeg Trećeg svijeta.

Illich je imao veliko strahopoštovanje prema svećeničkom pozivu. Tako se prije svojeg ređenja povukao u samoću, gdje je proveo tridesetodnevne duhovne vježbe sv. Ignacija. Nakon ređenja trebao je upisati Collegio dei Nobili [Plemićki kolegij] i nastaviti formaciju na toj elitnoj crkvenoj instituciji. ³⁴

Iako je za to imao mogućnosti, Illich svoju svećeničku karijeru nije želio nastaviti kao dio »papinske birokracije« tj. elitnih sfera crkvene hijerarhije. ³⁵ Već u to vrijeme bio je svjestan da njegov istinski životni poziv nije služiti odnosima moći. No, do konačnog uvida i aktualizacije te temeljne crte njegove osobnosti koja je obilježila njegovo djelovanje, a time i filozofiju, proći će još neko vrijeme.

Intelektualno i osobno prijateljstvo s Maritainom urodilo je ponudom izrade habilitacijske radnje na Sveučilištu Princeton. Naime, Maritain je od 1948. do 1952. godine radio kao profesor filozofije na spomenutom Sveučilištu. ³⁶ Uzimajući u obzir taj odnos, kao i Illicheve istaknute intelektualne sposobnosti, nije bilo čudno što mu je Princeton ponudio pisanje habilitacijske radnje. O tome je rekao: »Htio sam pobjeći iz Rima. Nisam htio ući u papinsku birokraciju, pa sam razmišljao o postdoktorskoj disertaciji, koju na njemačkim sveučilištima nazivaju habilitacijom, o alkemiji u djelima Alberta Velikog«. ³⁷ Dakle, sve je upućivalo na moguću blistavu karijeru, ako ne u papinskoj birokraciji ili diplomaciji, onda u znanosti. Međutim, Illich prije odlaska u Ameriku čini jedan *intermezzo*, odlazi u svoju domovinu, Austriju, ali ne u Beč, već u Salzburg.

³³ Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 21: »[...] Maritain and Thomas Aquinas made Illich into that rare person, someone rooted not in the spirit of his own age, but in the thought of the past«.

³⁴ Usp. Cayley, *Ivan Illich: An Intellectual Journey*, 33–34.

³⁵ Usp. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 84.

³⁶ Usp. Alexander Leitch, »Maritain, Jacques«, *Princeton University*, pristupljeno 10. studenoga 2025., https://pr.princeton.edu/history/companion/maritain_jacques.html.

³⁷ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 84: »I wanted to get away from Rome. I didn't want to go into the papal bureaucracy, so I thought of doing a postdoctoral thesis, which they call a Habilitation in German universities, on alchemy in the work of Albert the Great«.

2.2.1. Rad na doktorskoj disertaciji i prijateljstvo s Albertom Auerom

Razlozi odlaska Illicha na dodatni studij povijesti u Salzburg nisu dokraja jasni iz dostupnih izvora. U razgovoru s Davidom Cayleyem navodi: »Također sam doktorirao povijest u Salzburgu. Odmah nakon rata zaglavio sam u Salzburgu. Želio sam boravišnu dozvolu, a moj odvjetnik mi je savjetovao da bi bilo najbolje upisati se na sveučilište«.³⁸

Prema nekim navodima, taj studij dijelom se odvijao paralelno sa studijem na Papinskom Sveučilištu Gregoriana, dakle prije samog ređenja.³⁹ Tome svjedoči i sljedeći iskaz Helmuta Wolla: »Ivan Illich je doktorirao 1951. u Salzburgu s tezom na temu 'Filozofski temelji historiografije u djelu Arnolda Josepha Toynbeeja'«.⁴⁰ Stoga je i razvidno zaključiti da se barem dio njegovog poslijediplomskog studija odvijao zajedno sa završetkom filozofsko-teološkog studija (kojeg je završio 1950. godine), a Illicheva želja najvjerojatnije je bila na neko vrijeme legalno se vratiti u domovinu, a pritom i napraviti nešto korisno.

Helmut Woll o Illichevoj doktorskoj disertaciji navodi da je ovaj zaključio kako je Toynbee veliki povjesničar, čija se asocijativna metoda može shvatiti samo filozofski. Međutim, napominje da je disertacija u određenoj mjeri površna i sadrži određene kontradikcije. Ipak, zaključio je da disertacija nosi jedan koncizni, elegantni stil pisanja te se u njoj očituje Illichev širok vokabular i znanje. S druge strane, nedostaje joj dublje razrađivanje Toynbeeovih temeljnih filozofskih koncepata.⁴¹ Prema tome, Illichu je upis tog studija, kao i upis kemije u Firenci bio ponajprije pragmatične naravi. Tome u prilog ide i tvrdnja Todda Hartcha: »Nakon rata Illich se nadao povratku u Austriju, ali nije imao odgovarajuće dokumente. Njegov odvjetnik savjetovao mu je da će mu upis na Sveučilište u Salzburgu omogućiti legalni boravak«.⁴²

Još dvije intelektualne figure iz tog razdoblja koje su bile važna za Illichevu formaciju su benediktinac Albert Auer i profesor Michel Muechlin. Radilo se o profesorima na Philosophischen

³⁸ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 81: »I also did a doctorate in history in Salzburg. Right after the war, I got stuck in Salzburg. I wanted a residence permit, and my lawyer advised me that the best thing would be to register at the university«.

³⁹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 19.

⁴⁰ Helmut Woll, »Comments on Ivan Illich's Thesis on Arnold Joseph Toynbee«, *The International Journal of Illich Studies* 5, izd. 1 (2016.): 57, pristupljeno 28. listopada 2025., <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/download/60123/60054/62301>: »Ivan Illich received his doctorate in 1951 in Salzburg for his thesis on 'The Philosophical Foundations of Historiography in Arnold Joseph Toynbee's Work'«.

⁴¹ Usp. Woll, »Comments on Ivan Illich's Thesis on Arnold Joseph Toynbee«, 65–66.

⁴² Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 5: »After the war Illich hoped to return to Austria but lacked the proper papers. His lawyer advised that enrolling at the University of Salzburg would enable him to gain legal residency«.

Institut der Theologischen Fakultät [Filozofskom institutu Teološkog fakulteta u Salzburgu]. Illich se u razgovoru s Cayleyem prisjeća druženja s njima:

»Albert Auer, koji nije bio moralist, već stari benediktinski redovnik, specijalizirao se za teologiju patnje u dvanaestom stoljeću. Napisao je tri gotovo nepoznata sveska na tu temu. A Muechlinov seminar bio je najvažniji. To je zapravo jedini obrazovni tečaj kojeg se sjećam, a koji mi je doista nešto dao. Jedan semestar bio je o transformacijama slike feniksa tijekom druge polovice trećeg stoljeća. Bio je prilično zahtjevan u tumačenju tekstova. Nikada neću zaboraviti što mu dugujem. Profesor Auer – s njim sam pisao doktorsku disertaciju o Toynbeeju – vodio me je u trosatne šetnje uz Salzach, a zatim na pivo i suhi kruh«. ⁴³

Albert Auer, osim što se bavio problemom patnje koji je ključan da bi se ispravno shvatilo Illichevo djelo *Medical Nemesis*, bavio se i prirodnim pravom te filozofijom države, što je možebitno utjecalo i na Illichevu nužnost kozmičke proporcionalnosti u konvivijalnim zajednicama. Nadalje, Auer je bio benediktinac, a utjecaj benediktinske duhovnosti i skriptorija vidljiv je i u mnogim Illichevim djelima, posebice u manuskriptu »Text and University – on the idea and history of a unique institution« [»Tekst i sveučilište: o ideji i povijesti jedinstvene institucije«]. ⁴⁴

2.3. Odlazak u Sjedinjene Američke Države i pastoralni rad

Illichev dolazak u Sjedinjene Američke Države, točnije New York započeo je neočekivano. Naime, već po samom dolasku u New York, praktički prvu večer, Illich je kod svojih domaćina saznao za problem s doseljavanjem portorikanskog stanovništva. Od kardinala Francisa Josepha Spellmana

⁴³ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 81–82: »Albert Auer, who was not a moralist, but an old Benedictine monk, specialized in the theology of suffering in the twelfth century. He wrote three almost unknown volumes on the subject. And Muechlin's seminar was most important. It's really the only educational course I remember which really gave me something. One semester was on the transformations in the image of the phoenix during the second part of the third century. He was pretty demanding in the interpretation of texts. I'll never forget what I owe him. Professor Auer – I was writing my doctoral thesis on Toynbee with him – used to take me on three-hour walks along the Salzach, and then for a beer and dry bread«.

⁴⁴ Ivan Illich, »Text and University – on the idea and history of a unique institution«, prev. Lee Hoinacki, 23. rujna 1991., rukopis izlaganja, baza Davida Tinapplea, pristupljeno 28. listopada 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1991_text_and_university.PDF.

(1889. – 1967.) izričito je zatražio da ga postavi u službu u župu gdje se nalazila spomenuta manjina. Time su se njegovi interesi definitivno odmaknuli od akademske karijere prema konkretnom radu s ljudima tj. portorikanskim imigrantima i njihovim životom u američkom velegradu.

Vrijedi imati na umu da je Spellman nakon Drugog svjetskog rata bio veoma važna osoba u Katoličkoj Crkvi Sjedinjenih Američkih Država. Uz to, povezivali su ga s CIA-om, ali i kaznenim radnjama poput napastovanja mladića.⁴⁵ Odnos njega i Illich vjerno opisuje Francine du Plessix Gray:

»Odnos između Spellmana i Illich bio je fascinantan. Zagovornik katoličkog tradicionalizma i odvažni mislilac, čije će ideje radikalizirati tisuće američkih katolika, gajili su duboko međusobno povjerenje i poštovanje. Illich opisuje Spellmana kao 'jednostavnog čovjeka, beskompromisno dosljednog samome sebi, čiju sam dosljednost najdublje cijenio.' Spellman je vjerovao Illichu i divio mu se, povjeravao mu osjetljive diplomatske misije, odobravao sve njegove projekte i štiti ga do svoje smrti. Iako su se u većini svojih susreta – u tri od četiri slučaja – razilazili u mišljenjima, to nije narušilo njihov odnos. 'Dakle, ti znaš bolje od nadbiskupa New Yorka,' znao bi reći Spellman uz širok osmijeh, 'onda je bolje da uspiješ'. Jedan Illichov suradnik opisuje odnos između izravnog irskog premeta i uglađenog mladog kozmopolita kao 'previše blizak da bi bio ugodan. [...] Illich je od Spellmana mogao dobiti što god je htio'«. ⁴⁶

Prema tome, može se zaključiti da je na temelju tog uzajamnog dobročinstva i odnosa Illich mogao puno otvorenije izražavati svoje stavove i aktivno razvijati svoje ideje. Kao što i Plessix Gray navodi, Illich je bio Spellmanov proteže sve do smrti velikog američkog kardinala, točnije do 1967.

⁴⁵ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 24.

⁴⁶ Francine du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism* (New York: Borzoi/Alfred A. Knopf, 1970.), 248: »The Spellman-Illich relationship was fascinating. The champion of Catholic traditionalism and the adventurous thinker, whose ideas would radicalize thousands of American Catholics, had deep trust and respect for each other. Illich describes Spellman as 'a simple man rigorously true to himself, for whose consistency I had the most profound admiration.' Spellman trusted and admired Illich, used him for many delicate diplomatic missions, sanctioned all his projects, and protected him until his dying day. Out of the many meetings the two men had together, three out of four times they disagreed. 'So you know better than the Archbishop of New York,' Spellman would say with a big smile, 'well you'd better succeed.' A colleague of Illich's describes the relationship between the straightforward Irish prelate and the suave young cosmopolite as 'too close for comfort. [...] Illich could get anything he wanted out of Spellman'«.

godine. Ovo je veoma važno iz razloga što je već nekoliko godina prije Illich bio u konfliktu s Vatikanom tj. Kongregacijom za nauk vjere, za vrijeme kojeg mu je Spellman pružao zaštitu.⁴⁷

Illichu je bila dodijeljena župa u njujorškoj četvrti Washington Heights. Radilo se o konzervativnoj irskoj četvrti koja je počela primati došljake iz Portorika. U župi je zatekao mons. Caseyja, koji je inače služio kao tajnik kardinala Francisa Josepha Spellmana.⁴⁸ Illich je odmah prionuo na učenje španjolskog jezika, kojeg je usvojio za samo tri mjeseca, služeći se pomalo neobičnom metodom. Naime, naučio ga stojeći na kvartovskim ulicama te pritom ispitujući pitanja prolaznike. Zanimalo ga je otkuda dolaze, koji su njihovi izvorni običaji i što Crkva za njih može napraviti da bio se osjećali više kao kod kuće.⁴⁹

Ova činjenica važna je za daljnju tematizaciju Illichevog djelovanja. Naime, kada je kasnije ustanovio centar za usavršavanje misionara u Latinskoj Americi, jedan od ključnih elemenata njegova programa bio je ubrzani tečaj španjolskog jezika. Smatrao je da onaj koji dolazi u misionarsku službu prvotno mora dobro poznavati jezik, da zapodjene komunikaciju s domorodačkim stanovništvom i pristupi mu s poniznošću, a ne nametanjem vlastitog jezika, sustava vrijednosti, kulture i običaja. Drugim riječima, došljak mora ovisiti o otvorenosti i dobronamjernosti domorodačkog stanovništva.

U to vrijeme objavljivao je radove pod pseudonimom Peter Canon. U njima se ponajprije bavio pitanjima pastoralnog rada u New Yorku, no kroz njih se također dotiče pitanja o onome što bi Crkva trebala biti i što bi trebala činiti za pojedinca i društvo. Rad s Portorikancima osvijetlio mu je različitost kultura i kako se pojam župe različito shvaća. S jedne strane, Portorikanci su imali veoma prislan odnos sa svojom zajednicom, što se održavalo u njihovim običajima. Na primjer, doslovno su smatrali da im je Bog otac i da se u Crkvi ponašaju kao u očevoj kući. Ne samo to, već i svijet nisu poimali u kvantificiranim kategorijama poput vremena. Nasuprot tome stajao je američki koncept pastorala, utemeljen na »idealnoj« podijeli sakramenata, savršenoj liturgiji i katoličkom školskom obrazovnom sustavu. Međutim, Illich zaključuje da kroz takvu perspektivu nema atmosfere duhovnog prijateljstva tj. onoga što je krucijalno za kršćansku vjeru.⁵⁰

⁴⁷ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 24.

⁴⁸ Prema zapisima Francine du Plessix Gray, radilo se o veoma srdačnom Ircu, koji je smatrao da ime Ivan zvuči previše komunistički, pa ga je prozvao John.

⁴⁹ Usp. du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*, 241. Du Plessix Gray niti na jednom mjestu u djelu ne navodi ne navodi pravo ime Illichevog župnika, već ga samo oslovljava s »monsinjor Casey«.

⁵⁰ Usp. Ivan Illich, »The American Parish«, u *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985*, ur. Valentina Borremans i Sajay Samuel (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2018.), 3–5.

Ova opozicija dvaju načina života prema kršćanskim mjerilima zasigurno je utjecala na antagonistički odnos između dvaju koncepata koje Illich kasnije koristi u svojoj filozofiji, a to su prve institucije (koje počivaju na konvivijalnosti i vernakularnosti) nasuprot (manipulativnim) institucijama modernog i postmodernog društva. Prve su bile stvorene da bi se određena vještina poput liječenja ili učenja provodila što bolje i smislenije za čovjeka, koji je shvaćen kao nestalno biće neminovno omeđeno određenom kulturom i poviješću. Kada je prvotnu paradigmu smislenosti kasnije zamijenila efikasnost i kvantificirani okviri, institucije su postale samo sjena onoga za što su bile stvorene. Štoviše, moderne i postmoderne institucije ponašaju se kao rak-rana, izjedaju samu bit i smisao institucije, ali i društvo u cjelini.

Nadalje, tu se i ogleda Illichevo inzistiranje na suprotnosti između epimetejskog i prometejskog društva. Epimetejsko društvo je društvo nade, dobrohotnosti i pouzdanja u prirodu i providnost, nasuprot prometejskog, koje počiva na premisi da je čovjek nad-biće koje mora ovladati stvarnošću koja mu je dana. Taj koncept Illich će kasnije razraditi u eseju »The Dawn of Epimethean Man« [»Zora epimetejskog čovjeka«].⁵¹ Uzevši u obzir kontekst Illichevog pastoralnog rada, portorikansko društvo predstavljalo bi vernakularno, konvivijalno i epimetejsko društvo, dok bi amerikanizirano katoličanstvo predstavljalo drugu krajnost, onu konzumerizma, birokratizacije te nominalnih kriterija i vrijednosti, tj. onu koju je kasnije kritizirao u svojim najpoznatijim djelima.

Također, svakako vrijedi napomenuti da se Illich zalagao za otvaranje kršćana prema drugima i drugačijima. Smatrao je da ako to ne učine gube krucijalan element njihove religije: »Ako katolici ikada izgube brigu za one koji nemaju Boga, gube i svoju ljubav«.⁵² Tu se može dodati i Illicheva ideja o pravom prijateljstvu i zajedništvu. Ono uvijek mora biti otvoreno i trećem odnosno »strancu«, koji dobrohotno kuca na vrata.⁵³

⁵¹ Ivan Illich, »The Dawn of Epimethean Man«, u *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm*, ur. Bernard Landis i Edward Tauber (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.), pristupljeno 30. listopada 2025., https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/deliver/index/docId/12550/file/Illich_I_1971.pdf.

⁵² Illich, »The American Parish«, 11: »If Catholics ever lose their concern for those who do not have God, they lose also their charity«. Ovo se ponajprije odnosi na najsavršeniji i najuzvišeniji oblik ljubavi – *agape*. Na njega ukazuje i Pavao u Hvalospjevu ljubavi u Prvoj poslanici Korinćanima (1 Kor 13, 1–13).

⁵³ Usp. Eugene J. Burkart, »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 160.

Zanimljiva je činjenica da je Illich, nakon što ga je kardinal Joseph Spellman postavio za pastoralnog suradnika u portorikanskoj župi u New Yorku, otišao u Portoriko i pješice obilazio mjesta, pritom učeći o mnogim elementima njihova života.⁵⁴

Svećenici koji su radili s njime opisali su ga kao neizmerno zauzetog za rad s Portorikancima, koji su ga praktički idolizirali zbog njegove požrtvornosti: »Bio je u crkvi prije šest ujutro, prije svih ostalih, moleći svoj brevijar i kronicu. Zaboravio je jesti kad je bilo posla. Njegov pokvareni automobil, 'lijepljen selotejpom' užasavao je njegove konformističke kolege. Bio je revan u posjećivanju bolesnih, starijih muškaraca u zatvoru. Također je bio poznat po svojoj rigoroznoj, ponekad pedantnoj ortodoksnosti. Istraživao je najkompleksnije i najstarije izvore kako bi razjasnio neku doktrinarnu točku. Inzistirao je na čestoj ispovijedi i pričesti.«⁵⁵ Dakle, Illich je veoma snažno prihvatio put služenja drugome i Crkvi u svećeničkom zvanju.

Illichevi kolege posebice su valorizirali utjecaj Illicha kao osobe na njihovu duhovnost. Joseph P. Fitzpatrick za svoju prijateljicu i kolegicu Dorothy Dohen navodi: »Cijenila je, kao i ja, veliki duhovni i vjerski utjecaj koji je Ivan mogao imati na ljude, i bila je uvjerena da je to, na duge staze, važnije za Boga i Božji narod od njegovih učenih društvenih komentara i kritika.«⁵⁶

Illich je naučio sve o američkom kleru, osim toga kako biti dio njega tj. na koji način svoj identitet ukalupiti u njegove okvire. Njegova kritika usmjerena prema američkoj Crkvi bila je upućena ponajprije zbog njezine samodopadnosti, birokracije i šovinizma. Ključan moment njegovih tekstova iz tog vremena i na tu temu bilo je pitanje u kojim se područjima djelovanja može razviti Kristova ljubav prema Crkvi. Illich je smatrao da se to zasigurno ne može učiniti nasilnim pristupom tj. nametanjem »Yankee« vrijednosti zemljama u razvoju. Takav način konkvistadorskog pristupa misionara Illich je poistovjetio s prisposobom o babilonskom nerazumijevanju.⁵⁷

⁵⁴ Usp. Joseph Fitzpatrick, »Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 35.

⁵⁵ du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*, 244: »He was in the church before six a.m., before anyone else, saying his breviary and his rosary. He forgot to eat when there was work to do. His broken-down car, 'held together with scotch tape,' was the consternation of his conformist colleagues. He was zealous in visiting the sick, the aged, men in jail. He was also notorious for his rigorous, sometimes pedantic orthodoxy. He researched the most difficult and ancient sources to clear up a doctrinal point. He insisted on frequent confession and frequent communion«.

⁵⁶ Fitzpatrick, »Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s«, 38: »She appreciated, as I have also, the great spiritual and religious influence that Ivan could have on people, and she was convinced that, in the long run, this was more important for God and God's people than his learned social commentaries and critiques«.

⁵⁷ Usp. du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*, 244–245.

Prispodoba o Kuli babilonskoj (Post 11, 1–9) govori o čežnji ljudi koji su nakon potopa željeli sagraditi grad koji seže do Neba, bez Jahvine pomoći. Njihovu želju poticalo je i to što su svi govorili jedinstvenim jezikom tj. imali su jedinstvenu nakanu. Zbog toga im je Jahve pobrkao jezike i unio nerazumijevanje te njihova nakana više nije bila izvediva. Babilonska kula simbol je oholosti i samodopadnosti, ali i posljedičnog nerazumijevanja koje proizlazi iz različitih perspektiva. Illichu je stoga ta prispodoba bila veoma korisna iz dva razloga: 1. da opiše američki kler (karijerizam, konformizam, samodopadnost) i 2. nesporazum koji se događa između tog klera i naroda kojemu je on poslan.

Illich je smatrao da se Evanđelje zapravo koristi kao instrument za širenje kapitalističke ideologije Zapada.⁵⁸ U temelju tog iskaza nalazi se Illicheva tvrdnja da je misionarstvo nužno interpretacija Riječi Božje kroz nove jezike i »novi prijevod« te kao takvo mora biti shvaćeno kao donošenje odnosno prevođenje Evanđelja.⁵⁹

Napominje: »Muškarci i novac poslani s misionarskom motivacijom nose stranu kršćansku sliku, strani pastoralni pristup i stranu političku poruku«. ⁶⁰ Smatrao je da se pod krinkom dobrohotnosti i pomoći Latinskoj Americi zapravo nameće konzumeristički, racionalistički, anti-personalni način života, koji nije otvoren i prikladan za drugačiju kulturu, nego ju krajnje preobražava i uništava. Ponajprije radi se o društvenim mehanizmima i vrijednostima koje će kasnije kritizirati u svojim djelima.

Zbog toga Illich napominje važnost slušanja i uvažavanja drugog i drugačijeg, što opisuje konceptom tišine: »Riječi i rečenice sastavljene su od tišina koje su značajnije od zvukova. Pretenciozne pauze između zvukova i izjava postaju svjetleće točke u beskrajnoj praznini: poput elektrona u atomu, poput planeta u Sunčevom sustavu«. ⁶¹ Illich koristi ovu metaforu da bi opisao na koji način misionari moraju pristupiti narodu kojemu su poslani, bilo u doslovnom smislu tj. učenju jeziku, bilo u prenesenom kao afirmiranje i valoriziranje domorodačke kulture i vrijednosti.

⁵⁸ Usp. Ivan Illich »The Seamy Side of Charity«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 39.

⁵⁹ Usp. Ivan Illich, »Mission and Midwifery«, u *The Church, Change and Development*, ur. Fred Eychaner (New York: Urban Training Center Press, 1970.), 104.

⁶⁰ Illich, »The Seamy Side of Charity«, 44: »Men and money sent with missionary motivation carry a foreign Christian image, a foreign pastoral approach, and a foreign political message«.

⁶¹ Ivan Illich, »The Eloquence of Silence«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 31: »Words and sentences are composed of silences more meaningful than the sounds. The pregnant pauses between sounds and utterances become luminous points in an incredible void: as electrons in the atom, as planets in the solar system«.

Riječi su agresivne, nameću, dok tišina sluša i prihvaća. Naposljetku, tišina je veće svjedočanstvo ljubavi od samoga govora.⁶²

U kontekstu Illichevog shvaćanja svećeničkog poziva i djelovanja, posebice se važnim ističe članak »The Vanishing Clergyman« [»Nestajući klerik«], izvorno objavljen u čikaškom listu *The Critic* kao posljedica kasnijeg Illichevog sukoba s Katoličkom Crkvom.⁶³ Članak, koji je kasnije objavljen u Illichevoj knjizi *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution* [*Slavlje svijesti: Poziv na institucionalnu revoluciju*], započinje riječima: »Rimska crkva najveći je nevladin birokratski sustav na svijetu.«⁶⁴ Ipak, Illich se ovdje ne referira na Crkvu kroz njezinu povijest, koja biva neminovnim uvjetom za ostvarenje spasenja čovječanstva, već se jasno ograđuje na vrijeme nakon 1960-ih godina: »Institucionalna Crkva je u nevolji. Upravo osobe čija su lojalnost i poslušnost ključne za učinkovitost njezine strukture sve je više napuštaju. Do ranih šezdesetih 'odlazak' [iz svećeništva, op. a.] bio je relativno rijedak. Danas je uobičajen. Sutra bi mogao postati pravilo.«⁶⁵

Illich u nastavku upućuje da se problem ne nalazi u duhu svijeta, padu velikodušnosti i otvorenosti onih koji napuštaju Crkvu, već u problemu same strukture Crkve, koja je formirana u prošlom vremenu, radikalno drugačijem od sredine 20. stoljeća. Illich je time želio također naglasiti i upitnost odredbi Drugog vatikanskog koncila, koji je netom završio, a trebao je otvoriti vrata Crkve modernom društvu. Naime, Illich je u vrijeme Drugog vatikanskog koncila s okupljenima često raspravljao o načinu na koji se posljednjih godina svećeništvo institucionaliziralo pod okriljem Katoličke Crkve. Bilo je svjestan društvenih promjena koje su bile na pomolu i potrebe pripreme za njih. Upravo to je bila prva kritika institucija koja se dojmila onih koji su radili s Illichem.⁶⁶

Illich ukazuje na činjenicu da katolički kler uživa brojne povlastice:

⁶² Usp. »The Eloquence of Silence«, 33.

⁶³ Članak se nalazi u listu *The Critic* 25 (lipanj–srpanj 1967.), 18–27.

⁶⁴ Ivan Illich, »The Vanishing Clergyman«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 83: »The Roman Church is the world's largest non governmental bureaucracy«.

⁶⁵ Illich, »The Vanishing Clergyman«, 60: »The institutional Church is in trouble. The very persons on whose loyalty and obedience the efficiency structure depends increasingly abandon it. Until the early sixties, the 'defections' were relatively rare. Now they are common. Tomorrow they may be the pattern«.

⁶⁶ Usp. Fitzpatrick, »Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s«, 40.

»Osoblje Crkve uživa izvanredne privilegije. Svaki tinejdžer koji traži zaposlenje među svećenstvom gotovo automatski dobiva status koji mu daje niz osobnih i društvenih pogodnosti, od kojih većina dolazi s godinama, a ne zbog kompetencije ili produktivnosti.«⁶⁷

Illich ističe problem tzv. »socijalnih zvanja« tj. slučaja da pojedinci pod okriljem Crkve traže sigurnu egzistenciju i brojne privilegije koji idu uz svećenički stalež. Nastavno na to, dolazi se do pitanja istinske motivacije i želje za zvanjem koje mora biti ponajprije orijentirano prema služenju drugome, a ne vlastitoj dobrobiti.

Nadalje, Illich smatra da je crkvena hijerarhija prerasla u nedokučivi labirint ureda, kongregacija i službi. Međutim, ukazuje da načela korporativnog upravljanja nisu u skladu s Crkvom shvaćenom kao Tijelo Kristovo.⁶⁸ Naime, takve strukture svoj napredak poimaju kroz ekspanzionalni ekonomski rast shvaćen kao dobro i napredak, krutu hijerarhiju, prisilno prihvaćanje identiteta i svođenje pojedinca na pukog kotačića ogromne kapitalističko-birokratske mašinerije. Illich ističe:

»Biskupije i redovničke zajednice sve više koriste poslovne konzultante, čiji su kriteriji uspjeha preuzeti od Američke menadžerske asocijacije, a čija je osnovna pretpostavka da se postojeća struktura mora očuvati. Takva edukacija svećenika u sklopu stalnog usavršavanja zapravo je represivna, ideološki pristrana i usmjerena na efikasan rast Crkve. [...] Crkvi su potrebni ljudi koji teže ovakvoj svjesnoj i kritičkoj osviještenosti – ljudi duboko vjerni Crkvi, koji žive život nesigurnosti i rizika, oslobođeni hijerarhijske kontrole, radeći iznutra na konačnoj 'deinstitucionalizaciji' Crkve.«⁶⁹

⁶⁷ Illich, »The Vanishing Clergyman«, 62: »The Church's personnel enjoy remarkable privileges. Every teenager who seeks employment among the clergy is almost automatically guaranteed a status which confers a variety of personal and social benefits, most of which come with advancing age, not because of competence or productivity«.

⁶⁸ Usp. Illich, »The Vanishing Clergyman«, 63.

⁶⁹ Illich, »The Vanishing Clergyman«, 67: »Dioceses and religious congregations increasingly use business consultants, whose criteria of success are taken from the American Management Association, and whose premise is that the present structure must be maintained. The resulting clergy in-service training is essentially repressive, ideologically biased, and directed toward efficient Church growth. [...] The Church needs men seeking this kind of conscious and critical awareness men deeply faithful to the Church, living a life of insecurity and risk, free from hierarchical control, working for the eventual 'disestablishment' of the Church from within«.

U ovom iskazu vidljivi su elementi Illicheve kritike koji će utemeljiti kasniju kritiku ostalih institucija poput školstva i medicine. Ipak, taj uvid da svoju kritiku institucija kao svojevrsnu društvenu filozofiju i socijalnu teoriju razvija od kritike tadašnje Katoličke Crkve, ukazuje na povezanost njegova iskustva svećeničkog života i kasnije misli, koja svoje ishodište ima u kritici ovog prvog, što se kasnije prelijeva na sve ostale institucije. Drugačije rečeno, njegovo iskustvo s »birokratizacijom« evanđelja kroz moderne Crkvene strukture i njihovo djelovanje u svijetu zapravo je u temelju svih ostalih kritika, po kojima je Illich kasnije postao poznat širim znanstvenim krugovima.

Tim iskustvima može se pribrojiti i Illichev rad s misionarima Katoličke Crkve koji su bili poslani na rad u Latinsku Ameriku tj. zajednice u kojima su bile prisutne vernakularne vrijednosti i konvivijalni način života, koji je nasilno rušila globalizacijska politika, što se kasnije prelijevalo u publikacije Illichevog centra u Meksiku.

Za vrijeme boravka u New Yorku Illich je bio dio kruga koji se okupljao oko liberalnog katoličkog lista *Commonweal*, a baštiniio kritiku prema ortodoksnim i konzervativnim pozicijama. U časopisu su, uz Illicha, izdavala i imena poput Jacquesa Maritaina, Dorothy Day, Thomasa Mertona, i Hannah Arendt.⁷⁰

Također, za vrijeme služenja u portorikanskoj župi u New Yorku Illich je dobio čast mijenjati Jacquesa Maritaina na Princetonu:

»Jedan od velikih trenutaka u mom životu, trenutak kada sam istodobno bio ponosan na sebe i ponizniji nego ikada prije ili poslije, dogodio se kada je Jacques Maritain doživio srčani udar dok je predavao na Princetonu. Tada sam imao dvadeset šest godina i radio sam kao župnik među Portorikancima u New Yorku, kada sam dobio poziv iz Instituta za napredne studije da preuzmem seminar koji je Maritain vodio o Tominoj *De esse et essentia* [...]«.⁷¹

⁷⁰ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 4.

⁷¹ Illich, *The Rivers North of the Future*, 67: »One of the great moments of my life, a moment when I was both proud of myself and humbled as never before or afterwards came when Jacques Maritain had a heart attack while teaching at Princeton. I was then a twenty-six-year-old guy working as a parish priest among Puerto Ricans in New York, and I got a call from the Institute for Advanced Studies asking me to take over the seminar Maritain had been conducting on Thomas's *De Esse et Essentia* [...]«.

Spomenuto upućuje da je u američkim intelektualnim krugovima uživao veliko poštovanje. Međutim, bio je još više poznat u širem društvu. Tomu svjedoči i događaj koji se dogodio u kampusu Sveučilišta Fordham. Illich je od kardinala Spellmana tražio premještanje iz župe Washington Heights u župu Utjelovljenja. Naime, tamo su se nalazili stariji doseljenici židovskog, talijanskog i irskog porijekla, koji su reagirali na Portorikance.⁷²

2.3.1. Proslava sv. Ivana 1956. – ključan događaj za odlazak u Portoriko

Događaj se zbio 1956. godine, na proslavi sv. Ivana, tzv. *Fiesta San Juan* [Proslava sv. Ivana], zaštitnika portorikanskog otoka. Proslava se odvila na kampusu Fordham Sveučilišta gdje se okupila brojna zajednica Portorikanaca te ponosno promovirala svoje običaje i identitet.⁷³ Illich je zapravo želio pokazati da i Portorikanci, uz druge manjine i američko stanovništvo, zaslužuju svoje mjesto u životu sveukupne zajednice na tom području.

Okolna populacija u New Yorku nije bila optimistična prema samoj proslavi i smatrala je da Illich neće moći okupiti veću skupinu. Ipak, Illich se na mnogo načina zauzeo za organizaciju proslave. Oglašavao je događaj u novinama na španjolskom jeziku, potaknuo utjecajne pojedince da razglase događaj te je tjednima vozio ulicama i iz kamioneta s razglasom najavljujući događaj. Događanje na kampusu imao je izričito dopuštenje kardinala Josepha Spellmana. Na sam dan proslave, već do samog podneva, na područje kampusa dohrlilo je trideset i pet tisuća pripadnika portorikanske manjine. Illich je organizirao gozbu, portorikanske sastave koji su svirali autohtonu glazbu te prigodne govore portorikanskih vođa i njujorških službenika, koji su izvedeni na španjolskom jeziku. Uz to, organizirano je i stotine *piñata*,⁷⁴ a glavni gost proslave bio je kardinal Spellman. Kada je razbio *piñatu*, mnoštvo je pohrlilo prema njemu, a policija ga je izvela iz mjesta proslave, jer je mislila da se radi o masovnom nasrtaju na njega. Novine su kasnije pisale da su Portorikanci na proslavi napali kardinala Spellmana, što, naravno, nije bila istina. Kardinal Spellman tim je činom bio toliko očaran da je od tog vremena Illich definitivno postao »njegovim čovjekom«.⁷⁵

⁷² Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 23.

⁷³ Usp. David Cayley, uvod djelu *Ivan Illich in Conversation* (Toronto: House of Anansi Press, 1992.), 6.

⁷⁴ *Piñata* je posuda, često izrađena od papira, keramike ili tkanine, koja je ukrašena, napunjena slatkišima, a zatim razbijena kao dio slavlja.

⁷⁵ Usp. du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*, 247.

Skupina koja je radila s Portorikancima uvidjela je da je potrebno napraviti neku sponu između svijeta tj. paradigme Latinske Amerike i Sjedinjenih Američkih Država. Portoriko je smatran dobrim mjestom za početak tog projekt, a Illich se osobno ponudio da preuzme tu obavezu. Spellman je Illicha zbog njegove želje, ali i veoma dobrog rada s manjinama, uputio u portorikansko Papinsko katoličko sveučilište (*Pontificia Universidad Católica de Puerto Rico in Ponce*), koje se nalazilo u gradu Ponceu. Illich je pri Sveučilištu osnovao Institut međukulturalne povezanosti (*Institute of Intercultural Communication*). Zadatak Instituta, koji je bio organiziran kao ljetna škola bio je poučiti i pripremiti svećenike i ostale vjernike koji su išli raditi u međukulturalnu okolinu, a posebice u španjolska geta i mjesta gdje su boravile manjine Portorikanaca. Uz to, Institut je nudio tečajeve španjolskog jezika, a glavni cilj bio je polaznike naučiti da cijene Portorikance i njihovu kulturu.⁷⁶

Illich će kasnije u svojim djelima razvijati antagonizam između američkog obrasca življenja i vrijednosti te onog prisutnog u Latinskoj Americi. Različiti pristupi religioznosti i duhovnosti pretpostavljaju drugačiji kulturni i vrijednosni okvir, koji se razvija iz specifičnog prostornog i povijesnog konteksta te donosi drugačiju perspektivu sagledavanja nas samih i stvarnosti koja nas okružuje.

Različitost tog okvira predmnijeva drugačiji odnos prema životu i svim njegovim egzistencijalnim datostima – pojedincu (drugima), društvu u cjelini, okolišu i naposljetku, apsolutnom biću (Bogu). Primjerice, to se jasno očitava u njegovu osvrtu na modernu medicinu i aspekte života koje ona zahvaća. U vernakularnim kulturama, patnja je shvaćena kao sastavni dio života koji gradi čovjeka, daje mu iskustvo manjkavosti i malenosti, sukladno njegovim položajem u kozmosu. S druge strane, moderna medicina patnju je okarakterizirala kao krajnje negativnu pojavu, koje se pod svaku cijenu moramo riješiti, ili ako to nismo u mogućnosti učiniti, do najveće mjere smanjiti njezin utjecaj na »normalni« život čovjeka.

Stoga, iskustvo rada s Portorikancima, ali i sa svećenicima te pastoralnim radnicima u Portoriku veoma je važno za daljnje shvaćanje Illicheve misli tj. filozofskih koncepata kojima se služi u razvijanju ideja. Zapravo radi se o uvidu da u koincidiranju nekoliko vrijednosnih okvira koji su fundamentalno različiti, niti jedan od njih ne smije stvoriti prevagu i apsorbirati ostale. Američka ideologija neoliberalizma temeljila se na veoma snažnoj globalizacijskoj politici, koja je kroz razne društvene sfere nametala »američki san« tj. američki način života (tzv. *The American*

⁷⁶ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 29.

Way of Life) i na taj način sve drugačije okvire života i vrijednosti smatrala bezvrijednima i nazadnima.

Illich se, kao i u radu s manjinom u New Yorku, dokraja posvetio svojem poslanju poučavanja misionara. Isusovac Joseph Fitzpatrick, koji je surađivao s njime još od njegova djelovanja u New Yorku navodi, sljedeće:

»Ivan je pogodio Portoriko poput meteora. U kratkom je vremenu upoznao sve važne intelektualce na otoku i ubrzo postao pouzdanik guvernera Luisa Muñoza Marína. Ljeti sam predavao na Institutu, pa sam Ivana u Portoriku viđao mnogo više nego u New Yorku. Jednu večer bismo provodili s guvernerovom obitelji na terasi njegove vile, drugu večer s nekim od 'svijetlih umova' Sveučilišta Portorika ili s vodećim osobama u vladi. Bio je u bliskom kontaktu s istaknutim članovima odbora za planiranje, a mene je redovito vodio sa sobom kako bi me upoznao s mnogima od njih. Istodobno je pronalazio obitelji narodnih glazbenika i pozivao ih da sviraju za studente Instituta, čime nas je sve upoznao s portorikanskom kulturom. Putovao je po narodnim festivalima i plesovima i vodio nas sa sobom, pronalazio je *Santere*, tradicionalne drvorezbare, kako bi nam pomogao da cijesimo ovu sve rjeđu umjetnost«. ⁷⁷

Iz ovoga izvještava vidljivo je da Illich u svojem pristupu nije bio upućen na pojedinu skupinu ili određenu klasu. Bio je svjestan da pojedinci na vlasti imaju moć i potrebe povezivanja s tim društvenim krugovima kako bi ostvario namjere za opće dobro te mu je u tome uvelike pomogla njegova karizmatičnost. Također, želio je da studenti i polaznici tečaja izbliza osjete kulturni identitet Portorika i cijene ga. Provedba njegovih ideja obuhvaćala je sve slojeve i denominacije društva te ih povezivala i ispreplitala. Sve je to upućivalo na njegovu veliku diplomatsku, ali i pastoralnu sposobnost.

⁷⁷ Fitzpatrick, »Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s«, 38–39: »Ivan hit Puerto Rico like a meteor. In short order he became acquainted with every important intellectual on the island, and soon became a confidant of the governor, Luis Muños Marín. I used to teach all summer at the institute, and saw much more of Ivan in Puerto Rico than I had seen of him in New York. We would spend one evening with the governor's family on the terrace of his mansion; another evening, with some 'bright lights' of the University of Puerto Rico, or with a few leading figures of the government. He was in close contact with the prominent persons on the planning board, and he always took me along to introduce me to many of them. At the same time, he would track down a family of folk musicians and invite them to play for the students at the institute, thus familiarizing all of us with the culture of Puerto Ricans. He traveled around to folk festivals and dances and brought us with him; he located the Santeros, the traditional wood-carvers, to help us appreciate this disappearing art«.

2.4. O Illichevom pristupu misionarenju

Illich ističe da je razlika misionara i nemisionara u odnosu između njega i područja u koje je poslan. Stoga, bi formacija misionara morala biti usmjerena na to da napusti svoj dom, pa makar i duhovno te da priđe i otvori se onima koje smatra strancima.⁷⁸ Oni koji žele širiti Evanđelje moraju napustiti okvir vlastitih vrijednosti i sigurnost. To označava jednu vrstu »unutarnjeg« umiranja vlastitima željama, ciljevima i idealima te predanje za drugoga i drukčijeg.

Illich daje slikovitu analogiju s utjelovljenjem: »U početku bijaše Riječ, i Riječ bijaše kod Boga: savršena Božja komunikacija, vječno istobitna s Njime samim. Da bi se savršeno priopćio čovjeku, Bog je morao preuzeti narav koja nije bila Njegova, a da pritom ne prestane biti ono što jest. U tom svjetlu Utjelovljenje je beskonačni prototip misijskog djelovanja – prenošenje Evanđelja onima koji su 'drugi', po Onome koji je ušao u svijet koji po svojoj naravi nije bio Njegov«.⁷⁹

Stoga, onaj koji prenosi Evanđelje ne mora i naposljetku ne može prestati biti ono što jest, ali istovremeno mora biti otvoren da prihvati drugoga do te mjere da postane »njegov« tj. da ne narušava njegov životni i kulturni ekvilibrij, ali i da mu pritom može prenijeti Radosnu vijest. U takvom pozivu, učenje jezika, vještina i kulture ne bi smjelo imati akademsku, već ponajprije praktičnu svrhu, koja se zrcali u prenošenju Evanđelja.⁸⁰

Illich je svjestan da je taj proces »umiranja sebe« veoma težak – on zahvaća našu najdublju intimu i dijelove osobnosti.⁸¹ Međutim, ako pojedinac to ne učini, svojom »evangelizacijom« čini si štetu. Povezano s time, Illich je implicirao da se čovjek mora predati providnosti i nadi te prihvatiti krajnji ishod makar bio različit od prvobitnih planova.

Takav način misionarenja razlikuje se od onoga zapadnog svijeta, koji se zasnivao na točno određenim, krutim ciljevima misionarenja, koji su nefleksibilni i zatvoreni za drugačiju kulturu.

⁷⁸ Usp. Ivan Illich, »Spiritual Poverty and the Missionary Character«, u *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985, 1955–1985*, ur. Valentina Borremans i Sajay Samuel (University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2018.), 50.

⁷⁹ Illich, »Spiritual Poverty and the Missionary Character«, 50: »In the beginning was the Word and the Word was with God: the perfect communication of God eternally consubstantial with Himself. To communicate Himself perfectly to man, God had to assume a nature which was not His, without ceasing to be what He was. Under this light the Incarnation is the infinite prototype of missionary activity, the communication of the Gospel to those who are 'other,' through Him who entered a World by nature not His own«.

⁸⁰ Usp. Illich, »Spiritual Poverty and the Missionary Character«, 52.

⁸¹ Usp. Illich, »Spiritual Poverty and the Missionary Character«, 55–56.

Drugim riječima, i u ovome se ogleda razlika između već spomenutog prometejskog i epimetejskog nazora na svijet.

Također, zapadni način nije promicao ideju kozmičke proporcionalnosti, čiji koncept Illich uvelike baštini od austrijskog ekonomista i mislioca Leopolda Kohra.

Kohr je prepoznao zamku tržišnih neoliberalnih odnosa i globalizacijskog kapitalizma. Naime, smatrao je da u takvim uvjetima Dobro ostaje zaglavljeno u stvarima koje su pretpostavljene kao »potrebne«. Drugačije rečeno, javlja se »oskudica« kojoj je glavni lijek ekonomska ekspanzija, koja ne poznaje osjećaj i moral za bližnjega i prirodu. Na taj način, Kohr je postavio alternativu ekonomiji, nasuprot pomodarske alternativne ekonomije.⁸²

Rad s autohtonom zajednicom, kakav je Portoriko tadašnjeg vremena i bio, pretpostavljao je potrebu očuvanja prirode, tradicije i odnosa među ljudima koji je trajao kroz stoljeća. Nekontroliranom ekonomskom i industrijskom ekspanzijom mijenja se sveopća paradigma, koja stvara novu: »Naravni resursi ugroženi su industrijalizacijom, kulturna baština je narušena komercijalizacijom, dostojanstvo je ugroženo publicitetom, mašta nasiljem koje obilježava masovne medije. Svaka od tih tema zaslužuje opsežnu javnu raspravu«.⁸³ Illich će u svojim djelima razrađivati spomenuti fenomen odnosa potreba i ekonomske ekspanzije.

Illich je bio svjestan činjenice da problem nasrtaja Amerike i Katoličke Crkve na Latinsku Ameriku neće moći riješiti izvana, nego samo kao dio same inicijative. Tome u prilog ide i iskaz Todda Hartcha:

»John Considine, voditelj Ureda za Latinsku Ameriku, odabrao je Illicha da obučava te misionare zbog njegovog uspješnog djelovanja među Portorikancima u New Yorku i njegove očite predanosti obuci misionara. Ono što Considine nije shvatio, čak ni dok je Illich osnivao Centar za međukulturnu formaciju (CIF), centar za obuku misionara u

⁸² Usp. Ivan Illich, »The Wisdom of Leopold Kohr«, *Bulletin of Science, Technology & Society* 17, izd. 4 (1997.): paragraf 2, pristupljeno 10. studenoga 2025., <https://doi.org/10.1177/027046769701700403>.

⁸³ Ivan Illich, »Commencement at the University of Puerto Rico«, *The New York Review of Books*, 9. listopada 1969., paragraf 18, pristupljeno 30. listopada 2025., <https://www.nybooks.com/articles/1969/10/09/commencement-at-the-university-of-puerto-rico/>: »Natural resources are threatened by industrialization, the cultural heritage is adulterated by commercialization, dignity is subverted by publicity, imagination by the violence which characterizes the mass media. Each of these is a theme for extensive public debate«.

Cuernavaci u Meksiku, jest to da je Illichovo zanimanje za program prvenstveno proizašlo iz njegove želje da ga potkopa«. ⁸⁴

Naime, u vrijeme boravka u Portoriku, Illich je bio svjestan činjenice da se njegovi ideali i pristupi misionarstvu ne mogu uklopiti u viziju koju promiču Considine, američki biskupi i papa. Stoga je Illich imao ideju centra koji bi naposljetku bio anti-misionarski i koji bi zapravo obeshrabrio one koji nametljivo žele izvršavati misionarsku službu. ⁸⁵ Ipak, vrijedi napomenuti da Illich nije odbacio Papinsku volontersku inicijativu za Latinsku Ameriku [Papal Volunteer for Latin America – PAVLA], kao niti praksu slanja misionara u Latinsku Ameriku, koja se odvijala poticajem pape Ivana XXIII. ⁸⁶

Njegova ideja se ostvarila, a Centar, najpoznatiji pod skraćenicom CIDOC – Centro Intercultural de Documentación [Međukulturni centar za dokumentaciju] svoje glavno sjedište imao je u meksičkom gradu Cuernavaci. Centar je imao nekoliko faza nastanka i postojanja, a valja napomenuti da je njegovo postojanje i aktivnosti dovele do otvorenog sukoba s Vatikanom, kada se Illich definitivno povlači iz javnog obnašanja aktivnosti kleričkog staleža, kao i njegovih privilegija.

2.5. Osnivanje centara za obrazovanje i formaciju misionara

U listopadu 1960. godine Illich se našao u gradu Cuernavaci, koji se nalazi sat vremena vožnje od Mexico Cityja. Razlog odabira tog mjesta bio je njegov odnos s gradskim biskupom. Naime, biskup Sergio Méndez Arceo bio je na glasu kao progresivna osoba u načelno tradicionalnoj meksičkoj Crkvi. Illich mu je prišao s idejom da otvori centar za »dejankifikaciju«. Već u proljeće 1961. godine Illich i njegovi prijatelji Fedora Stancioff i Gerry Morris uspostavili su centar u starom Hotelu Cultavista, koji je nekada bio smatran jednim od najboljih hotela u Cuernavaci. Illich je

⁸⁴ Todd Hartch, »Ivan Illich and the American Catholic Missionary Initiative in Latin America«, *International Bulletin of Missionary Research* 33, izd. 4 (2009.): 185: »John Considine, the head of the Latin America Bureau, chose Illich to train these missionaries because of Illich's successful ministry among Puerto Ricans in New York City and his apparent commitment to training missionaries. What Considine did not realize, even as Illich was setting up the Center for Intercultural Formation (CIF), a missionary training center in Cuernavaca, Mexico, was that Illich's interest in the program stemmed primarily from his desire to subvert it«.

⁸⁵ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 28.

⁸⁶ Usp. Rosa Bruno-Jofré i Jon Igelmo Zaldívar, »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«, *The Journal of Ecclesiastical History* 67, izd. 3 (2016.): 569.

smatrao da su blizina aerodroma u Mexico Cityju i cjelogodišnja proljetna klima veoma pogodni za sudionike programa. Uz to, također je vjerovao da je grad Cuernavaca, iz razloga što je već bio popularan kao turistička destinacija, na neki način stvorio otpornost prema američkoj kulturi koja bi eventualno došla s misionarima.⁸⁷

Vrijedi napomenuti da je Centar prolazio kroz nekoliko faza i oblika te je tada mijenjao nazive. Gray ističe da je ranoj fazi najpoznatiji je bio po nazivu CIF – Center for intercultural formation [Centar za međukulturno obrazovanje], a kasnije kao već spomenuti CIDOC.⁸⁸ Ipak, osnivanje i djelovanje tih centara zahtjeva kratku digresiju, jer se su centri u jednom periodu egzistirali istovremeno te je svaki od njih vršio specifičnu funkciju.

Godine 1960. osnovan je Centar za međukulturno obrazovanje (CIF), koji je djelovao kao dio Sveučilišta Fordham. Illich je u to vrijeme bio razriješen svih dužnosti u New Yorku kako bi radio kao profesor na Sveučilištu Fordham. Ipak, praktički odmah je bio razriješen i te dužnosti, kako bi službu nastavio raditi kao glavni direktor CIF-a. CIF je kontrolirao operativne budžete i povezivao je centre s crkvenim strukturama i konzultantskim tijelima. Jedno od tih tijela bio je i CELAM – Consejo Episcopal Latinoamericano y Caribeño [Latinskoameričko i Karipsko episkopalno vijeće]. Uz CIF postojali su i CIC – Centro de Investigaciones Culturales [Centar za kulturna istraživanja], lociran u Cuernavaci te Centar za kulturalno istraživanje CENFI (Centro de Formación Intercultural), koji je također bio rezidencija za misionare, a bio je smješten u Brazilu, prvotno u Anapolisu, a kasnije u Petropolisu. CENFI je bio zadužen za vođenje programa u Brazilu, s naglaskom na socijalnu pravdu, na što je posebno utjecao brazilski biskup Dom Helder Câmara. Naposljetku, krajem 1963. godine unutar CIC-a počinje djelovati CIDOC.⁸⁹

U vremenskim okvirima, CIF je bio aktivan od 1960. do 1967., CIC od 1961. do 1966., a sam CIDOC od 1963. do 1976. godine.⁹⁰ Dakle, CIDOC je bio najdugovječnija i najpoznatija institucija nastala iz CIC-a. CIF je služio kao administrativni centar u New Yorku.⁹¹

Inače, brazilski biskup Dom Helder Câmara i Illich gajili su blisko prijateljstvo, koje je bilo vezano uz mnogobrojna putovanja. Illich je tijekom ljetnog odmora 1965. godine boravio kod Câmara u brazilskom gradu Recifeu, gdje je Câmara vršio službu nadbiskupa. Za vrijeme svojeg

⁸⁷ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 30–31.

⁸⁸ Usp. du Plessix Gray, *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*, 253.

⁸⁹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldívar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 38.

⁹⁰ Usp. Bruno-Jofré i Zaldívar, »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«, 568.

⁹¹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldívar, »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«, 572.

boravka, Illich je uz pomoć nadbiskupa Câmare tijekom tri tjedna naučio portugalski jezik. Iduće godine, Illich je doveo Câmara u kuću obitelji Illich na otoku Braču, gdje ih je ugostio Ivanov ujak Alberto.⁹²

2.5.1. Djelovanje i rad centara

Prva grupa polaznika dolazi već 1961. godine:

»Trideset i pet laika katolika i dvadeset i sedam svećenika sudjelovalo je na prvoj sesiji 1961. godine, a sličan broj polaznika prisustvovao je dvjema četveromjesečnim sesijama svake godine tijekom većine 1960-ih. Obuka je započinjala vrhunskom podukom jezika, osmišljenom kako bi polaznici do kraja tečaja tečno govorili španjolski. Skupina lokalnih učitelja polaznicima je držala pet sati nastave dnevno u razredima s najviše četiri učenika: tri sata vođenih jezičnih vježbi, jedan sat u jezičnom laboratoriju i još jedan sat usmjerene konverzacije. Nije iznenađujuće što je intenzitet petosatne svakodnevne nastave neke studente doveo do ruba strpljenja. 'Bilo je toliko intenzivno da su se ljudi gotovo slomili', primijetio je jedan sudionik. 'To je, naravno, bio Illichev pristup. Ako si puknuo – u redu; ili bi te ponovno izgradio ili bi te izgubio'«.⁹³

Radilo se o veoma rigoroznom procesu usvajanja znanja, koji je tražio beskompromisnu predanost. Cijeli proces zapravo je bio osmišljen kao selekcijski postupak, ali i inicijacija u ono što je slijedilo

⁹² Usp. Petar Vukelić, »Socijalna etika Ivana Illicha« (diplomski rad, Hrvatski studiji – Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, 2014.), 84.

⁹³ Hartch, »Ivan Illich and the American Catholic Missionary Initiative in Latin America«, 185–186: »Thirty-five lay Catholics and twenty-seven clergy attended the first session in 1961, and similar numbers attended two four-month sessions each year during most of the 1960s. The training began with language instruction of the highest quality, designed to produce fluency in Spanish by the end of the course. A team of local teachers gave the trainees five hours a day of instruction in classes of no more than four students: three hours in guided drills, an hour in the language laboratory, and another hour in directed conversation. Not surprisingly, the rigor of the five-hour-per-day language classes stressed some students to the breaking point. 'It was so intensive that you'd have people almost breaking down,' remarked one. 'This was Illich's approach, of course. If you cracked, fine; he'd either build you back up or he'd lose you.'«

kasnije: »Stresna nastava jezika poslužila je kao priprema studenata za predavanja usredotočena na misije, povijest i kulturu, kao i za razgovore s osobljem«. ⁹⁴

Prema katalogu tečaja, CIDOC je okarakteriziran ne kao sveučilište, već mjesto okupljanja humanista kojima je zajedničko zanimanje za utjecaj društveno-ideoloških procesa na um i srce čovjeka. Uz to, vrijedi napomenuti da se nije radilo o nekom stožeru za planiranje revolucije ili mjestu za promoviranje određenih teorija društvenog djelovanja. ⁹⁵ To potvrđuje i iskustvo jednog od polaznika, Eugenea J. Burkarta: »Za mnoge od nas u CIDOC-u, poput mene, obrazovane na koledžu, srednje klase i društveno osviještene, Illich nije bio ono što smo očekivali. Nije govorio u uobičajenim terminima radikalne politike; nije mnogo govorio o klasnoj borbi, tlačiteljima i potlačenima, niti o politici pokreta«. ⁹⁶

Illich je, kao što i to sam navodi u razgovoru s Davidom Cayleyem, želio »[...] ukazati na štetu – štetu koju uzrokuje voluntarizam, štetu za osobu koja tamo odlazi kroz razvijanje osjećaja superiornosti, kompleksa spasitelja, i štetu za sliku o siromašnim zemljama u Sjedinjenim Državama«. ⁹⁷ Illich je prvotno želio dovesti pojedince do osviještenja o vrijednosti drugih nacija, ali i, posredno, vlastitoj vrijednosti.

Robert Merideth, polaznik Centra u njegovoj kasnijoj fazi, kada se Centar premjestio u vilu Rancho Tetela u okolici Cuernavace, u svojem izvještaju donosi okvirni opis programa, kao i samog ambijenta u CIDOC-u. Ponedjeljak ujutro započinjao je registracijom u samom Centru. Ambijent instituta obilovao je bogatim i egzotičnim cvijećem, vrtnim klupama, restoranima gdje su se trebali odvijati korisni razgovori, kao i posebnim prostorima za učenje jezika. Upravo ti tečajevi bili su prvi na rasporedu, tj. u osam sati, dok su svi ostali programi započinjali sat vremena kasnije. U deset i trideset na terasi se servirala limunada te je to bilo vrijeme za uspostavljanje kontakata između okupljenih. U jedanaest sati svi su tečajevi bili obustavljeni. Tada je, najčešće u

⁹⁴ Hartch, »Ivan Illich and the American Catholic Missionary Initiative in Latin America«, 186: »The stressful language classes softened students up for classes specifically focused on missions, history, and culture, as well as for conversations with the staff«.

⁹⁵ Usp. Robert Merideth, »Ivan Illich and Cultural Revolution«, *Soundings* 55, izd. 2 (1972.): 151.

⁹⁶ Burkart, »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich«, 155: »For many of us at CIDOC – like myself college-educated, middle-class, and socially concerned – Illich was not what we expected. He did not speak in the usual terms of radical politics; he did not talk much of class struggle, oppressor and oppressed, or movement politics«.

⁹⁷ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 94: »[...] to point out the damage, the damage done by volunteerism, the damage to the person who went there through the establishment of a sense of superiority, a savior complex, and the damage to the image in the U.S. of what poor countries are«.

vrtu, započinjao središnji dio i praksa CIDOC-a: *ciclos*.⁹⁸ *Ciclos* je portugalski izraz za ciklus, no u kontekstu programa CIDOC-a bolje bi ga bilo prevesti kao rasprava ili kružok.

Od svih *ciclosa*, napominje Merideth, najvažniji su bili oni koji su se odvijali srijedom ujutro:

»Oni su karizmatični, dramatični događaji posjećeni u velikom broju – trajni javni razgovor s malom skupinom kolega u vrtu pod drvećem, dok stotinu ljudi na klupama prisluškuje. [...] Nakon uzbuđenja ciklusa, poslijepodneva u CIDOC-u su antiklimatična, opuštena (posebno od podneva do 15 sati, vrijeme *sieste*)«. ⁹⁹

Ove rasprave posebice bile su važne iz razloga što su najpoznatija Illicheva djela objavljena upravo kao rezultat tih rasprava te su se iste rasprave zapravo trebale nastaviti s njihovim čitateljima u obliku izdanja »Ideas in Progress« [»Ideje u nastanku«].

Ipak, Merideth zaključuje da su *ciclosi* »[...] bili tek donekle bolji od niza predavanja na nekom dobrom koledžu – više je to bila zasluga govornika nego same institucije«. ¹⁰⁰

Vrijedi spomenuti da su CIDOC posjećivali brojni cijenjeni mislioci poput brazilskog edukatora Paula Freirea (1921. – 1997.). Društveni psihoanalitičar Erich Fromm (1900. – 1980.) također je provodio vrijeme u Cuernavaci. Sudjelovao je u radu podsekcije CIDOC-a zvanj *CIDOC Informa* te je napisao predgovore za Illicheva djela, od kojih je posebice važan onaj za zbirku eseja *Celebration of Awareness. A Call for Institutional Revolution* [*Slavlje svijesti: Poziv na institucionalnu revoluciju*] (1969.). ¹⁰¹

Sociolog Peter Ludwig Berger (1929. – 2017.), koji je ljeta od 1969. do 1972. provodio u Cuernavaci, u nekrologu posvećenom Ivanu Illichu, donosi iskustvo CIDOC-a:

⁹⁸ Usp. Merideth, »Ivan Illich and Cultural Revolution«, 142.

⁹⁹ Merideth, »Ivan Illich and Cultural Revolution«, 142, 144: »They are charismatic, heavily attended, dramatic events, a continuing public conversation with a small group of colleagues in the garden under trees with a hundred people on benches listening in. [...] After the excitement of the ciclos, afternoons at CIDOC are anti-climatic, leisurely (especially from noon to 3:00, siesta time)«.

¹⁰⁰ Merideth, »Ivan Illich and Cultural Revolution«, 152: »[...] were only peripherally better than a lecture series at a good college, a matter of the speakers rather than the institution. And conversation is not dialogue, no matter how pleasant it may be«.

¹⁰¹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldívar, »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«, 575.

»Ono što je kod Illicha najviše impresioniralo bila je njegova golema vitalnost – osobna, ali i intelektualna. Lako je prelazio s jednog jezika na drugi i s oduševljenjem se upuštao u razgovore. No bio je i pažljiv i entuzijastičan slušatelj, osobito kada bi naišao na novu ideju. Intelektualnim životom u CIDOC-u nije dominirao namećući svoje ideje drugima, već isključivo snagom vlastitih«. ¹⁰²

CIDOC je također, uz to što je bio mjestom okupljanja, bio i jednim velikim arhivom, u kojem su se čuvali brojni spisi vezani uz kulturu, identitet i život društva u Latinskoj Americi. Uz sakupljanje materijala, pod njegovim okriljem privatno su otisnuti brojni tekstovi koji su bili mapirani u posebne serije i tako arhivirani. Primjerice, jedna je nosila naziv *CIDOC Dossier: Fuentes para el estudio de las ideologías en el cambio social de América Latina* [*Dosje CIDOC-a: Izvori za proučavanje ideologija društvenih promjena u Latinskoj Americi*]. Cilj tih dosjea bio je razmotriti misaoni i kulturalni okvir u kojem su se događale političke promjene 1960-ih godina u Latinskoj Americi. ¹⁰³

Illicheva izuzetna zauzetost za istraživanje lokalne kulture i vrijednosti bila je ponukana željom da se upoznavanjem jezika, lokane kulture i okruženja stvori plodno tlo za obje skupine: prvo one kojima pomoć dolazi, dakle lokalno stanovništvo, a onda i one koji dolaze pomoći. Drugim riječima, želio je da misionari osjete ranjivost i ne apsolutiziraju svoje vrijednosti, kulturu i način života, već da saslušaju i, naposljetku, ovisе o otvorenosti lokalnog stanovništva, a ne da ga instrumentaliziraju.

Međutim, Centar se bavio i drugim aktivnostima poput promišljanja o životnom pozivu. Jedan od takvih događaja bio je i intenzivni ljetni tečaj koji je bio organiziran u periodu od 11. srpnja do 19. kolovoza 1966. godine. Naime, pod okriljem CIF-ovih članova iznesene su agresivne analogije i metafore koje se tiču traženja jasnoće u osobnom pozivu. Neke od tvrdnja tj. analogija Illicha i njegovog kolege Leea Hoinackog bile su da redovnički zavjeti i život u redovničkim zajednicama uništavaju osobnost pojedinaca i od njih stvaraju nenormalna ljudska bića te da je

¹⁰² Peter L. Berger, »Remembering Ivan Illich«, *First Things*, 1. ožujka 2003., paragraf 6, pristupljeno 31. listopada 2025., <https://www.firstthings.com/article/2003/03/remembering-ivan-illich>: »What impressed most about Illich was his enormous vitality, personal as well as intellectual. Switching easily between languages, he delved into conversations with zest. But he was a respectful and enthusiastic listener, especially when he encountered a new idea. He dominated the intellectual life at CIDOC, not by imposing his ideas on others, but by the sheer force of his own«.

¹⁰³ Usp. Carl Mitcham, »The Challenges of This Collection«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 20.

zavjet djevičanstva besmislen bez iskustva ljubavi. Illich je pak u jednom iskazu usporedio samostan s ludnicom koja je suprotna naravi, baš kao i bordel. Radilo se o pitanjima za radikalno preispitivanje svojeg poziva, koja su bila pod utjecajem psihoanalize Ericha Fromma.¹⁰⁴

Ovaj seminar zapravo je bio Illichev odgovor na neodgovoreno pismo koje je poslao papi Pavlu VI. Naime, u kolovozu 1966. godine Illich je zatražio papinsku audijenciju kako bi s papom razgovarao o misijskoj inicijativi u Latinskoj Americi. Najutjecajniji brazilski biskup Dom Helder Câmara, kao i otac René Voillaume, osnivač muške redovničke zajednice Isusova mala braća, bili su spremni stati iza Illicha. Međutim, odgovor iz Vatikana nije stigao.¹⁰⁵

Grupa ogorčenih sudionika navedenog tečaja sastavila je izvještaj prožet oštrim primjedbama na iznesene stavove i poslala ga Guidu Del Mestriju, koji je tada bio na funkciji delegata Svete Stolice u Meksiku. Izvještaj je proslijeđen ravnatelju nadbiskupskog katehetskog ureda, mons. Franciscu Aguileri.¹⁰⁶

Treba imati na umu da je već neko vrijeme Illich bio trn u oku nekim visokopozicioniranim članovima latinoameričke Crkve. Uz navedeni incident, sporna su bila i dva Illicheva teksta. Prvi je bio »The Seamy Side of Charity« [»Mračna strana dobrotvornosti«], koji je objavljen u časopisu *America*, dok je drugi već spomenuti »The Vanishing Clergyman«, objavljen u listu *The Critic*.¹⁰⁷ Navedeni tekstovi kasnije su objavljeni u zbirci eseja *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution* 1971. godine.¹⁰⁸

Stoga je spomenuti izvještaj bio samo kap koja je prelila čašu. Zaldivar i Uceda navode: »Svrha ovog izvještaja bila je potvrditi pretpostavku da djelovanje CIDOC-a podržava vjersku zajednicu, čiji intelektualni učinak ugrožava jedinstvo Crkve«.¹⁰⁹

Još jedna činjenica koja je utjecala na rad CIDOC-a bila je ta da je Hotel Cultavista, trenutna rezidencija CIDOC-a, nenadano prodan, i da se cijeli Centar trebao iseliti u roku pet tjedan. Nakon duboke molitve i razmišljanja, članovi su odlučili nastaviti s radom Centra, čija je rezidencija kasnije bila smještena u ljetnikovcu »Casa Blanca«, koji se također nalazio u novoizgrađenom

¹⁰⁴ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«, 580–581.

¹⁰⁵ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 74.

¹⁰⁶ Usp. Jon Igelmo Zaldivar i Patricia Quiroga Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, *The International Journal of Illich Studies* 2, izd. 1 (2011.): 5, 1.

¹⁰⁷ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 5.

¹⁰⁸ Ivan Illich, *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 39–55, 57–83.

¹⁰⁹ Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 5: »The purpose of this report was to confirm the assumption that the activities of the CIDOC was promoting a religious community whose intellectual performance was endangering the unity of the Church«.

dijelu Cuernavace, poznatom kao Rancho Tetela. Centar također mijenja temeljnu odrednicu. Naime, više nije otvoren prvenstveno za misionare, već za svakoga tko gaji humanističke vrijednosti i duh zajedništva. Time je CIDOC postao okupljalištem pojedinaca različitih misaonih usmjerenja te je počeo privlačiti ne samo katoličke mislioce i aktiviste, već i one drugih provenijencija, kojima je bilo zajedničko gajenje humanističkog ideala. Vrijeme CIDOC-a Illichu je donijelo etiketu »ekscentričnog gurua revolucije«. ¹¹⁰

2.6. Tijek procesa s Vatikanom

U rujnu 1967. godine visoki dužnosnici Katoličke Crkve pokrenuli su kampanju protiv Illichu. Prvu akciju organizirao je CELAM (Latinoamerička biskupska konferencija), kao odgovor na negodovanje koje je iskazala nekolicina meksičkih biskupa u vezi s aktivnostima koje se događaju u Cuernavaci i odlučeno je da se u CIDOC pošalje izvidnička komisija. ¹¹¹

No, problem vrlo vjerojatno nije bio samo u izravnom kritiziranju života i hijerarhijskog okvira Katoličke Crkve, već i Illichevom istovremenom kritiziranju određenih institucija i pokreta Sjedinjenih Američkih Država:

»Vjerovao je da, budući da misionarska inicijativa ne može a da ne bude zbunjena i povezana s drugim američkim programima, izgleda kao 'krštenje' Saveza za napredak, Projekta Camelot i CIA-ine špijunaže. [...] Kao što je objasnio drugdje, sva tri su bila samo 'kazališta misionarskih napora Sjedinjenih Država', u kojima američki 'misionari' nisu izvozili evanđelje Isusa Krista, već 'američki način života'«. ¹¹²

Sama izvidnica komisije prošla je veoma mirno i plodonosno za obje strane. Finalni izvještaj CELAM-a napisao je Lucio Gera i u njemu je naglašeno da crkvene strukture ne bi smjele pokretati postupak protiv CIDOC-a kao institucije, a niti protiv samog Illichu kao pojedinca.

¹¹⁰ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 109–110.

¹¹¹ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 5.

¹¹² Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 78–79: »He believed that, since the missionary initiative could not help but be confused with and connected to other American programs, it looked like a 'baptism' of the Alliance for Progress, Project Camelot, and CIA espionage. [...] As he explained elsewhere, all three were merely 'theaters of United States missionary effort' in which American 'missionaries' were exporting not the gospel of Jesus Christ but rather the 'American way of life'«.

Međutim, meksički biskupi ignorirali su izvještaj. Željeli su protjerati Illicha iz Meksika natrag u njegovu matičnu, njujoršku nadbiskupiju. Illich je u to vrijeme još uvijek održavao blisko prijateljstvo s njujorškim nadbiskupom kardinalom Josephom Spellmanom i Sergiom Méndezom Arceom, biskupom Cuernavace. To je usporilo tijekom početka procesa te se Illich još neko vrijeme mogao zadržati u Cuernavaci. Smrću kardinala Spellmana 2. prosinca 1967. godine, Illich gubi ključnu figuru koja mu je omogućavala zaštitu i odugovlačenje postupka. Naime, već istog mjeseca administrator njujorške nadbiskupije John J. McGuire poslao je Illichu pismo u kojem napominje da vatikanski kolegij od njega traži da se već prvom polovicom idućeg mjeseca vrati u američku nadbiskupiju i da će oglašavanje na tu odredbu uroditi kanonskim sankcijama.¹¹³

Vrijedi spomenuti da je proces vrlo vjerojatno već prije bio potaknut i vođen od strane kardinala Alfreda Ottaviana, koji je bio tajnik Svetog ureda, kasnije reorganiziranog u Kongregaciju za nauk vjere, čiji je bio proprefekt do 1968. godine.¹¹⁴

Početak siječnja 1968. godine na mjesto prefekta Kongregacije za nauk vjere dolazi kardinal Franjo Šeper (1905. – 1981.), koji je nedugo nakon toga obavijestio Illicha da je pod istragom. U lipnju te iste godine, apostolska delegacija u Meksiku Illichu je objavila da se kardinal Šeper želi s njim osobno vidjeti u Rimu, a navodno jedini razlog za to bila je sumnja da se bavi prakticiranjem politeističke religije. Illich je naslutio da to vjerojatno nije jedini motiv, no već tjedan dana nakon toga odlazi u Vatikan na sastanak.¹¹⁵

2.6.1. Opis sastanka u Vatikanu

Illich je bio primljen u podzemnim prostorijama Kongregacije za nauk vjere. Kada se susreo s kardinalom Šeperom, prvo mu je poljubio prsten i stisnuo ruku. Nakon što su izmijenili nekoliko riječi na talijanskom jeziku, počeli su govoriti hrvatskim jezikom.¹¹⁶ U ovom iskazu vidljivo je Illichevo stanovito poštovanje i poniznost prema hijerarhiji Crkve, koja ga je zapravo progonila, ali i također jedna razina osobne prisnosti s Šeperom, kao nekim tko dolazi iz domovine njegova

¹¹³ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 6–7.

¹¹⁴ Razgovor s Nevenom i Gorkom Šimac.

¹¹⁵ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 87.

¹¹⁶ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 9.

oca. To dokazuje i Illichev iskaz, u kojem je Šepera opisao kao veoma srdačnog, humanog i korektnog, kao nekoga tko je morao provesti određeni postupak kojeg se u suštini zapravo srami.¹¹⁷

Nakon što se upoznao sa Šeperom, Illich je odveden na ispitivanje, koje je provodio mons. Giuseppe Casoria. Susret je započeo veoma nelagodno, jer se Casoria isprva nije želio predstaviti punim imenom i prezimenom. Na samom početku procesa, Illich se morao zakleti da će informacije s ispitivanja ostati tajne, što je odbio. Također, odbio je odgovarati bez da pomno prouči teze tj. optužbe za koje ga terete. Uz njegov zahtjeva i dopuštenje kardinala Šepera, Illichu su uručena pitanja te mu je najavljeno da će se ispitivanje nastaviti nakon dva sata. Međutim, radilo se o pitanjima koja nisu bila istovjetna prvotno pripremljenima i danim na samom ispitivanju već su bila izmijenjena od strane Casorie. Verzija koja je na kraju došla do Illicha prvenstveno je bila usmjerena prema djelovanju Illicha u Cuernavaci, počevši od 1960. godine. Između ostaloga, od njega se tražilo da pojasni odnos s društvenim aktivistima kao što je Francisco Juliao i gerilama poput Che Guevare. Nakon što je proučio dokument, Illich je svojem sucu poručio da treba više vremena da odgovori. Uvečer istog dana susreo se s Celsom Alacinom, kojemu je rekao da će, ako ga Vatikan nastavi progoniti, javno objaviti pitanja s ispitivanja.¹¹⁸

Idućeg dana, Illich je došao u Palaču inkvizicije, gdje se odbio susresti s biskupom Casorinom i zatražio je razgovor s kardinalom Šeperom. Uručio mu je pismo u kojem je iznio sustavnu opoziciju prema cijelom procesu. Svoju obranu želio je usmjeriti na one dijelove optužbe koji su bili odvojeni do načela Evanđelja i Crkve, teza koncila, ali i teza tek nedavno obnovljenih od vrha Crkve.¹¹⁹

U pismu je Illich također obznanio četiri odluke: 1. ne može prihvatiti utemeljenje inkvizicijskog postupka, zbog toga što se kose s principima crkvenog uređenja, 2. pozvao se na izvještaj CELAM-a, koji je u rujnu 1967. godine napisan za CIDOC, u kojem su se preispitale doktrinalne pozicije i djelovanje Centra te su pozitivno ocijenjeni, 3. podsjetio je Šepera na priopćenje koje je u ožujku 1968. godine uputio apostolskom delegatu u Meksiku Guidu de Mestriju, a u kojem se odriče javnog služenja svete mise, objavljivanja članaka iz područja teologije i sudjelovanju na teološkim konferencijama, kao i samog propovijedanja, 4. želi ostati u tom stanju sve dok od strane nadređenih postoji i najmanji tračak sumnje prema njegovoj osobi.

¹¹⁷ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 87.

¹¹⁸ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 9–10.

¹¹⁹ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 10.

Šeper je pročitao pismo i rekao Illichu poznatu frazu iz *Braće Karamazovih*: »Idi i ne vraćaj se više«. ¹²⁰

Illich je poslušao Šepera i otišao, noseći u ruci kopiju s pitanjima. Nakon što se vratio u Meksiko, obavijestio je tamošnji vrh Crkve i apostolsku delegaciju o svojim odlukama. Biskupa Mendeza zamolio je da jednu godinu živi kao laik, što je ovaj odobrio. Međutim, napadi na CIDOC su se nastavili te je u siječnju 1969. godine Kongregacija za nauk vjere zabranila svom kleru, ali i ostalim vjernicima sudjelovanje u djelatnostima Centra. Ogorčen takvim inzultom iz Vatikana, odlučio je objaviti sramotna pitanja s ispitivanja koje se godinu ranije dogodilo pri Kongregaciji za nauk vjere. Tako je pitanja objavio u dva članka, od kojih je prvi objavljen u meksičkom listu *Excelsior*, a drugi u američkom *New York Times*-u. Oba članka izašla su 2. veljače 1969. godine. Nakon tog čina, Kongregacija za nauk vjere ne samo da nije prestala s proganjanjem Illicha, već je, potaknuta apelom i drugih reformatora i mislioca, po prvi puta u svojoj drevnoj povijesti počela raditi na novom propisu za ispitivanje doktrina. ¹²¹ Naime, vidjelo se da je Illich na kraju bio nepravedno suđen i proganjan, što je kulminiralo u osudi koja nije imala ispravan pristup i metodu.

2.7. Daljnji rad CIDOC-a: kritika društva u cjelini i objavljivanje djela

U međuvremenu, Illich se počeo baviti kritikom postmodernog društva te raditi na svojim najpoznatijim djelima, koja će ugledati svjetlo dana početkom 70-ih godina. Centar je i dalje nastavio s djelovanjem, ali se njegove ideje više nisu toliko ticale Crkve, njegova djelovanja i pastorala, već su se odnosile na pojedine aspekte života društva u cjelini. Bilo je to, naime, vrijeme kad je Illich intenzivno radio na kritici neoliberalnog kapitalizma, socijalizma te njihovih institucija, poput medicine i školstva. Ovakav pristup bio je povezan s Illichevom odlukom koju je priopćio Šeperu, a ticala se činjenice da se odriče bilo kakvih javnih istupa izravno vezanih uz teološki nauk.

Većinu Illichevih djela u prvom izdanju objavila je izdavačka kuća Boyars iz Londona. Zajedno s ravnateljicom izdavačke kuće Marion Boyars, Illich je osmislio niz »Ideas in Progress« [»Ideje u nastanku«]. Radilo se o seriji koja bi komercijalno objavljivala i tiskala radne materijale koji se tiču alternativa industrijskog društva. »Okvirno, serijal je imao tri obilježja: (1) stručnjaci

¹²⁰ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 11.

¹²¹ Usp. Zaldivar i Uceda, »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966–1969)«, 11–12.

su mogli predložiti alternative ograničavajućim i nezadovoljavajućim institucijama; (2) tekst je mogao biti nedovršen, ali je morao biti jasan kao poticaj na razmišljanje; i (3) kako bi se potaknula izravna komunikacija između autora i čitatelja, čitatelji su bili pozvani da sudjeluju u raspravi slanjem svojih ideja izravno autoru, čija je adresa bila navedena u knjizi«. ¹²² Navedeno ukazuje na činjenicu da je Illich smatrao kako se humanistički ideal društvenih znanosti i literature nužno mora ostvarivati u dijalogu s vanjskim svijetom i različitim sferama društva.

Također, takav način objavljivanja ukazivao je i na uvažavanje vrijednosti mišljenja svake osobe, bila ona akademski sugovornik ili pak netko tko nije dio miljea neke profesije ili znanosti. CIDOC je postao javnim centrom koji je njegovao različitost mišljenja i otvorenost za raspravu te je na takav način privlačio sve željne razmišljanja o alternativnim pristupima fenomenima zapadnog modernog društva. Jedan od sudionika centra Eugene J. Buckart sažimlje iskustvo kasnijeg CIDOC-a sljedećim riječima:

»Ono što je on napravio u CIDOC-u bilo je vrlo različito od bilo koje obrazovne institucije koju sam poznavao. Bilo je vrlo malo administracije, nije bilo zaposlenih s plaćom, niti su se dodjeljivali bodovi ili diplome. Ipak, na tom je mjestu vladao opipljiv duh posvećenosti učenju. Možda je bilo bliže izvornoj ideji sveučilišta nego njegove konvencionalnije inačice«. ¹²³

Centar je počeo privlačiti sve više sudionika. Stoga, ako je želio nastaviti s radom, nužno se morao sve više institucionalizirati i birokratizirati. Illich je smatrao da bi se Centar na taj način približio onim institucijama koje je kritizirao te bi time ušao u hipokriziju. Stoga, je Illich 1976. godine zatvorio vrata CIDOC-a, ali je još neko vrijeme imao boravište u Cuernavaci. ¹²⁴

¹²² Marion Boyars, »The Adventure of Publishing Ivan Illich«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 45: »Roughly, the series had three characteristics: (1) experts could propose alternatives to crippling and unsatisfactory institutions; (2) the text may be unfinished, but must be clear as a think piece; and (3) to foster direct contact between author and reader, readers were invited to participate in the debate by sending ideas straight to the author, whose address was given in the book«.

¹²³ Burkart, »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich«, 153: »What he had done at CIDOC was very different from any educational institution I was familiar with. It had little administration, no salaried staff, and no credits or degrees issued. Yet about the place there was a palpable air of devotion to learning. Perhaps it was closer to the original idea of a university than more conventional counterparts«.

¹²⁴ Usp. Hartch, *The Prophet of Cuernavaca*, 6.

2.8. Vrijeme nakon CIDOC-a i smrt

Illich je nakon CIDOC-a živio povučeno u okolici Mexico Cityja i o tom razdoblju ima veoma malo dostupnih podataka. Predavao je na sveučilištu Penn State. Njegova popularnost povećala se u Europi, točnije u Njemačkoj, gdje je bio gostujući profesor na sveučilištima u Kasselu, Oldenburgu i Marburgu. Naposljetku, s grupom prijatelja skrasio se u Bremenu, na čijem je sveučilištu predavao do smrti.¹²⁵ Teme koje je kasnije obrađivao nisu se više toliko ticale izravne kritike društva, već su svoju suptilniju kritiku gradile iz povijesne razrade određenog društvenog fenomena.

Jedan veoma važan podatak iz tog razdoblja jest činjenica da je Illichu sredinom 1970-ih godina počeo rasti tumor na licu. Po uzoru na koncept jatrogeneze, koji je promovirao u *Medicinskoj Nemezi*, odbio se liječiti konvencionalnim načinima liječenja. Njegovi prijatelji liječnici predviđali su da će živjeti najviše pet godina ako se ne podvrgne konvencionalnim načinima liječenjima tj. operaciji. Illich je smatrao da bi ga to onesposobilo za aktivno djelovanje, pa je odlučio odbaciti tu mogućnost.¹²⁶ Na kraju je s tumorom živio više od 25 godina. Prema navodima Nevena Šimca, upravo je tumor bio jedan od razloga zašto se Illich sve manje i manje pojavljivao u javnosti i živio veoma povučeno.¹²⁷ Na koncu se skrasio u Bremenu, gdje je preminuo 2. prosinca 2002. godine. Vrijedi spomenuti da je još posljednjeg dana radio na jednom članku s biologinjom Siljom Samerski.¹²⁸

Vijest o Illichevoj smrti odjeknula je svijetom te su osmrtnice objavljene u svjetskim medijima kao što su *The Telegraph*, *The Guardian*, *The New York Times*, *The Washington Post* i *Suddeutsche Zeitung*. Ipak, gotovo niti jedan hrvatski medij nije spomenuo niti obilježio Illichevu smrt.¹²⁹

¹²⁵ Usp. »Obituary: Ivan Illich«, *Journal of Epidemiology and Community Health* 57, izd. 12 (2003.), 924.

¹²⁶ Usp. Dara Molloy, »Ivan Illich 1926–2002: Died December 2nd 2002«, *The Aisling Magazine*, 2002., paragraf 1, pristupljeno 30. listopada 2025., <https://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM31/IvanIllichobituary.html>.

¹²⁷ Razgovor s Nevenom i Gorkom Šimac.

¹²⁸ Illich i Samerski, »On the Numerical Allure of Statistics«.

¹²⁹ Usp. Vukelić, »Socijalna etika Ivana Illicha«, 89.

3. FILOZOFSKA MISAO IVANA ILLICHA

3.1. Mehanizmi i institucije modernog društva

U ovom poglavlju prikazat ću Illicheva opažanja modernog društva u kojima, kao društveni kritičar i javni djelatnik,¹³⁰ kritizira pojedine institucije i s njima povezana opće-uvrježena uvjerenja i pogled na svijet. Iako Illich u svojim najpoznatijim djelima ponajprije problematizira pojedine institucije i konceptualizaciju stvarnosti koja proizlazi iz njih, u ovom poglavlju prikazat ću teorijsko utemeljenje njegove kritike tj. ocrtati Illichevu opću kritiku temeljnih mehanizama i institucija modernog društva.

Illich čovjeka modernog društva naziva *homo economicus* [ekonomski čovjek].¹³¹ Time upućuje na čovjeka formiranog prema kriterijima i okvirima društva u kojem se industrijalizacija, tehnologizacija te gomilanje i sigurnost materijalnog imetka nalazi na vrhu vrijednosne ljestvice.

Time Illich prvenstveno ne ukazuje na mogućnosti prilagodbe čovjeka određenim izvanjskim društvenim okolnostima, već načinu na koje te okolnosti utječu na metafizičko, antropološko i teleološko poimanje čovjeka i njegova mjesta u kozmosu, uz što je također vezan i problem »mentalne konceptualizacije« zbilje. Naime, spoznavanje svijeta te poimanje istinitosti i realnosti pojedinog fenomena ili ontološke datosti odvija se pod utjecajem tih epistemičkih elemenata koji su društveno uvjetovani i oblikovani.

Primjerice, čovjeka se u industrijskim kategorijama često poima u kategorijama kibernetске stvarnosti: »Danas sve više ljudi zauzima novi, kibernetски prostor koji ne posjeduje dimenzije. Nailazimo na ciničan, hladan izraz kod onih bistrih ljudi koji kažu da više ne možemo zamisliti što znači biti čovjek. Možemo samo stvarati ikone za to, ikone znanstvene fantastike. O suvremenom čovjeku najbolje se može govoriti kao o kibernetičkom biološkom organizmu, kiborgu«. ¹³²

¹³⁰ Iako ga u literaturi često spominju kao društvenog kritičara, Illich je napomenuo da ponajprije zastupa metodu »otvorenog mislioca«, koji želi, utemeljujući svoje djelovanje i stvaralaštvo na sokratovskoj dijaloškoj metodi, pronaći smisleni život društva u postmodernom vremenu u čemu se naposljetku i nalazi smislenost i bitnost njegove društvene kritike.

¹³¹ Usp. Ivan Illich, *Shadow Work* (Boston: Marion Boyars, 1981.), 12.

¹³² Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 123–124: »Today increasingly people occupy a new dimensionless cybernetic space. It finds a cynical, cold expression in those bright people who say we cannot any longer conceptualize what it means to be human. We can only create icons for it, science-fiction icons. The best way to speak about a modern person is to speak about a cybernetic biological organism, a cyborg«.

Uz društveno oblikovane elemente koji utječu na čovjekovu mentalnu konceptualizaciju, Illich spominje i koncept *sacrum*, svetoga. U kontekstu tog koncepta, Illich, temeljeći svoju tvrdnju na idejama američkog povjesničara religije Mircea Eliade, upućuje da društvo koje posjeduje sveti entitet ili mjesto transcendencije s kojim je to društvo u odnosu i koji ga oblikuje.¹³³

U ranijem i srednjem razdoblju svoga stvaralaštva, Illich ističe činjenicu da je *homo economicus* ovisan o modernim institucijama koje su pojmljene kao njegova ekstenzija. One su shvaćene kao nužnost koja je potrebna da bi čovjek mogao funkcionirati u društvu.¹³⁴ Drugim riječima, individuum postaje klijent usmjeren prema instituciji, a ne osoba u odnosu prema svetom.

U kontekstu rasprave o institucijama, važno je napomenuti da Illich nije rušitelj hijerarhije i poretka društva, već je želio ukazati na nužnu prisutnost modernih institucija i njezinih vrijednosti koje društvo prihvaća. Takvi okviri vrijedno i poželjno smatraju isključivo ono što nam omogućava društvena struktura tj. njegove institucije i dobra koja ona pružaju.

Slobodni izbor pojedinca svodi se na eventualno »biranje« usluga, ali ne i slobodu »od institucija«, jer je valjan i ispravan izbor jedino ono što dolazi iz provjerene, institucionalne baze znanja i vještina. U tom smislu, mogućnost ostvarenja slobode u modernom društvu samo je privid i obmana.

Sukladno tome, čovjek smatra da vlastite egzistencijalne potrebe, poput brige za bližnjega, odgoj i liječenje ne može uspješno zadovoljiti bez pristupa institucijama i korištenja njihovih usluga. Radi se o otuđenju čovjeka od njegovih inherentnih sposobnosti kojima je kadar, kao autonomno i slobodno biće, zadovoljiti vlastite potrebe. Inherentne čovjekove principe bivstvovanja tj. mogućnosti bivstvovanja zamjenjuje funkcija eksperata, njihovih metoda i alata kojima se jedino oni mogu služiti.¹³⁵

3.1.1. Institucionalizacija

Institucije društva oblikovane su na način da pojedincu i cjelokupnom društvu pruže mogućnost da se nose s problemima i rješavaju ih na organiziran i predvidljiv način. One sadrže skup vrijednosti i uvjerenja koji im omogućava trajno postojanje i djelovanje. Vrijedi napomenuti da institucije nisu

¹³³ Usp. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 264.

¹³⁴ Usp. Illich, *Shadow Work*, 56.

¹³⁵ Usp. Ivan Illich, *Tools for Conviviality* (Glasgow: William Collins Sons & Co, 1975.), 91.

isključivo »državne« ili »političke«, u kontekstu čega se danas najčešće spominju, već institucijama nazivamo i primarne društvene strukture poput obitelji. Institucije proizlaze iz ljudske naravi kao jedne od ključnih komponenti prema kojoj se ona razlikuje od životinjske. Institucije obilježavaju tri glavne značajke: 1. postoje objektivno, tj. odvojene su od pojedinčevog unutarnjeg života (misli, težnji itd.), 2. posjeduju moć prisile tj. mogućnost davanja kazne ako se ne postupi sukladno njihovim uredbama i 3. posjeduju legitimnost tj. moralni autoritet zbog kojeg se pojedinci podvrgavaju njihovim okvirima.¹³⁶

Iako Illich u svojim djelima pretendira opće-uvriježenom poimanju institucija, one su u njegovim djelima ponajprije vezane uz mogućnost i okolnosti prakticiranja određene vještine, davanje određene usluge ili dobra, što naposljetku rezultira apsolutnim zadovoljenjem određene čovjekove egzistencijalne, ali i neegzistencijalne potrebe. Tako u modernom društvu postoje institucije koje zadovoljavaju čovjekovu potrebu za zdravljem (profesionalna medicina), odgojem (dječji vrtići i škole), sigurnošću i duhovnošću.

Ako se osvrnemo na ustaljeno poimanje institucija, Illich se u svojim razmišljanjima ponajviše koncentrira na moć prisile i legitimnost modernih institucija. Moć prisile očituje se kao kompulzivnost u korištenju isključivo njihovih usluga, dok se legitimnost u kontekstu Illicheve misli očituje kao nužnost korištenja isključivo njihovih usluga i dobara, na način propisan od njihove strane i pod stalnim nadzorom autoriteta. Takvim obrascem s vremenom se formira shvaćanje čovjeka kao nužno ovisnog o uslugama institucija, koji ih slobodno ne odabire i konzumira, već ih je primoran koristiti. Time »društvo slobode« u svojem okviru vrijednosti implicira jedan način života, a to je onaj pod okriljem institucija i time zapravo okivaju pojedinca.

Problem koji Illich nalazi u modernim institucijama jest taj što su one vezane uz mahnitu globalizaciju i industrijalizaciju društva u kojoj se ono odmiče od svojih prvotnih, tradicijskih principa djelovanja i vrijednosti.¹³⁷ Zbog toga, institucije modernog društva, iako stvaraju društveni red, zarobljuju čovjeka u ralje ekonomskih i industrijskih vrijednosti.

Proces nastanka institucija Illich jednostavno naziva institucionalizacijom. Navodi da svaka institucija prolazi dvije razine nastanka. U prvom, znanje do kojeg se došlo i vještina kojom se ovladalo biva primijenjena na konkretni problem. Znanstvena dostignuća, istraživanja i podaci

¹³⁶ Usp. *Hrvatska enciklopedija*, ur. August Kovačec, svezak 5 (Hu-Km). (Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2003.), s. v. »institucija«.

¹³⁷ »Tradicijsko« se kod Illiche ponajprije odnosi na »kulturu« tj. način života koji je stasao na određenom području te uključuje autonomiju i samodostatnost određene zajednice koje nisu bile ovisne o modernim institucijama i industriji.

koriste se na opće dobro sviju i tu su da omogućue dolazak do određenoga rješenja. Na drugoj razini, pozivajući se na napredak i korisnost prve razine, određeno znanje se centralizira u institucije i profesionalizira kao dobro kojim ponajprije upravljaju profesionalni, certificirani djelatnici.¹³⁸ Kao temelj institucije, Illich upućuje na »znanje«, sposobnost obavljanja određene vještine, koja se očituje u pružanju određenih usluga za zadovoljenje potreba pojedinca i društva. Problem nastaje na drugoj razini formiranja institucija, kada se njihovo znanje i vještine krajnje profesionaliziraju i postaju područjem koje je pod jurisdikcijom profesionalaca. Na primjer, većina postupaka i vještina koje se obavljaju u svrhu povećanja zdravlja pojedinca pridržana je instituciji medicine. Također, ti isti profesionalci određuju koji su kriteriji za zdravlje tj. potrebu korištenja njihovih institucijskih usluga: »U industrijskom društvu pojedinci su istrenirani za ekstremnu specijalizaciju. Učinjeni su nemoćnima da oblikuju ili zadovolje vlastite potrebe. Oni ovise o dobrima upravitelja, koji im prepisuju recepte«.¹³⁹ Institucije već unaprijed pretpostavljaju određeni »nedostatak« ili potrebu koju trebaju zadovoljiti.

S vremenom se stvara mnijenje da za svaku čovjekovu potrebu postoji institucijska usluga koja će ju zadovoljiti. Iz razloga što se čovjek počinje poimati kao nesposoban za samostalno zadovoljenje potreba, institucije počinju poprimati mesijansku konotaciju te se događa takozvani radikalni monopol (*radical monopol*). On se događa kada neka vrsta oruđa ili vještine zamijeni prirodnu sposobnost čovjeka da se nosi s nekim problemom te pretpostavlja kompulzivnu potrošnju i ograničava osobnu autonomiju.¹⁴⁰ Stoga, autonomija je u Illichevom poimanju ponajprije sloboda od mehanizama i okvira modernih institucija.

Ipak, Illich naglašava da se u shvaćanju institucionalizacije, uz smislenu i produktivno usmjerenje ljudskog ponašanja, mora također u vidu imati problem čovjeka kao primatelja profesionalne usluge.¹⁴¹ Dakle, središnji problem institucionalizacije ne tiče se produktivnosti i korisnosti, već je u svojoj biti problem koji ima ontološko značenje: tko ili što je čovjek u modernom društvu i kako ga ono samo poima. Moderni društveni sustav od čovjeka, aktivnog stvaraoca tvori pasivnog primatelja kojemu je oduzeta mogućnost ozbiljenja vlastite, stvaralačke

¹³⁸ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 20.

¹³⁹ Ivan Illich, »Useful Unemployment and Its Professional Enemies«, u *Toward a History of Needs*, ur. Ivan Illich (Berkeley: Heyday Books, 1977.), 53: »In a industrial society, individuals are trained for extreme specialization. They are rendered impotent to shape or satisfy their own needs. They depend for commodities on the managers who sign the prescriptions for them«.

¹⁴⁰ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 67.

¹⁴¹ Usp. Ivan Illich, »An Expansion of the Concept of Alienation«, *Journal of Social Philosophy* 4, izd. 1 (1973.): 1, pristupljeno 10. studenoga 2025., <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1973.tb00156.x>.

biti. Zbog toga Illich takvo društvo naziva »modernost usmjerena dobrima«, za razliku od »modernosti usmjerene na uporabnu vrijednost«. ¹⁴² Taj, mogli bismo reći, ontološki prijelaz sa sobom povlači čitav niz konsekvencija na antropološkom, etičkom i moralnom području.

Naime, institucije ne samo da nude usluge, već korištenjem tih usluga pojedinac i društvo ulazi i podlaže se vrijednosnim okvirima modernih institucija: »Ono što je uistinu dobro postaje podređeno onome što je dobro za institucije. Značenje pravde svedeno je na jednaku raspodjelu institucionalnih dobara. Autonomiju pojedinca sputava društvo koje poistovjećuje maksimalno zadovoljstvo najvećeg broja pojedinaca s najvećom potrošnju industrijskih dobara«. ¹⁴³ Drugim riječima, ako želimo koristiti usluge institucija, ulazimo u ekonomski odnos, koji kao istinsku vrijednost vidi potrošnju i ovisnost o istoj, a dobro ne proizlazi iz neovisnosti o njoj, već iz njezinih usluga, koje, prema vrijednostima moderne ekonomije, trebamo što više konzumirati. Oni slijepo i kompulzivno konzumiraju usluge institucija te se njihovo mnijenje oblikuje pod njihovim utjecajem. Ipak, pojedinca i društvo potrebno je dovesti do mnijenja da imaju »potrebe«, da njihove životne okolnosti i stanja trebaju institucijske usluge i industrijska dobra:

»Kad sam naučio govoriti, 'problemi' su postojali samo u matematici ili šahu; 'rješenja' [*solutions*] su mogla biti ili otopine ili legalne, a izraz 'potreba' [*need*] uglavnom se koristio kao glagol. Izrazi 'imam problem' ili 'imam potrebu' zvučali su besmisleno. Kako sam ulazio u tinejdžerske godine, a Hitler radio na 'rješenjima', izraz 'društveni problem' se također širio«. ¹⁴⁴

U svakodnevni govor ušli su izrazi pogodni za razvoj moderne konceptualizacije stvarnosti, koja postaje okruženje za pružanje institucijskih usluga. ¹⁴⁵ Primjerice, bolesnik postaje pacijentom, korisnikom medicinske usluge. Takvo nazivlje odmah ga svrstava pod kriterije i vlast institucije.

¹⁴² Usp. Ivan Illich, »Disabling Professions«, *India International Centre Quarterly* 5, izd. 1 (1978.): 23.

¹⁴³ Illich, *Tools for Conviviality*, 25–26: »What is right comes to be subordinated to what is good for institutions. Justice is debased to mean the equal distribution of institutional wares. The individual's autonomy is tolerably reduced by a society that defines the maximum satisfaction of the maximum number as the largest consumption of industrial goods«.

¹⁴⁴ Ivan Illich, »The Age of Disabling Professions« *Inquiry*, 21. studenoga 1977., 20: »When I learned to speak, 'problems' existed only in math or chess; 'solutions' were saline or legal, and 'need' was mainly used as a verb. The expressions 'I have a problem' or 'I have a need' both sounded silly. As I grew into my teens and Hitler worked at 'solutions,' the 'social problem' also spread«.

¹⁴⁵ Usp. Illich, »Disabling Professions«, 25.

Postoje određeni problemi i potrebe koji se zadovoljavaju industrijskim proizvodima i institucionalnim uslugama. U takvoj konceptualizaciji, čovjeka se poima kao nužno ovisnog o tim institucijskim proizvodima i uslugama.

3.1.2. Potrebe (*needs*)

Illich zaključuje da u okruženju modernih institucija *homo economicus* s vremenom postaje *homo miserabilis*, koji kao svoj *conditio humana* prihvaća ovisnost o industrijskim dobrima i institucijskim uslugama, koje naziva »potrebama« (*needs*).¹⁴⁶ Promjena vrijednosnog okvira za sobom povlači i promjenu teleološkog usmjerenja čovjeka, čije djelovanje više ne potiče čežnja za autonomijom i samodostatnošću, već za ispunjenjem potreba nametnutih od strane institucija i modernog društva. S jedne strane, radi se o »životnim potrebama« poput potrebe za zdravljem i učenjem, ali i potrebama koje su »nametnute« kao izraz života u modernom vremenu: velike potrošnje industrijskih dobara, stalni napredak na društvenoj hijerarhijskoj ljestvici, kompetitivnost.

Potrebe modernog društva vezane su uz poimanje »dobra«. Naime, zadovoljenje nametnutih potreba jest *dobar* život i, stoga, one posjeduju svojevrsni vrijednosni aspekt: »Pojam 'dobro' danas specifično označava upravljanje, profesionaliziranu frazu 'za tvoje dobro' koju izriču učitelji, liječnici i ideolozi«. ¹⁴⁷ Ono je postalo svojevrsni »kategorički imperativ« modernog doba, koji zahtjeva zadovoljenje pod svaku cijenu, pa i onu gubljenja čovječnosti.

Doba ekonomizacije društva postalo je vrijeme »otkrivanja potreba«. Ekonomisti potrebe definiraju kao konačne, sistematizirajuće i opće.¹⁴⁸ Ovim otkrivanjem Illich želi naglasiti da nametanjem potreba ekonomisti nameću poimanje čovjekova stanja kao objektivno stanje stalne nedostatnosti – on je »životinja u potrebi« (*animal in need*). Taj fenomen prenosi se i na druge koncepte čovjekova života. Stoga, u srži jednakosti više se ne nalazi intrinzično dostojanstvo i

¹⁴⁶ Usp. Ivan Illich, »Needs«, 1990., nedovršeni rukopis, 3, pristupljeno 30. listopada 2025. https://geffle.se/illich_archive/1990_needs.PDF.

¹⁴⁷ Ivan Illich, »Alternatives to Economics«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 35: »But I recognize the danger of trying to preserve the notion of the good. Today, the term 'good' characteristically denotes management; the professional 'for your own good' in the mouth of teachers, physicians and ideologues«.

¹⁴⁸ Usp. Illich, »Alternatives to Economics«, 39.

vrijednost svake osobe, već jednake potrebe.¹⁴⁹ Današnji čovjek zbog toga nije kadar iskusiti stanje zadovoljstva samim sobom, već je stalno »u potrebi«.

Takav pristup življenju usmjeren je na stanje nedostatnosti koje štiti i uokviruje proizvodnju i stvara stanje ekonomskog mira (*pax economica*). Illich navodi da »ekonomski mir« prikriva pretpostavku da su ljudi postali nesposobni brinuti se sami za sebe. Također, on promovira i uništavanje okoliša u svrhu proizvodnje industrijskih dobara.¹⁵⁰ Drugim riječima, »ekonomski mir« proizlazi iz stalnog uzajamnog odnosa ponude i potražnje u kojem je *homo miserabilis* nositelj i održavatelj takvog mehanizma.

Profesijama i institucijama modernog društva pretpostavljena je mogućnost nametanja potreba.¹⁵¹ Zajedno s nametnutim potrebama formira se »paradigma potreba«:

»Profesionalac je nositelj posebne, neizrecive ovlasti da odredi ne samo način na koji se proizvode stvari, već i razlog zbog kojeg su njihove usluge nužne. Mnoge profesije već su toliko visoko razvijene da ne samo da se skrbe o građaninu, koji je postao klijentom, već formiraju svijet koji je postao okruženjem za njihova dobra.«¹⁵²

Time se stvara i »mit institucijskih vrijednosti«. Naime, smatra se da ono što je vrijedno i dobro za čovjeka proizlazi iz institucija. Na primjer, u procesu obrazovanja kognitivni i osobni razvoj poistovjećuje se s »konzumiranim« uslugama institucija obrazovanja.¹⁵³ Drugi načini stjecanja toga »rezultata«, kao što je učenje u svakodnevnici i zajednici u kojoj živimo smatraju se sekundarnim i zanemarivima. Za uspjeh u takvom društvu vrijednim se smatra samo ono što je certificirano i odobreno od strane institucija koje nam zapravo nameću potrebe.

Vrijednosni sustav formiran u takvom okruženju pogoduje nastanku javnog mnijenja koje stvarnost promatra modernim kategorijama: »Industrijske kategorije nastoje definirati rezultate kao proizvode specijaliziranih institucija i instrumenata. Vojske 'proizvode' obranu za zemlje. Crkve

¹⁴⁹ Usp. Illich, »Alternatives to Economics«, 41.

¹⁵⁰ Usp. Ivan Illich, »The De-linking of Peace and Development«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 23–24.

¹⁵¹ Usp. Ivan Illich, »Disabling Professions«, 24.

¹⁵² Ivan Illich, »Disabling Professions«, 25: »The professional claims special, incommunicable authority to determine not just the way things are to be made but also the reason why their services are mandatory. Many professions are now so highly developed that they not only exercise tutelage over the citizen, who has become a client, but they also determine the shape of the world which has become a ward for their deliveries«.

¹⁵³ Usp. Ivan Illich, *Deschooling Society* (New York: Harper & Row, 1971.), elektroničko izdanje s fiksnom paginacijom, pristupljeno 30. listopada 2025., 29, <https://archive.org/details/DeschoolingSociety>.

osiguravaju spasenje u zagrobnom životu«. ¹⁵⁴ U takvoj paradigmi, potrebe (*needs*) svoje zadovoljenje nalaze u nekom dobru ili usluzi institucije. Uz to, stvara se umjetno okruženje za čovjeka koje mu više ne omogućava autonomiju i samodostatnost. Naime, uz već spomenute potrebe koje se zadovoljavaju putem institucijskih usluga, čovjek modernog doba primoran je podvrgnuti se potrošačkom načinu života. Potrebe koje nam se nameću kao nužne za »dostojan život« postale su mnogo opsežnije nego što su bile nekada. Budući da ih je moguće zadovoljiti isključivo uslugama institucija i tržišnim, industrijskim dobrima, a oni se osiguravaju novcem, čovjek ulazi u ekonomski sustav u kojem oskudicu ili obilje ne određuje komponenta samodostatnosti i autonomije već količina novca kojim pojedinac ili određeno društvo raspolaže. Drugim riječima, onaj tko ima novac posjeduje određenu moć i sigurnost u takvoj društvenoj paradigmi.

Illich ovdje ne upućuje na društvo u kojem ne bi postojao novac kao sredstvo koje omogućuje razmjenu dobara. On upućuje na društvo u kojem novac ne bi bio cilj već isključivo sredstvo razmjene. ¹⁵⁵ Okosnice društva za koje se Illich zalagao sadržavale bi ograničenja bogaćenja i stalnog zaposlenja. ¹⁵⁶

3.1.3. Poveznice s društvenom kritikom Jacquesa Ellula

Jacques Ellul (1912. – 1994.) bio je francuski filozof, teolog i sociolog. Njegova kritika modernog društva i industrijalizacije, a posebice djelo *La Technique ou l'Enjeu du siècle* [*Tehnologija ili ulog stoljeća*], poznatije pod engleskim naslovom *The Technological Society* [*Tehnološko društvo*] ¹⁵⁷ utjecali su na Illicha.

Ellul je možda najpoznatiji po ideji da se moderna tehnologija s vremenom pretvorila u autonomnu cjelinu koja mijenja čovjekov odnos prema samom sebi, »drugome« i okolišu, koncept

¹⁵⁴ Ivan Illich, »The Futility of Schooling«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 102: »Our industrial categories tend to define results as products of specialized institutions and instruments. Armies produce defense for countries. Churches procure salvation in an afterlife«.

¹⁵⁵ Ipak, valja razlučiti da krajnja ciljnost današnjeg novca nije u njemu samom, već u moći koju posreduje isti.

¹⁵⁶ Usp. Ivan Illich, predgovor djelu *The Right to Useful Unemployment and its professional enemies*, od Ivana Illicha (London: Marion Boyars, 1996.), 16.

¹⁵⁷ Jacques Ellul, *The Technological Society*, prev. John Wilkinson (New York: Vintage Books, 1964.).

poznat kao *la technique*.¹⁵⁸ Takav pristup naziva se »fenomenologijom tehnološkog stanja uma«. ¹⁵⁹ Na tragu tog pristupa nalazi se i Illicheva kritika. Naime, Illichu temeljni cilj nije bio »napadati« pojedine institucije društva, već ocrtati odnos čovjeka prema institucijama i uvjerenjima koja su prisutna u modernom društvu, a mijenjaju čovjekovu mentalnu konceptualizaciju zbilje. To potvrđuju i Illicheve riječi izrečene 1993. godine na simpoziju Sveučilišta u Bordeauxu na kojem je izlagao zajedno s Jacquesom Ellulom:

»S konceptom *la technique* upoznao sam se 1965. u Santa Barbari, na dan kada mi je John Wilkinson u Centru Roberta Hutchinsa uručio primjerak knjige *The Technological Society*, koju je upravo preveo, slijedeći duboku preporuku Aldousa Huxleya. Od tada, pitanja koja postavlja koncept *la technique* stalno su preusmjeravala ispitivanje mog odnosa prema objektima i drugima. Prihvatio sam ovaj 'elulijanski' koncept jer mi u obrazovanju, transportu, modernim medicinskim i znanstvenim aktivnostima dopušta osvijestiti prag na kojem ovi društveni projekti konceptualno i fizički pretvaraju korisnika u alat; prag na kojem se proizvodi potrošnje mijenjaju u stvari koje same troše; prag na kojem sredina tehnologija pretvara u brojeve one koji su u njoj zarobljeni; prag na kojem se tehnologija odlučno transformira u Moloha tj. u sustav. Dobrih deset godina nakon mog susreta s profesorom Ellulom, koncentrirao sam svoje proučavanje uglavnom na ono što tehnologija čini: što ona čini okolišu, društvenim strukturama, kulturama, religijama. Također sam proučavao simbolički karakter ili, ako želite, 'perverznu sakramentalnost' institucija koje pružaju obrazovanje, prijevoz, stanovanje, zdravstvenu skrb i zapošljavanje.«¹⁶⁰

¹⁵⁸ Izraz *la technique* mogao bi se jednostavno prevesti izrazom »tehnika«, ali smatram da ga je bolje prevesti izrazom »tehnologija«, čiji su pojmovni sadržaj i opseg širi i obuhvatniji. Zbog toga, u nastavku ću se koristiti izrazom »tehnologija«, jer se on u Ellulovoj misli ne odnosi samo na vještine i strojeve, već cjelokupnu paradigmu njihove uzajamne dominacije i utjecaja na čovjeka i sveukupnu zbilju. Tomu u prilog ide i engleski prijevod Ellulovog djela, koji ne glasi *Technical Society* [*Tehničko društvo*], već *Technological Society* [*Tehnološko društvo*]. S druge strane, izraz »tehnika« koristim za »uže« referiranje na vještine i strojeve.

¹⁵⁹ Usp. John Wilkinson, »Translator's Introduction: Jacques Ellul as the Philosopher of the Technological Society«, u Jacques Ellul, *The Technological Society* (New York: Vintage Books, 1964.), xiii.

¹⁶⁰ Ivan Illich i Jacques Ellul, »Statements by Jacques Ellul and Ivan Illich«, *Technology in Society* 17, no. 2 (1995): 236: »La technique entered my existence in 1965 in Santa Barbara, the day when, at the Robert Hutchins Center for the Study of Democratic Institutions, John Wilkinson gave me a copy of *The Technological Society* which he had just translated, following up on the strong recommendation of Aldous Huxley. Since then, the questions raised by the concept of la technique have constantly reoriented the examination of my relations to objects and to others. I have adopted this Ellulian concept because it permits one to identify – in education, transportation, and modern medical and scientific activities – the threshold at which these projects absorb, conceptually and physically, the client into the tool; the threshold where the products of consumption change into things which themselves consume; the threshold where the milieu of technique transforms into numbers those who are entrapped in it; the threshold where technology is

Illicheva filozofija uvelike je obilježena konceptom praga (*threshold*) iznad kojeg određena oruđa postaju štetna za čovjeka. Koncept praga posebice je prisutan kod Illicheve misli o korištenju velike količine energije. Naime, Illich je smatrao da se nakon određenog praga korištenje energije događa društvena dezintegracija i nejednakost. Taj prag neovisan je onome koji utječe na fizičko uništavanje okoliša.¹⁶¹ Drugim riječima, Illich je smatrao da postoji određeni prag koji je moguće izračunati i odrediti, a ispod kojeg tehnologija pomaže čovjeku i obogaćuje njegovo djelovanje.¹⁶² Prag određuje razinu pri kojoj određeno oruđe tj. tehnologija postaju štetni za čovjekovo življenje i ozbiljenje. To se posebice odnosi na autonomnost tehnologije. Nakon tog praga oruđa postaju stvarnost »u sebi«, a ne obogaćenje čovjeka i okoliša.¹⁶³

U kontekstu toga, može se povući paralela između konvivijalnog i manipulativnog oruđa i institucija. Naime, i kod Ellula i kod Illicha prisutna je tendencija da tehnologiju i institucijsko uređenje društva smatraju korisnima do granice kada oni ispunjavaju isključivo svoju prvotnu svrhu, ne mijenjajući bitno temeljne odrednice čovjeka, i pritom ne stvarajući ovisnost o svojim tržišnim dobrima i uslugama. Drugim riječima, oni su dobri sve dok ne postanu kontraproductivnima.

Ellul u tom kontekstu upućuje na koncept »tehnološkog društva«:

»Tehnologija je progresivno ovladala svim elementima civilizacije. To smo već istaknuli s obzirom na čovjekove ekonomske i intelektualne aktivnosti. Ali sam čovjek biva nadvladan tehnologijom i postaje njezin objekt. Tehnologija koja uzima čovjeka za svoj objekt tako postaje središte društva; ovaj izvanredni događaj (koji kao da nikoga ne iznenađuje) često se označava kao tehnička civilizacija.«¹⁶⁴

decisively transformed into Moloch, the system. For a good ten years after my meeting with Professor Ellul, I concentrated my study principally on that which la technique does: what it does to the environment, to social structures, to cultures, to religions. I have also studied the symbolic character or, if you prefer, the 'perverse sacramentality' of institutions purveying education, transportation, housing, health care, and employment«.

¹⁶¹ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity* (London: Calder and Boyars, 1974.), 17–18.

¹⁶² Usp. David Cayley, *Ivan Illich: An Intellectual Journey*, 133.

¹⁶³ Usp. Ellul, *The Technological Society*, 63.

¹⁶⁴ Ellul, *The Technological Society*, 127: »Technique has progressively mastered all the elements of civilization. We have already pointed this out with regard to man's economic and intellectual activities. But man himself is overpowered by technique and becomes its object. The technique which takes man for its object thus becomes the center of society; this extraordinary event (which seems to surprise no one) is often designated as technical civilization«.

U ovoj Ellulovoj tvrdnji sadržano je ono što Illich tvrdi o opsegu razvoja i efikasnosti tehnologije:

»Postoje dva raspona u razvoju alata: raspon unutar kojeg se strojevi koriste za proširenje ljudskih sposobnosti i raspon u kojem se koriste za smanjivanje, uklanjanje ili zamjenu ljudskih funkcija. U prvom, čovjek kao pojedinac može vršiti vlast u vlastito ime i stoga preuzeti odgovornost. U drugom, stroj preuzima upravljanje – prvo smanjujući raspon izbora i motivacije kod operatera i klijenta, a drugo namećući vlastitu logiku i zahtjeve obojici«. ¹⁶⁵

Ovaj, drugi raspon zapravo očituje režim tehnologije tj. stanja u kojem je čovjek podređen njezinom monopolu, u kojem postaje sredstvo, a ne cilj. Ellul se također osvrće na »djelatnu snagu« i mogućnost odabira čovjeka koji vlada određenim alatima. Tehnologija je prema njegovom mišljenju skup spontanih, nesvjesnih aktivnosti te dovodi do jasnih i razumskih koncepata koji su »zaokruženi« voljnim djelovanjem. ¹⁶⁶ Upravo to »voljno djelovanje« prema Illichu je ključno da bi određeno oruđe bilo konvivijalno tj. prikladno ozbiljenju čovjeka i njegove slobode. Naime, bit Illichevog poimanja oruđa upravo se nalazi u mogućnosti da čovjek svjesno uobliči svoju slobodu služeći se njima i izvrši baš onu zadaću za koju je stvoren. Naime, da bi se čovjek uzdignuo od pukog života do istinski aktualiziranog bitka, potrebno mu je ostvarenje u dimenziji stvaralaštva i kreativnosti, svojstvenoj isključivo čovjeku. Ta dimenzija ocrtava se u tradiciji i autohtonoj kulturi, koje sadrže vrijednosti autonomije i čovjekovog života kroz vještine, vrijednosti i način života.

Ellul tvrdi da tehnologija označava prijelaz čovječanstva u nastojanje da se ovlada stvarnošću snagom razuma, da se ono što je kvalitativno kvantificira te da se naprave jasni okviri i obrisi prirode tj. da se iz »kaosa« napravi »kozmos«. ¹⁶⁷ Time želi uputiti na činjenicu da je moderno, tehnološko društvo usmjereno na ovladavanje prirodom i njezinim ukalupljivanjem u unaprijed određene i željene okvire.

¹⁶⁵ Illich, *Tools for Conviviality*, 99–100: »There are two ranges in the growth of tools: the range within which machines are used to extend human capability and the range in which they are used to contract, eliminate, or replace human functions. In the first, man as an individual can exercise authority on his own behalf and therefore assume responsibility. In the second, the machine takes over first reducing the range of choice and motivation in both the operator and the client, and second imposing its own logic and demand on both«.

¹⁶⁶ Usp. Ellul, *The Technological Society*, 19–20.

¹⁶⁷ Usp. Ellul, *The Technological Society*, 43.

Illich ovu tvrdnju iznosi u svojem konceptu o prometejskom čovjeku koji želi ovladati gotovo svom zbiljom. Sudbina i »uzvišena volja« za njega ne postoji. U prvom redu, Illich ovdje misli na već spomenutu institucionalizaciju, koja sa sobom nosi posebnu misaono-konceptualnu paradigmu pogleda na svijet. Nešto što je »dobro« može proizaći isključivo iz institucionalnih okvira, koji su prilagođeni mjerilima »umjetnog« sustava:

»Čak su i želje i strahovi institucionalno oblikovani. Moć i nasilje su organizirani i njima se upravlja: to su bande protiv policije. Samo učenje se definira kao potrošnja predmeta koji je rezultat istraženog, planiranog i promoviranog programa. Što god dobro postoji, proizvod je neke specijalizirane institucije i stoga bi bilo glupo zahtijevati nešto što neka institucija ne može proizvoditi. Dijete grada ne može očekivati ništa što je izvan mogućeg razvoja institucionalnog procesa«. ¹⁶⁸

Moderni prelazak iz »kaosa« u »kozmos« obilježava uokviravanje čovjekova života u umjetne okvire predvidljivosti i kontrole. Takvo stanje umjetno »nametnutih potreba« dovodi do monopola profesija tj. etosa u kojem profesionalac norme i određeni način izvršavanja usluge i/ili proizvodnje dobara. ¹⁶⁹ I ovdje se može pronaći poveznica s Ellulom: »Dakle, profesionalac je taj koji bira sredstva, on je u stanju izvesti proračune koji pokazuju superiornost odabranih sredstava nad svim ostalima«. ¹⁷⁰ Moderna profesionalizacija je prema jednom i drugom autoru smatrana kao nešto negativno. Društvena stratifikacija koja se javlja usred institucionalizacije pretpostavlja odnose moći između, prema društvenim kriterijima, različitih pojedinaca u društvu. Oni »moćniji« mogu putem institucija nametnuti potrebe i način njihova zadovoljenja.

Također, poveznica Illicha i Ellula vidljiva je i kod osvrta na kvantifikaciju vremena. Naime, Illich tvrdi da vrijeme postaje određenom vrstom »robe« koju možemo kupiti novcem. ¹⁷¹ Dakle, ono postaje apstraktnom mjerom koju je moguće kupiti. Na tragu toga je i Ellulova misao

¹⁶⁸ Illich, »The Dawn of Epimethean Man«, 2–3: »Even desires and fears are institutionally shaped. Power and violence are organized and managed: it is the gangs versus the police. Learning itself is defined as a consumption of subject-matter, which is the result of a researched, planned, and promoted program. Whatever good there is, is the product of some specialized institution and it would therefore be foolish to demand something which some institution cannot produce. The child of the city cannot expect anything which lies outside the possible development of institutional process«.

¹⁶⁹ Illich, »Disabling Professions«, 29.

¹⁷⁰ Ellul, *The Technological Society*, 21: »It is, then, the specialist who chooses the means; he is able to carry out the calculations that demonstrate the superiority of the means chosen over all others«.

¹⁷¹ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 44.

da je vrijeme u starim društvima bilo shvaćeno organski, materijalno – kao određeni slijed događaja koji korespondira s naravljju i prirodnim tijekom. Kada je čovjek stvorio mehaničko mjerenje vremena, svoj život počeo je usmjeravati prema »mjeranju stroja« tj. mehaničkim, apstraktnim jedinicama.¹⁷² Iako je Illichevo shvaćanje usmjereno prema komercijalizaciji vremena, toj komercijalizaciji ipak treba prethoditi pretvaranje prirodnog, materijalnog tijeka u nešto apstraktno što se može mjeriti i s čime se, naposljetku, može i »trgovati«.

Illich u svojim djelima uvelike naglašava utjecaj tehnološkog, industrijskog društvenog okruženja na čovjekovo poimanje i konceptualizaciju stvarnosti. Društvena paradigma neminovno utječe na pojedinca koji je uronjen u nju. Naime, ona oblikuje pojedinčevo poimanje smisla i krajnjih ciljeva života. Takvom »paradigmatskom« konceptualizacijom zbilje čovjek svijet počinje poimati mehanicistički, fizikalno. Sve vrijednosti bivaju usmjerene prema razvoju tehnologije, koja – posljedično – oblikuje čovjekovo mnijenje i svjetonazor u takvom smjeru. U osvjetljavanju povezanosti s Ellulom, može se uputiti na tvrdnju da tehnologija oblikuje cjelinu ljudskih bića i njihovog okruženja u jednom apsolutnom i cjelovitom smislu:

»Ono što se naziva tehnologijom ne može se poistovjetiti ni sa strojem ni sa skupom strojeva, metoda i proizvoda. Prestajući biti nekim sporednim čimbenikom integriranim u netehnološko društvo i civilizaciju, tehnologija je postala dominantnim čimbenikom u zapadnom svijetu. Stoga, najbolji naziv za naše društvo bilo bi 'tehnološko društvo'. O tehnologiji ovise svi ostali čimbenici. Tehnologija više nije nekakav neodređen i nepotpuni posrednik između čovječanstva i prirodnog okruženja koje u zapadnom društvu biva dokraja podloženo i iskorišteno. Tehnologija sada čini vlastitu tkaninu, zamjenjujući prirodu. Tehnologija je složeno i cjelovito okruženje u kojem ljudi moraju živjeti i u odnosu na koju se moraju sami definirati. To je univerzalni posrednik, proizvodi generalizirano posredovanje, totalizira i teži totalitetu«.¹⁷³

¹⁷² Usp. Ellul, *The Technological Society*, 329.

¹⁷³ Jacques Ellul, »The search for ethics in a technicist society«, *Jesus Radicals*, 1, pristupljeno 3. studenoga 2025. <https://www.jesusradicals.com/uploads/2/6/3/8/26388433/the-search-for-ethics-in-a-technicist-society.pdf>: »What is called Technique can be assimilated neither to the machine nor to a collection of machines, methods and products. No longer a secondary factor integrated into a nontechnical society and civilisation, Technique has become the dominant factor in the Western world, so that the best name for our society is the 'technicist society' It is on technique that all other factors depend. Technique is no longer some uncertain and incomplete intermediary between humanity and the natural milieu. The latter is totally dominated and utilized (in Western society). Technique now constitutes a fabric of its own, replacing nature. Technique is the complex and complete milieu in which human beings must live, and in

Tehnika tj. tehnologija proždire okruženje pogodno čovjekovom bitku – okruženje temeljeno na tradiciji i kulturi određenog podneblja u kojem su čovjekovi »životni zadaci«, potrebe i umjetne društvene tvorevine (institucije) bili u ekvilibriju s okolišem tj. nalazili su se ispod »praga« manipulativnosti.

Ellulovim konceptom *la technique* može se osvijetliti Illichev pristup modernom društvu. Naime, u Ellulovoj, i Illichevoj kritici, prvotno se radi o kritici tehnološke paradigme kao cjeline, a ne tehničkog napretka »kao takvog« tj. uzetoga kao zasebnu društveno-civilizacijsku pojavu: »U načelu, razlika između oruđa za druženje i manipuliranja neovisna je o razini tehnologije alata«. ¹⁷⁴ Ona je ovisna o razini kontrole i ovisnosti pojedinca o njoj tj. koliko ona biva u službi čovjeka, kao izvanjska pomoć koju može samostalno odabrati i koristiti, a koliko mu – s druge strane – nameće i pripisuje potrebe, koje oblikuju čovjekovu životnu paradigmu. Također, vrijedi napomenuti da se *la technique* u tom slučaju ne ograničava na isključivo industrijalizaciju, već ponajprije ocrtava odnos prema »ljudskim tvorevinama« tj. alatima, oruđima i institucijama. Naime, bitna je osobnost i adekvatnost »za čovjeka«.

Još jedna sličnost između Illicha i Ellula očituje se u religijskom poimanju vremena tehnologije kao jednoj vrsti čovječjeg usuda: »Prema Ellulu, tehnologija je obuzela stvarnost prilikom pada čovjeka u grijeh«. ¹⁷⁵ Ona je rezultat čovjekove želje da sebi podloži svijet, da postane nadčovjekom koji sve može predvidjeti, kontrolirati, koji sam može odrediti što je dobro, a što je loše. Illicheva teza o prometejskom i epimetejskom čovjeku na istom je tragu. Naime, čovjek je želio ovladati svijetom, stvoriti institucije i industrijske proizvode koji će mu omogućiti da ovlada vlastitim bitkom, da se postavi onkraj svojeg mjesta na ontološkoj ljestvici. Ono što ga je nakon toga dočekalo jest *Nemeza* – osveta.

relation to which they must define themselves. It is a universal mediator, producing a generalised mediation, totalizing and aspiring to totality«.

¹⁷⁴ Ivan Illich, »Convivial Tools«, *The Saturday Review*, 14. travnja 1973., 63: »In principle the distinction between convivial and manipulatory tools is independent of the level of technology of the tool«.

¹⁷⁵ James A. Fowler, »A Synopsis and Analysis of the Thought and Writings of Jacques Ellul«, *Christ in You*, pristupljeno 14. prosinca 2024., <http://www.christinyou.com/pages/ellul.html>: »According to Ellul, technique necessarily came into play at the Fall of man into sin«.

3.1.4. Konvivijalnost »konvivijalnost«

Engleski izraz *conviviality* na hrvatski jezik prevodi se kao »vesela gozba«, »društenost«, dok se izraz *convivial* prevodi kao »društen«, »veseo«. ¹⁷⁶ Također, izraz »konvivijalno« mogli bismo promatrati u svjetlu latinske riječi *conuiuo, -uere, -xi, -ctum*, koji znači zajednički život na određenom mjestu. Konvivijalnost u Illichevoj misli ponajprije se odnosi na ocrtavanje načina života u društvu koje baštini vernakularne vrijednost – označava život u zajednici koji poziva na dobrohotnost, ravnopravnost, zajedništvo i međusobno pomaganje članova. ¹⁷⁷ Ovdje ću koristiti izraz »konvivijalnost« iz razloga što smatram da se u navedenim prijevodima ne iscrpljuje potpuni sadržaj i opseg engleskog izraza pojma, kao i iz razloga što se radi o posebnom konceptu Illicheve filozofije koji zahtjeva poseban, distingvirajući izraz.

Illich o pojmu *conviviality* piše sljedeće:

»Odabrao sam izraz 'konvivijalnost' da bih označio suprotnost industrijskoj produktivnosti. Tim izrazom upućujem na autonoman i kreativan odnos među osobama te odnos osoba s njihovim okruženjem. Taj odnos je u suprotnosti s uvjetovanim odgovorom osoba na zahtjeve koje im postavljaju drugi i okolina koju je stvorio čovjek. Konvivijalnost smatram individualnom slobodom ostvarenom u osobnoj međuovisnosti i ona je kao takva intrinzična etička vrijednost. U društvu u kojem se konvivijalnost smanjuje ispod određene razine, nikakva količina industrijske produktivnosti ne može učinkovito zadovoljiti potrebe koje stvara među članovima društva«. ¹⁷⁸

Konvivijalnost Illich koristi da pokaže vrijednosne obrise mogućeg društva i međusobnih odnosa u njemu. Dakle, svakako se radi o pozitivnom pojmu Illicheve filozofije koji pretendira dobru i

¹⁷⁶ Usp. *Veliki englesko-hrvatski rječnik*, ur. Željko Bujas, 4. izd. (Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2005.), s.v. »convivial«, s.v. »conviviality«.

¹⁷⁷ Usp. Hostić i Skuhala Karasman, »Recepcija Ivana Illicha u Hrvatskoj«, 660. Također vidi: *Oxford Latin Dictionary*, kombinirano izdanje, ur. P. G. W. Glare (Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1982.), s. v. »conuiuo«.

¹⁷⁸ Illich, *Tools for Conviviality*, 24: »I choose the term 'conviviality' to designate the opposite of industrial productivity. I intend it to mean autonomous and creative intercourse among persons, and the intercourse of persons with their environment; and this in contrast with the conditioned response of persons to the demands made upon them by others, and by a man-made environment. I consider conviviality to be individual freedom realized in personal interdependence and, as such, an intrinsic ethical value. I believe that, in any society, as conviviality is reduced below a certain level, no amount of industrial productivity can effectively satisfy the needs it creates among society's members«.

sreći, kako pojedinca, tako i cjelokupne zajednice. Takav vrijednosni sustav rađa konvivijalnim društvom. Međutim, da bi takvo društvo moglo funkcionirati prema smjernicama konvivijalnog vrijednosnog sustava, potreban je slobodan, stvaralački i autonoman odnos prema prirodi koji se ponajprije događa uz pomoć konvivijalnih oruđa.

3.1.5. Konvivijalna oruđa

Proces institucionalizacije rezultira industrijalizacijom, koja stvara nove strojeve i oruđa u svrhu obavljanja određene usluge. Kada se snaga strojeva povećava, uloga pojedinca-osobe sve se više smanjuje i svodi ga na pukog potrošača.¹⁷⁹ Važnost oruđa Illich opisuje sljedećim riječima:

»Alati su intrinzični društvenim odnosima. Pojedinac se u djelovanju povezuje sa svojim društvom korištenjem oruđa kojima aktivno vlada ili koja djeluju na njega. On biva kadar utkati smisao u svijet u onoj mjeri u kojoj vlada svojim oruđima, u onoj mjeri u kojoj vlada svojim alatima, oblik alata određuje njegovu sliku o sebi«.¹⁸⁰

Illich aludira na činjenicu da se čovjekovi ciljevi i vrijednosti ocrtavaju u društvenim odnosima, koji počivaju i na korištenju oruđa i ostalih iznašašća čovječanstva u svrhu zadovoljenja potreba.

Illich ukazuje na dvije vrste oruđa (*tools*)¹⁸¹ kojima se čovjek može koristiti u zadovoljenju vlastitih potreba: konvivijalna i nekonvivijalna (manipulativna).

Konvivijalna oruđa su alati kojima se pojedinac služi u obogaćenju vlastitog postojanja, ali i okoliša: »Konvivijalna oruđa svakoj osobi koja ih koristi pružaju najveću priliku da obogati okoliš plodovima svojih nakana«.¹⁸² Čovjek je, služeći se njima, kadar ostvarivati se u skladu sa svojim mjestom u kozmosu na opće obogaćenje društva i jednakost svijetu.

Oruđa posjeduju konvivijalnost na temelju toga koliko se lako s njima možemo slobodno i samostalno koristiti u svrhu ostvarenja upravo one zadaće koju im zadamo. Ona korisniku

¹⁷⁹ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 23.

¹⁸⁰ Illich, »Convivial Tools«, *The Saturday Review*, 63: »Tools are intrinsic to social relationships. An individual relates himself in action to his society through the use of tools that he actively masters or by which he is passively acted upon. To the degree that he masters his tools, he can invest the world with his meaning; to the degree that he is mastered by his tools, the shape of the tool determines his own self-image«.

¹⁸¹ Illich ovdje ne misli samo na oruđa za manualni rad, već i na strojeve te ostale oblike unaprijedenih oblika oruđa.

¹⁸² Illich, »Convivial Tools«, 63: »Convivial tools are those which give each person who uses them the greatest opportunity to enrich the environment with the fruits of his or her vision«.

dozvoljavaju da, služeći se njima, ostvari svoj smisao u djelovanju. Korištenje takve vrste oruđa ne ograničava druge da se tim istim oruđem koriste na jednak način. Njima nije potrebno ovlaštenje za korištenje i ne pretpostavljaju neku vrstu dozvole koja je potrebna za njihovo korištenje. Kao primjer za takvu vrstu oruđa, Illich navodi telefonske govornice. Naime, svaki pojedinac može, ako ima novac, koristiti uslugu telefonske govornice. Telefon svakome daje mogućnost da drugoj osobi kaže što želi – izrazi ljubav, ugovori posao, pa čak i zapodjene svađu. Telekomunikacijske kompanije, iako mogu ograničiti nečiju privatnost, ne mogu odrediti što će netko reći.¹⁸³

Iz ovoga se može zaključiti da konvivijalna oruđa oživotvoruju slobodu pojedinca. Korištenjem konvivijalnog oruđa, pojedinac može ostvariti željenu nakanu, pritom ne remeteći mogućnost drugoga da se koristi tim istim oruđem kako bi i taj drugi, bližnji ostvario svoju nakanu. Drugim riječima, konvivijalno oruđe omogućuje da nakana (zadovoljenje potrebe) pojedinca priđe iz potencije (mogućnosti) u zbilju tj. aktualizira se na način zamišljen od strane korisnika, pritom istovremeno ograničavajući opseg i sadržaj njegova djelovanja da ne remeti slobodu drugoga. Takva vrsta oruđa i alata ne stvara »nusproizvod« u obliku ovisnosti o njima ili pak potrebe institucionalne profesionalizacije za njihovo korištenje.

Konvivijalna oruđa naglašavaju važnost osobnog djelovanja i odgovornosti nasuprot potrošnji industrijskih dobara.¹⁸⁴ Te dvije komponente veoma su važne i za koncept autonomnog življenja.¹⁸⁵ Ako čovjeku uopće nije dostupna mogućnost da preuzme odgovornost za svoje djelovanje tj. rad s oruđima, već je isti pridodan i dozvoljen jedino za to ovlaštenoj profesionalnoj eliti, on nije kadar ostvariti vlastitu slobodu, već odgovornost, način i mogućnost ostvarenja njegovih potreba preuzima institucija ovlaštena za ustupanje te usluge i/ili dobra.

Illich konvivijalna oruđa dijeli na ručna (*hand tools*) i pokretana (*power tools*) oruđa. Ručna oruđa prilagođavaju čovjekovu metaboličku energiju za obavljanje nekog specifičnog zadatka. Ona mogu biti višenamjenska, poput čekića i noževa, ili mogu biti namijenjena uskoj, specifičnoj namjeni kao što je primjerice brusilica za zube koja je pogonjena pomoću pedale. Dakle, ručni alati su samo pretvarači i usmjerivači čovjekove energije koja mu je dana njegovom naravlju.¹⁸⁶

Pokretana oruđa (*power tools*) koriste energiju koja je, barem djelomice, pokretana energijom koja je pretvorena izvan ljudskog tijela. Neki od takvih alata koriste se kao pojačivači

¹⁸³ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 35.

¹⁸⁴ Usp. Illich, *Shadow Work*, 14.

¹⁸⁵ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 22.

¹⁸⁶ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 34–35.

ljudske energije. Na primjer, oranje s plugom uključuje i snagu vola i snagu čovjeka koji upravlja njime. Zaorana brazda rezultat je i ljudske i životinjske energije. No, Illich spominje i drugu krajnost odnosno primjer pokretanih oruđa, a to je zrakoplov. Kod njega je pilot sveden na pukog operatera koji je vođen podacima koje mu iznese računalo.¹⁸⁷

Većina ručnih oruđa po svojoj prirodi je konvivijalna, no korištenje njima, primjerice zubarskim brusilicama, može postati profesionalizirano i ograničeno potrebom certifikata i licenca koje izdaju institucije. Također, funkcija određenih alata s nakanom može se ograničiti. Na primjer, osnovni alat više nije dovoljan kako bi se popravio automobil, već je za takvu radnju potreban specijalizirani alat koji je dostupan isključivo u ovlaštenim serviserima. Takvo monopolističko ograničavanje oruđa mijenja njegovu narav.¹⁸⁸

U obrazlaganju razlike između ručnih i pokretanih oruđa, Illich naglašava povezanost između naravi čovjeka, oruđa i njihove svrhovitosti. Čovjekova narav usmjerena je prema svrhovitosti koja se očituje u slobodi i autonomiji pojedinca te međusobnom konvivijalnom suživotu. Tu svrhu čovjek ostvaruje koristeći se konvivijalnim oruđima. Zbog toga njih same možemo shvatiti svrhovitima. Proces institucionalizacije ograničava svrhovito i intencionalno služenje oruđima i tako ne dopušta čovjeku da se pomoću njih ostvari sukladno sa svojom naravi. Taj proces ograničava našu mogućnost upotrebe tih oruđa, ali i naše autonomije ako smo ipak u mogućnosti služiti se njima.

3.1.6. Vernakularne vrijednosti

Suprotnost ekonomiziranom i industrijaliziranom vrijednosnom okviru modernog društva Illich opisuje konceptom »vernakularnih vrijednosti«:

»Primjenjujem izraz ‘vernakularno’ [*vernacular*] na ove aktivnosti, budući da ne postoji drugi trenutni koncept koji bi mi omogućio da napravim istu razliku unutar domene koju pokrivaju pojmovi kao što su ‘neformalni sektor’, ‘vrijednosti korisnosti’ i ‘društvena reprodukcija’. *Vernacular* je latinski izraz koji u engleskom jeziku koristimo samo za jezik koji smo stekli bez plaćenih učitelja. U Rimu se koristio od 500 pr. Kr. do 600 p. Kr. za

¹⁸⁷ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 35.

¹⁸⁸ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 35–36.

označavanje bilo koje vrijednosti koja je proizvedena u domaćinstvu i iz njega potječe, proizašla iz zajedničkog dobra i koju osoba može zaštititi i braniti iako je nije ni kupila ni prodala na tržištu. Predlažem da obnovimo ovaj jednostavni izraz ‘vernakularno’ da bismo se suprotstavili kupljenim dobrima i ekonomiji u sjeni [*shadow economy*]. Taj izraz omogućava mi da napravim razliku između ekspanzije ekonomije u sjeni i njezine suprotnosti – ekspanzije vernakularne domene«. ¹⁸⁹

Neformalni sektor vernakularne domene očituje se u činjenici da takav vrijednosni sustav ne protežira tržišni, plaćeni rad, kojemu je prvotna svrha zarada. Radi se o vrsti aktivnosti koja promiče jedinstven pogled na život, koji promiče zadovoljstvo življenja, a temelji se na implementaciji vrijednosti autohtonih društava u današnju stvarnost. Takav vrijednosni sustav specifičan je pojedinoj manjoj zajednici, no u nekoj »općoj« paradigmi te su manje zajednice veoma slične jer počivaju na idealima autonomije i samodostatnosti tj. slobode od vrijednosnog okvira modernog vremena.¹⁹⁰ Suprotnost vernakularne domene očituje se upravo u nestajanju institucionaliziranja vještina i profesionaliziranja usluga, čime novac prestaje biti temeljnom vrijednošću razmjene.

Drugi element vernakularnosti očituje se u stavljanju vrijednosti korisnosti u drugi plan. Inherentni cilj industrijskih društava jest korisnost. Moderno doba vrijeme je krajnje usmjerenosti na korisnost koju gleda u svijetlu ostvarenja potencijala za razvoj industrije – koristan je onaj čovjek koji posjeduje tržišnu vrijednost u obliku *outputa*. U vernakularnim zajednicama, korisnost se zamjenjuje s doprinosom za zajednicu u obliku zadržavanja njezine kohezije i identiteta.

Treći pojam koji Illich spominje jest društvena reprodukcija. Smatram da se ovdje radi o kulturalno-vrijednosnoj transmisiji određenog načina života među različitim generacijama. Drugim riječima, vernakularne vrijednosti nisu vrijednosti »na papiru«, niti se prenose preko institucija, već konkretnim življenjem, susrećući se i živeći prema »modelu« druge osobe ili zajednice. Naime,

¹⁸⁹ Ivan Illich, *Shadow Work*, 24: »I apply the term ‘vernacular’ to these activities, since there is no other current concept that allows me to make the same distinction within the domain covered by such terms as ‘informal sector’, ‘use-value’, ‘social reproduction’. Vernacular is a Latin term that we use in English only for the language that we have acquired without paid teachers. In Rome, it was used from 500 B.C. to 600 A.D. to designate any value that was homebred, homemade, derived from the commons, and that a person could protect and defend though he neither bought nor sold it on the market. I suggest that we restore this simple term ‘vernacular’ to oppose commodities and their shadow. It allows me to distinguish between the expansion of the shadow economy and its inverse – the expansion of the vernacular domain«.

¹⁹⁰ Usp. Illich, *Shadow Work*, 25.

u kasnijem dijelu svojeg stvaralaštva, Illich, kada obrazlaže da više ne bi koristio pojam vrijednosti (*values*), već isključivo pojam dobra (*good*), napominje da bi pod tim pojmom smatrao vrijednosni okvir čije se značenje može poistovjetiti s onime što danas poznajemo pod pojmom kultura:

»Govorio bih o onome što drugi ljudi nazivaju kulturama, kao uređenjima po tradiciji, u danoj geografiji, u danom vremenu, kroz koje grupa ljudi isključuje uvjete oskudice ili, točnije, ograničava pojavu uvjeta oskudice na vrlo usko područje tj. vrlo rijetke aspekte njihovog svakodnevnog života«. ¹⁹¹

Istinski prijenos vrijednosti moguće je ostvariti isključivo u okolini u kojoj se praktično živi prema vrijednostima. Stoga, valja napomenuti da je inspiraciju za vernakularne vrijednosti Illich crpio ponajprije iz vlastitog iskustva i konkretnog života. Ovdje ponajprije valja uputiti na pitoreskni život na otoku Braču:

»Čovjek koji vam govori rođen je prije pedeset i pet godina u Beču. Mjesec dana nakon njegova rođenja vlakom i brodom doveden je na otok Brač. Naime, u selu na dalmatinskoj obali živio je njegov djed, koji ga je želio blagosloviti. Taj djed živio je u kući koju je obitelj posjedovala još od vremena Muromachijeve vladavine Kyotom. Od tog vremena, promijenilo se puno vladara na dalmatinskoj obali – tu su bili venecijanski duždevi, istambulski sultani, omiški gusari, austrijski carevi i jugoslavenski kraljevi. No, promjene odora i jezika vladara, koje su se dogodile tijekom petstotinjak godina nisu se puno odrazile na svakodnevni život. Iste grede od maslinova drveta podupirale su krov djedove kuće. Voda se još uvijek dobivala pomoću kamenih ploča na krovu. Vino se pripremalo u istim bačvama, riba lovila istim brodicama, a ulje dobivalo sa stabala koja su bila posađena u doba kada je Edo još bio mlad. Djed je primao novosti dva puta mjesečno. Danas, novosti pomoću parobroda stižu za tri dana, dok im je nekada trebalo pet dana, jer se za njihovo dopremanje koristio jedrenjak. Kada sam se rodio, život za ljude koji su živjeli onkraj glavnih puteva još je uvijek tekao polagano, nezamjetljivo. Većina okoliša obilovala je pašnjacima. Ljudi su živjeli u kućama koje su sami sagradili, kretali se ulicama koje su bile

¹⁹¹ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 159–160: »I would speak about what other people call cultures, as arrangements by tradition, in a given geography, at a given time, through which a group of people excludes conditions of scarcity or, more precisely, limits the appearance of conditions of scarcity to very narrow, very specific aspects of their daily life«.

utabane nogama njihovih životinja, bili su samostalni u opskrbljivanju i kanaliziranju vode te su se mogli osloniti na svoje glasove kada su željeli nešto obznaniti«. ¹⁹²

U opisu tadašnjeg života na otoku Braču mogu se razaznati odrednice vernakularnih vrijednosti. Život prema takvim vrijednostima odvija se u ambijentu u kojem je razina manipulativnosti korištene tehnologije na veoma maloj razini. Naime, vještine njegovane u takvom ambijentu jednostavne su i može ih aktualizirati širok spektar pojedinaca tj. ne postoji radikalna profesionalizacija zanimanja. Ambijent pogoduje tome jer nije složen i njegovi pojedini elementi nisu upravljani i kontrolirani od strane institucija i profesionalaca. Primjerice, voda se nije dopremala vodovodom koji s jedne strane ovisi o tehničkoj infrastrukturi i posjedovanju kupovne moći već o jednostavnoj vještini koju je gotovo svatko mogao savladati. Nadalje, takav život nije počivao na automatizaciji i ubrzanju izvršenja životnih zadataka, jer za tim nije bilo potrebe. Svijet modernog doba poznaje novac tj. moć kao glavni cilj te takav vrijednosni sustav upućuje na usmjeravanje pojedinca isključivo na plaćeni rad kao glavnu okosnicu njegova djelovanja, dok za ostale, »sporedne« zadatke, poput samostalnog uzgoja hrane i odgoja, gotovo i da nema vremena. Svi »sporedni« zadaci prepuštaju se radu modernih institucija i zadovoljavaju se tržišnim uslugama i dobrima. Još jedan bitan element Illichevog opisa života na Braču koji ocrta karakteristike vernakularnih vrijednosti jest činjenica da se život na Braču nije mijenjao usprkos različitim vladarima. Ovo daje naslutiti da su vernakularne vrijednosti postojale neovisno o režimu vlasti i »nametnutosti« od njezine strane. Drugim riječima, one su ponajprije bile rezultatom života u zajednici temeljenog na tradiciji i kulturi, koji je jedino mogla promijeniti tehnička paradigma kao rezultat pretjerane institucionalizacije i industrijalizacije.

¹⁹² Ivan Illich, »Silence is Commons«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 52–53: »This man who speaks to you was born 55 years ago in Vienna. One month after his birth he was put on a train, and then on a ship and brought to the Island of Brae. Here, in a village on the Dalmatian coast, his grandfather wanted to bless him. My grandfather lived in the house in which his family had lived since the time when Muromachi ruled in Kyoto. Since then on the Dalmatian Coast many rulers had come and gone – the doges of Venice, the sultans of Istanbul, the corsairs of Almissa, the emperors of Austria, and the kings of Yugoslavia. But the many changes in the uniform and language of the governors had altered little in daily life during those 500 years. The very same olive-wood rafters still supported the roof of my grandfather's house. Water was still gathered from the same stone slabs on the roof. The wine was pressed in the same vats, the fish caught from the same kind of boat, and the oil came from trees planted when Edo was in its youth. My grandfather had received news twice a month. The news now arrived by steamer in three days; formerly, by sloop, it had taken five days to arrive. When I was born, for the people who lived of the main routes, history still flowed slowly, imperceptibly. Most of the environment was in the commons. People lived in houses they had built; moved on streets that had been trampled by the feet of their animals; were autonomous in the procurement and disposal of their water; could depend on their own voices when they wanted to speak up«.

Drugi važan utjecaj na Illichev u misao imao je njegovo svećeničko djelovanje u New Yorku. Naime, kada mu je sredinom 1950-ih godina bila dodijeljena služba kapelana župe portorikanske manjine u New Yorku, uvidio je da život portorikanskih došljaka, iz razloga što počiva na drugačijoj kulturi i tradiciji, utemeljuju i drugačije vrijednosti koje usmjeravaju njihovo djelovanje i odnos prema zbilji.

Portorikanski došljak »[b]io je čovjek s otoka na kojem se priroda poima prijateljem i skrbnikom, gdje rad u polju više označava žetvu [*harvesting*] nego planiranu sadnju [*planting*]. Kada se priroda osvećuje svakih nekoliko desetljeća, sebe poima nemoćnim; u olujama nije kadar vidjeti drugo doli Božji prst«.¹⁹³

Okvir života Portorikanaca bio je vezan uz suživot s prirodom, a ne njezinim ovladavanje i stavljanjem iste u okvire apsolutne predvidivosti. Takav odnos tvori drugačiju perspektivu pogleda na čovjeka i zbilju koja ga okružuje, jer čovjek ne biva vladar nad prirodom, već onaj koji živi uz nju, poštuje njezine granice i opsege svojeg djelovanja. Također, taj odnos nije »uokviren« odnosima moderne, globalne ekonomije. Takav način života bio je utemeljen na uvažavanju »osjećaja« kohezije manje zajednice u kojoj se odvija život.¹⁹⁴

Ekonomist Ernst Friedrich (Fritz) Schumacher (1911. – 1977.) početkom 1970-ih uvodi koncept »malo je lijepo« [*small is beautiful*], kojim je želio prikazati ekonomiju koja u svojem temelju kao primarni cilj nema tržišnu ekspanziju, već ju izbjegava usmjeravajući način života prema mudrosti življenja koju zajednica crpi iz povijesnog iskustva te se odriče pretjerane industrijalizacije i usmjerenja prema ekonomskom napretku. Naglasak njegove filozofije ekonomije nalazi se na »mudrosti u rastu«: »S ekonomskog gledišta, središnji koncept mudrosti jest postojanost. Moramo proučavati ekonomiju postojanosti. [...] Može se dopustiti rast prema ograničenom, definiranom cilju, ali nikako neograničeni, opći rast«.¹⁹⁵

Schumacher naglašava da opći rast ekonomije pogoduje mijenjanju temeljne paradigme življenja. Prelaskom određenog praga ekonomske ekspanzije, stvara se društvo koje je usmjereno isključivo prema stjecanju što veće ekonomske i tržišne moći. Na taj način, globalne korporacije

¹⁹³ Ivan Illich, »Not Foreigners, yet Foreign«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich (New York: Doubleday & Company, 1971.), 22: »He was a man from an island where nature is provident and a friend, where field labor means much more harvesting than planting. When nature rebels every few decades, he is powerless; in the hurricanes he cannot but see the finger of God«.

¹⁹⁴ Usp. Ivan Illich, »The Wisdom of Leopold Kohr«, paragraf 53.

¹⁹⁵ Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered* (New York: Harper & Row, 1975.), 33: »From an economic point of view, the central concept of wisdom is permanence. [...] There can be 'growth' towards a limited objective, but there cannot be unlimited, generalised growth«.

dominiraju svjetskim ekonomskim sustavom, utječući tako na život pojedinca, koji biva ovisan o korištenju njihovih usluga i proizvoda. Ekonomski rast koji bi prema Schumacheru bio ispravan, odnosi se na uzgoj, napose poljoprivredu, i stjecanje dobara, što je u službi samoodrživosti i samodostatnosti zajednice. Dakle, u navedenom slučaju, ekonomski ciljevi usmjereni su na ozbiljenje čovjeka. Takva ekonomija također zahtjeva drugačiji pristup tehnologijama, alatima i pristupom vještini kao takvoj.

Samodostatna ekonomija baštini pristup koji ne odgovara vrijednosnom okviru *homo economicusa* i koji se postupnim tijekom izgubio iz života suvremenog čovjeka. Štoviše, čovjek posjeduje sve manje vještina za obavljanje tih zadaća, jer ih nema prilike učiti i koristiti iz razloga što živi pod okriljem globalnog ekonomskog sustava u kojem se zadovoljenje potreba izvršava pomoću platežne moći i tržišne razmjene.

Nasuprot današnjem poimanju rada, Schumacher upućuje na budističko¹⁹⁶ shvaćanje uloge rada koje se može obuhvatiti u tri komponente. Prema budističkoj ekonomiji, rad bi čovjeku trebao omogućiti da: 1. koristi i razvija svoje sposobnosti, 2. nadiđe svoju egocentričnost surađujući s drugim ljudima u zajedničkom zadatku, 3. stvori dobra i usluge potrebne za egzistenciju. Sukladno takvom pristupu, najracionalnije je shvaćanje da proizvodnja mora poći od lokalnih resursa i biti usmjerena zadovoljenju lokalnih potreba. Ovisnost o uvozu izdaleka i, posljedično, stalna potreba za izvozom koji je usmjeren prema nepoznatim ljudima i društvima veoma je neekonomična te dopustiva samo u iznimnim slučajevima i malom opsegu. Takav način pristupa ekonomiji svoju uspješnost ne mjeri statističkim proračunima *inputa* i *outputa* ili, kategorizirajući pojedince u ekonomske uloge i odnose, ovisnosti o pojedincu-proizvođaču i pojedincu-potrošaču.¹⁹⁷

U ovakvom shvaćanju pristupa ekonomiji, ocrta se Illicheva paradigma vernakularnih vrijednosti. Zanimljivo je napomenuti da je sam Illich istaknuo da se zapravo radi o vernakularnoj tehnologiji:

¹⁹⁶ Schumacher je 1955. godine otputovao u Mjanmar (Burmu) republiku u Aziji u kojoj dominira budizam. Susret s budističkim idejama jednostavnosti i poniznosti proširio je njegov vidik na ekonomiju: »Iako Schumacher nije postao budistom, njegovo iskustvo među budistima otvorilo je duhovni vidik koji je kasnije oblikovao njegovo shvaćanje ekonomije. Temeljna ideja bila je jednostavna i već ju je iznio Gandhi, kojemu se Schumacher najviše divio. Ona je također bila implicirana u djelima drugih mislioca koje je Schumacher pažljivo čitao, uključujući Jacquesa Maritaina i tradicionalističke pisce Renéa Guénona, Frithjofa Schuona i Ananda Coomaraswamyja. Rečeno je da ljudi moraju obuzdati svoje ekonomske apetite kombinacijom etičkih ili duhovnih uvjerenja ili nekim oblikom poniznosti. U suprotnom će lišiti svijet njegovih resursa i prirodne ljepote«. Robert Leonard, »Schumacher, Burma and 'Buddhist Economics'«, *Schumacher Center for a New Economics*, pristupljeno 20. prosinca 2024., <https://centerforneweconomics.org/publications/schumacher-burma-and-buddhist-economics/>.

¹⁹⁷ Usp. E. F. Schumacher, *Small is beautiful*, 54–55, 59, 105–106.

»E. F. Schumacher je propagirao ‘osviještenu tehnologiju’. Uz najveće poštovanje prema Fritzu i u spomen na njega, pitam se kako bi reagirao da sam mu rekao: ‘Način da obznanite sve ono što ste cijeli život željeli izraziti, i to učinite na vrlo jezgrovit način, bilo bi govoriti o vernakularnoj tehnologiji’«. ¹⁹⁸

Na tragu E. F. Schumachera, može se zaključiti da se područje vernakularnosti, odnosno u njegovom slučaju vernakularne tehnologije, prostire i na područje ekonomije, no ne kao konkretan ekonomski plan u službi moderne ekonomije, već ponajprije paradigma djelovanja i način življenja. Drugim riječima, ne radi se o pomodarstvu, hobiju ili nekom privatnom i zaostalom načinu življenja. Prema vernakularnim vrijednostima način života pretpostavlja netržišnu ekonomiju u kojoj se takve vrijednosti mogu ostvariti. ¹⁹⁹ Naime, ako je pojedinac i/ili globalna zajednica u svojim krajnjim vrijednostima usmjerena prema stalnom industrijskom napretku, uspjehu na tržištu i gomilanju materijalnih dobara, njegovanje »vernakularnosti« ostaje pukim pomodarstvom. Određene pretpostavke, ako žele biti vrijednostima, moraju biti praktično ostvarive. Vernakularni život u punom opsegu pretpostavlja društvenu paradigmu koja u modernom i postmodernom društvu gotovo i da ne postoji. Stoga, ostaje pitanje smislenosti tematiziranja takvog vrijednosnog sustava ukoliko nije ostvariv u konkretnom životu.

Djelomični odgovor na mogućnost ostvarivosti vernakularnih vrijednosti daje Eugene J. Burkart (1950. – 2012.), odvjetnik i Illichev prijatelj, koji je isprva sumnjao da se kod Illicha radi o hipokriziji. No, daljnjim druženjem s Illichem primijetio je da se ponajprije radi o poticaju, idealu, koji je praktički nemoguće dokraja realizirati u okvirima moderne ekonomije:

»Tužna je činjenica da nema bijega od industrijske ekonomije, ne postoji način da živite u potpunosti. Kako bi netko mogao izbjeći vožnju u automobilima, na primjer, kada je društveni i fizički krajolik rekonstruiran oko njihove uporabe? Illich je rekao nešto poput

¹⁹⁸ Ivan Illich, »Vernakuläre Werte«, u *Metapolitik: Die Ernst-Friedrich Schumacher Lectures*, ur. Satish Kumar, Roswitha Hentschel (München: Dianus-Trikont Buchverlag, 1985.), 171: »E. F. Schumacher propagierte ‘intermediäre Technologie’. Mit dem größten Respekt vor Fritz und im Gedenken an ihn frage ich mich, wie er reagiert hätte, wenn ich zu ihm gesagt hätte: ‘Eine Möglichkeit, all das, was du dein Leben lang mitteilen wolltest, ganz fundamental auszudrücken, hätte darin bestanden, über ‘vernakuläre Technologie’ zu sprechen’«.

¹⁹⁹ Usp. Sajay Samuel »After Illich: An Introduction«, u *Beyond Economics and Ecology: The Radical Thought of Ivan Illich*, ed. Sajay Samuel (London: Marion Boyars, 2013.), 18–19.

ovoga: 'Suočimo se s time, nemojmo se zavaravati o ponižavajućim uvjetima u kojima živimo – zarobljeni smo na mnogo načina. Imajte na umu što ovaj način života čini vama, drugima i prirodi. Nemojte se dati zavesti oglašivačima. Imajte hrabrosti prepoznati ružnoću modernog života – i trpjeti je'«. ²⁰⁰

U svojem daljnjem životnom putu, Burkart je nastavio raditi kao odvjetnik i živjeti svakodnevnim životom. No, promijenio je način pristupa njemu. Da bi imao više vremena za volontiranje u zajednici i rad na sebi, odlučio je raditi samo četiri dana u tjednu i na posao je odlazio biciklom. Iako nije sam sebi mogao osigurati svu hranu potrebnu za život, proširio je svoj vrt i proizvodio kompost. Na kraju, vjerojatno ponukan Illichevom kritikom institucionalnog školstva, školovao je dijete kod kuće. ²⁰¹

I Illich u razgovoru s Davidom Cayleyem navodi da je sam koristio automobil i avion kada je potreba krajnje zahtijevala, no potrebno je, koristeći vlastitu spoznaju o problemu i intuiciju, napraviti granice i okvire korištenja modernih industrijskih i institucionalnih »blagodati« te ih se spremno pridržavati. ²⁰²

Stoga, oživotvorenje vernakularnih vrijednosti ne odnosi se na radikalni zaokret u izvanjskom načinu življenja, već je ono prvenstveno preobrazba nutrine čovjeka koja kao posljedicu ima i promjenu načina života koja se očituje u izvanjskom načinu življenja. Drugim riječima, preobrazbom nutrine čovjek postaje kadar mijenjati izvanjsko ponašanje i način života. Time se ne radi o nekom nametnutom stavu, već o shvaćanju što je dobro i adekvatno za čovjeka, na koji način i čime se on ostvaruje, a čime ne. Vernakularne vrijednosti imale bi četiri temeljna elementa tj. koraka njihove aktualizacije:

1. vernakularni vrijednosni sustav pojedincu pomaže »otvoriti oči«, osvijestiti ga da živi u modernim vrijednosnim okvirima koji sa sobom nose logiku tehnologije, moderne institucionalizacije i globalne ekonomske ekspanzije;

²⁰⁰ Eugene J. Burkart, »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich« 159: »The sad fact is that there is no escape from the industrial economy; there is no way to live entirely outside it. How could one avoid riding in cars, for example, when the social and physical landscape has been reconstructed around their use? Illich seemed to say, 'Let's face up to it; let's not delude ourselves about the humiliating conditions under which we live – we are trapped in many ways. Know what this way of life is doing to you, to others, and to nature. Don't be seduced by the advertisers. Have the courage to recognize the ugliness of modern life – and to suffer it'«.

²⁰¹ Usp. Burkart, »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich«, 160.

²⁰² Usp. Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 163–164.

2. nakon suočavanja s tom istinom, ljudski je biti razočaran, stoga ju treba spremno prihvatiti kao usud modernog doba;
3. u svojim mogućnostima i opsegu, pokušati djelovati prema vernakularnim vrijednostima;
4. ne koristiti vernakularni okvir u svrhu promocije i pomodarstva, kao što se to danas radi s raznim ekološkim pokretima ili poljoprivrednim pomodarstvom.

3.1.7. Konvivijalno društvo

U društvenoj kritici Ivana Illich, konvivijalno društvo jest utopistički koncept koji koristi kako bi uputio na društvenu koherentnu cjelinu čiji odnosi počivaju na dobrohotnosti i uzajamnosti, pritom baštineći vernakularni vrijednosni okvir. Ne radi se o konceptu odvojenom od vernakularnih vrijednosti, niti sam Illich upotrebljava strogo razlikovanje ta dva koncepta. Određena distinkcija između vernakularnih vrijednosti i konvivijalnog društva mogla bi se objasniti na način da prvim konceptom Illich ponajprije upućuje na vrijednosni okvir, a drugim primjenu tog vrijednosnog okvira u konkretnom životu određenog društva ili zajednice koji počiva na ravnopravnosti, slobodi, autonomiji i samodostatnosti: »Konvivijalno društvo bilo bi rezultat društvenog uređenja koje svakom članu jamči najopsežniji i najslobodniji pristup alatima zajednice i ograničavaju tu slobodu samo u slučaju kada to ide korist jednake slobode drugog člana«. ²⁰³

Konvivijalno je pojam koji upućuje na društvenost i veselje, dobrohotnost i skladan suživot pojedinaca. Stoga, bi »konvivijalnost« nekog društva bila ozbiljenje zajedništva i služenja – takvo društvo ne bi podlijegalo pragmatičkoj i utilitarističkoj paradigmi modernog, tehničkog društva.

U takvom društvu znanje vezano za neke vještine ili alati nisu pridodani isključivo institucijama ili profesionalnoj eliti. Ono je dostupno svima i ograničava se samo u slučaju zloupotrebe koja bi ograničila ili oštetila drugoga. Time je čovjek kadar ostvariti autonomiju u obliku zadovoljenja potreba koje se u modernom, industrijskom društvu zadovoljavaju pomoću usluga modernih institucija. ²⁰⁴ Dakle, radi se o paradigmi koja njeguje temeljne pretpostavke i vrijednosne okvire vernakularnosti.

²⁰³ Illich, *Tools for Conviviality*, 25: »A convivial society would be the result of social arrangements that guarantee for each member the most ample and free access to the tools of the community and limit this freedom only in favour of another member's equal freedom«.

²⁰⁴ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 34.

Iz Illicheve prethodno spomenute definicije konvivijalnog društva nazire se što Illich smatra kao aktualizaciju slobode kod čovjeka. Illich slobodu doživljava kao mogućnost »unutarnje« slobode društva od institucijskih okvira i mehanizama. Ona, kao život prema okviru vernakularnih vrijednosti, prvotno počinje osvješćivanjem društvenog stanja i logike u kojoj se pojedinac nalazi:

»Postoje dva opsega razvitka oruđa: opseg unutar kojeg se strojevi koriste za proširenje ljudskih sposobnosti i opseg u kojem se koriste za smanjivanje, uklanjanje ili zamjenu ljudskih funkcija. U prvom, čovjek kao pojedinac može ih samostalno kontrolirati i stoga preuzeti odgovornost. U drugom, stroj preuzima kontrolu, prvo smanjujući raspon izbora i motivacije i operatera i klijenta, a drugo namećući vlastitu logiku i zahtjeve obojici.«²⁰⁵

Prvi opseg definira kako bi trebalo izgledati ozbiljenje pojedinca u konvivijalnom društvu. Naime, on bi trebao biti svjestan svoje pozicije kao onoga koji je kadar i spreman odgovorno ovladati iznašašćima svojeg rada. Drugi opseg od čovjeka stvara pasivnog korisnika. Operater biva izložen potrebi da profesionalizira svoj rad, a krajnji klijent dobiva gotov proizvod kao robu, bez ikakvog znanja o njegovoj unutarnjoj strukturi.

U prošlosti su neke od zajednica provodile konvivijalni način života, koji je bio utemeljen na »služenju bližnjemu«. Prva industrijska revolucija imala je za cilj pružiti alternativu robovskom društvu. Drugim riječima, oruđa su prvotno bila oblikovana da bi bila »korištena«.²⁰⁶ Smisao oruđa jest da bivaju samo sredstvima u ozbiljenju čovjeka, a nikako oni entiteti kojima čovjek mora prilagođavati svoj način života.

Takva sloboda ponajprije jest mogućnost ozbiljenja stvaralačkih mogućnosti čovjeka na određenom mjestu i u određenom vremenu. U tom slučaju, ona jest ozbiljenje »ljudskog čina« ako čovjek svjesno pristupa osnovnim elementima vlastita života svjesno, doživljava ih i rješava po mogućnosti samostalno, bez ovisnosti o strukturama i tržištu modernog vremena te ulaska u okvir logike tehnologije.

²⁰⁵ Illich, *Tools for Conviviality*, 99–100: »There are two ranges in the growth of tools: the range within which machines are used to extend human capability and the range in which they are used to contract, eliminate, or replace human functions. In the first, man as an individual can exercise authority on his own behalf and therefore assume responsibility. In the second, the machine takes over – first reducing the range of choice and motivation in both the operator and the client, and second imposing its own logic and demand on both«.

²⁰⁶ Usp. Subhash Kak, »Sociological Ideas of Ivan Illich«, *Social Scientist* 2, izd. 11 (1974.): 61.

Ipak, takvo »oslobođenje« nije samo neovisnost o institucijama. Kod Illicha se radi o »oslobođenju« od tehničke paradigme modernog doba. Naime, tehnologija posjeduje svoju vlastitu logiku tj. način na koji se manifestira u svijetu. Ona mehanicira, kvantificira i, naposljetku, lišava stvarnost iskustvene dubine, slikovitosti i maštovitosti. To se posebice odnosi na njegov kasniji period stvaralaštva:

»Tijekom 1980-ih Illich je također postajao sve svjesniji transformacije u samopoimanju ljudi koja se odvijala u sjeni novih informacijskih tehnologija. [...] Ljudi su sve više vremena provodili u virtualnim, odnosno nelokalnim prostorima. Riječi su gubile dubinu i postajale plastični elementi u komunikacijskom kodu. Znanje se sve više prenosilo grafički – kroz slike, ikone i grafikone. Tekst se oslobađao iz svog privezišta na stranici i puštao na plutanje u golemo more informacija, slijećući ne samo u sablasnu utrobu računala, već i u genetski tekst zbog kojeg mnogi ljudi sada pretpostavljaju da su zapravo sazdana kao ‘diktat’, i u bezbroj drugih kodova, identifikatora, crtičnih kodova, kodovi za unos, lozinka i tako dalje, koji sada bilježe i upravljaju dolascima i odlascima ljudi.«²⁰⁷

U smislu ove opservacije, konvivijalno društvo ne bi bila isključivo konvivijalno korištenje oruđa već i promjena temeljne konceptualizacije svijeta. Illich u svojim kasnijim radovima stavlja veći naglasak upravo na takvu promjenu, koja onda posredno rađa novim odnosom prema bližnjemu i zbilji. Naime, problem je u tome što je moderna paradigma industrijalizacije i postindustrijalizacije stvorila novi vid osobne i društvene epistemologije te metafizike. Pojedinaac sebe i bližnjega poima na drugačiji način nego što je bilo prije modernog vremena. Također, kriteriji za istinitost i realnost bivaju drugačijima. Stoga, konvivijalnost bi sa sobom trebala nositi okvir u kojem je pojedinac

²⁰⁷ Cayley, *The Rivers North of the Future*, 26: »During the 1980s Illich also became more and more aware of the transformation in people’s self-perception that was taking place in the shadow of new information technologies. [...] People were spending more and more time in virtual, or non-local spaces. Words were losing their depth and becoming plastic elements in a communications code. Knowledge was increasingly being conveyed diagrammatically – through pictures, icons, and graphs. And text was being cut loose from its moorage on the page and set adrift on the vast sea of information – landing not just in the ghostly entrails of the computer, but in the genetic text of which many people now assume themselves to be the dictation, and in the myriad other codes – identifiers, bar codes, entry codes, passwords, and so on that now record and manage people’s comings and goings. Illich became convinced that he was witnessing an historical rupture that went deeper than even his direst predictions in *Tools for Conviviality* and *Medical Nemesis*. His response was to investigate comparable watersheds in the past, in an attempt not just to shed light on the contemporary transformation but also to gain distance from it«.

smatran osobom, a metafizičnost stvarnosti prožeta slikovitim, tradicionalnom okviru, koji ga čuva od ekonomske i industrijske ekspanzije.

Illich upućuje da je način bivstvovanja u svijetu i ozbiljenja čovjeka koji je valorizirao te komponente bio zastupljen u starim društvima.

Konvivijalno društvo rezultat je življenja prema vernakularnim vrijednostima. Illich navodi da su preživljavanje (opstanak), pravda i samodefinirani rad temeljne odrednice takvog društva. Ipak, one moraju postojati kao jedan cjeloviti, zajednički sklop²⁰⁸:

»Uvjeti za opstanak su nužni, ali ne i dovoljni da bi se osigurala pravda. Naime, ljudi mogu preživjeti u zatvoru. Uvjeti za pravednu raspodjelu industrijske proizvodnje su nužni, ali ne i dovoljni za promicanje konvivijalne proizvodnje – ljudi mogu biti ‘podjednako porobljeni’ svojim oruđem. Uvjeti za konvivijalni rad su društveno uređenje koje omogućuje pravednu raspodjelu moći bez presedana«. ²⁰⁹

Tri uvjeta konvivijalnog društva tvore trojstvenu strukturu u kojoj svaki od njih ovisi jedan o drugome. Ova podjela podsjeća na trinitarnu strukturu Božje biti u kršćanskoj teologiji. Naime, Otac, Sin i Duh Sveti tri su božanske osobe, od kojih niti jedna nema vlastiti, odvojen bitak, već isključivo egzistiraju kao subzistentne relacije u jednom Bogu. Illich je time želio ukazati na činjenicu da je konvivijalno društvo rezultat vrijednosnih principa koji nisu samo nominalno opredjeljenje već fundamentalna opcija koja stvara novi način bivstvovanja pojedinca i društva na temelju njihovih relacija.

Taj novi način bivstvovanja ne znači krajnju deprofesionalizaciju i deinstitucionalizaciju društva. Naime, Illich na nekoliko mjesta spominje da takvo društvo pruža mogućnost postojanja profesionalaca. Štoviše, ono bi bilo i obogaćujuće za takvo društvo, no ti profesionalci uspješnost i dobro svojeg djelovanja ne bi smjeli poistovjećivati s ekonomskom dobiti, već s dobrom čije su okosnice tri glavne vrijednosti konvivijalnog društva. Na primjer, liječnik koji pomaže ljudima da preuzmu osobnu odgovornost i suoče se s patnjom kao sastavnim dijelom čovjekovog života

²⁰⁸ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 33.

²⁰⁹ Illich, *Tools for Conviviality*, 26: »The conditions for survival are necessary but not sufficient to ensure justice; people can survive in prison. The conditions for the just distribution of industrial outputs are necessary, but not sufficient to promote convivial production. People can be equally enslaved by their tools. The conditions for convivial work are structural arrangements that make possible the just distribution of unprecedented power«.

(preživljavanje i autonomija). Nadalje, dobar odvjetnik može uputiti pojedince da pomoću formalne strukture zakona ostvare svoje želje u konvivijalnom društvu (pravednost).²¹⁰

U skladu s time, vrijedi zaključiti da konvivijalno društvo nije anarhističko i boemsko društvo koje ne priznaje uređenu društvenu strukturu i određene društvene profesije. Ključni element konvivijalnog društva jest način na koji uređene profesije utječu na pojedinca, društvo i sveukupnu stvarnost.

Ipak, stvaranje takvog društva zahtjeva poznavanje temelja problema modernog društva – povijesnih činjenica, konflikata i vrijednosti iz kojih proizlaze problemi poput profesionalizacije, institucionalizacije i birokratizacije. To je razlog zbog kojeg Illich u svojim djelima stavlja velik naglasak na proučavanje povijest ideja i koncepata. Nadalje, poučen poviješću, Illich smatra da društvena revolucija koja bi dovela do konvivijalnog društva prvo mora odustati od birokratizacije svojih procesa. Na taj način bismo mogli zaobići opasnost da sama revolucija tj. težnja za promjenom postane institucijom.²¹¹

Ono što je vrijedno prepoznati jest činjenica da konvivijalno društvo stavlja velik naglasak na praktičnu primjenu teoretskog znanja i dostignuća do kojih je došlo čovječanstvo, uz ograničenje opsega njihove primjene u svrhu jednakog ostvarenja vlastite slobode, ali i slobode drugoga. Dakle, ne promiče se nominalna jednakost, koja svoje ostvarenje iscrpljuje jedino u aktima i pravima »na papiru«, dok u stvarnosti ti dokumenti i povelje ponekad dovode do još veće nejednakosti. Primjerice, svi ljudi pred medicinskom profesijom poimaju se jednakima i ravnopravnima. No, ipak društvo ostavlja mogućnost onima koji su malo »dubljeg džepa« ili »snalažljiviji« da dobiju bolju uslugu ili lijekove.

3.2. Apsurd energetske učinkovitosti društva 20. stoljeća

Illichevu kritiku moderne ekologije mogli bismo još nazvati i kritikom apsolutizacije energetske učinkovitosti.²¹² U skladu s Illichevom općom kritikom modernoga društva ona je ponajprije usmjerena prema propitkivanju životnih nužnosti i ideala koje je čovjeku nametnulo moderno

²¹⁰ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 113.

²¹¹ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 122–123.

²¹² Iako se ovaj dio Illicheve misli ponekad naziva i ekologijom, u nastavku ću ga ipak nazivati kritikom energetske učinkovitosti, jer se gotovo svi njezini koncepti temelje na apsurdnosti modernog poimanja energetske učinkovitosti, ideje koja je nadopuna općoj ideji apsurdnosti moderne automatizacije i industrijalizacije iznesene u djelu *Tools for Conviviality*.

društvo. Ti okviri i potrebe doveli su do promjene poimanja temeljnih životnih postulata poput brzine i efikasnosti, što bitno utječe na društvene vrijednosti i način života koji se njima promiče.

Kritiku modernog poimanja energetske učinkovitosti Illich je obradio u eseju »Energy and Equity« [»Energija i pravednost«], koji je 1973. godine objavljen u francuskom listu *Le Monde*, a nastao je kao dopuna argumentu iznesenom u djelu *Tools for Conviviality*. Esej je sljedeće godine objavljen kao ukoričeno izdanje londonske izdavačke kuće Calder & Boyars.²¹³ Radi se o sažetku rasprava koje su se odvijale u Illichevom centru u Cuernavaci u Meksiku.²¹⁴

3.2.1. Kritika koncepta energetske krize

Ambijent u kojem je nastao spomenuti esej bile su sedamdesete godine 20. stoljeća. Godina izdavanja članka, 1973., bila je ujedno i godinom kada se dogodila prva velika naftna kriza. Naime, smanjenom distribucijom nafte i restrikcijama koje su uvedene u državama, u društvu je izniknuo koncept energetske krize. Međutim, taj isti koncept utemeljen je na pogrešnoj pretpostavci da su ljudi inherentno ovisni o industrijskoj energiji.²¹⁵

Illich energetske krizu naziva eufemističkim terminom koji u svojoj srži sadrži pogrešne zaključke tj. uvjerenja. Prvo jest uvjerenje da pravednost i industrijski rast napreduju jednako proporcionalno, a drugo jest da snaga stroja neupitno može zamijeniti čovjeka. Illich napominje da je potrebno skinuti veo s propagande koju energetske krize promiče. Naime, iza te propagande stoji konkretna činjenica da goleme količine energije degradiraju društvene odnose neizbježno i na isti način kao što uništavaju fizičku stvarnost tj. okoliš. U takvoj okolini, blagostanje je poistovječeno s korištenjem velike količine energije i visokom efikasnošću.²¹⁶ Okolina takvog tipa promiče moderne vrijednosti neumjerene industrijalizacije i automatizacije, čime se pojedincu oduzima mogućnost samostalnog obavljanja temeljnih životnih zadataka poput kretanja, a time i s njime povezanih drugih zadataka. Primjerice, automobil, koji koristi veliku količinu energije je postao uvjet da se pojedinac »distribuirao« na tržište rada, kupi kućanske potrepštine, posjeti roditelje...²¹⁷

²¹³ Usp. Carl Mitcham, »The Challenges of This Collection«, 26.

²¹⁴ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 9.

²¹⁵ Usp. Jean Robert, »Energy and the Mystery of Iniquity«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 177–178.

²¹⁶ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 15.

²¹⁷ Usp. Ivan Illich i Jean Robert, »Autostop« «, ljeta 1992., rukopis izlaganja, baza Davida Tinapplea, 3, pristupljeno 28. listopada 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1992_autostop.PDF.

U pozadini takvog promicanja poimanje je ideala blagostanja, onoga što se smatra dobrim, prikladnim životom, tj. vrijednosni okvir koji nam nameće određene potrebe. Iz razloga što je logika tehnologije takva da teži konstantnoj automatizaciji i usavršavanju, ona se ne iscrpljuje u nekom »polovičnom«, umjerenom rješenju. Visoka kultura poistovjećena je s korištenjem visoke količine energije.²¹⁸ Ono što se tada previđalo, a krucijalno je za shvaćanje paradigme visokoenergetske potrošnje Illich sažima riječima:

»Ono što se općenito zanemaruje jest da kapital i energija mogu istovremeno rasti samo do određene točke. Ispod praga snage po glavi stanovnika, motori poboljšavaju uvjete za društveni napredak. Iznad tog praga energija raste nauštrb jednakosti«.²¹⁹

Građani postaju kompulzivni konzumenti energije kojom se »snabdjevaju« usluge i dobra koja traže. Illich to ocrtava primjerom razlike između tranzita i transporta. Naime, i jedan i drugi pripadaju kategoriji prometa, koji označava kretanje ljudi kada su izvan svog doma. Tranzit označava vrstu prometa koja je pod utjecajem metaboličke energije, a transport se oslanja na druge oblike energije.²²⁰ Transport Illichevog vremena uvelike je bio utemeljen na fosilnim gorivima, posebice derivatima nafte, čija je oskudica stvorila svojevrsnu društvenu krizu potaknutu neizbježnošću korištenja takvog oblika energije.

Transport je nastao na prometejskim očekivanjima modernog društva, koje je, temeljeći se na spomenutom idealu blagostanja, željelo napraviti što efikasniji način prometa. Međutim, takva vrsta »mehaničke« efikasnosti nije bila u službi jednakosti, već je promijenila stvarnost na način da je njezine okvire preoblikovala u skladu s transportom temeljenom na velikoj potrošnji energije:

»Sposobnost svakog čovjeka da proizvede promjenu ovisi o njegovoj sposobnosti da kontrolira energiju niske entropije. O kontroli energije ovisi njegovo pravo da svojem

²¹⁸ Usp. Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, 39.

²¹⁹ Ivan Illich, *Energy and Equity*, 17: »What is generally overlooked is that equity and energy can grow concurrently only to a point. Below a threshold of per capita wattage, motors improve the conditions for social progress. Above this threshold, energy grows at the expense of equity«.

²²⁰ Usp. *Energy and Equity*, 27.

fizičkom okruženju da svoje značenje. Njegova sposobnost da djeluje prema budućnosti koju odabere ovisi o njegovoj kontroli energije kojom oblikuje tu budućnost«. ²²¹

Onaj koji posjeduje moć i sredstva kojima dolazi do velike količine energije i strojeva koji ju koriste kadar je mijenjati i prilagođavati okoliš vlastitim prohtjevima, što se i događa. Međutim, poseban problem nastaje kada se to čini u skladu s modernim, tehnokratskim vrijednostima.

Takva konfiguracija prostora mijenja cijelu stvarnost. Stoga, Illich naglašava: »Nakon određenog praga potrošnje energije, industrija transporta diktira konfiguraciju životnog prostora«. ²²² Grade se autoceste, koriste se skuplja i sve više energetska zahtjevna prijevozna sredstva. Time se i mijenjaju poimanja udaljenosti i brzine, čime raste i nejednakost. Naime, problem nastaje kada iste percepcije i konfiguracija vrijede za sve članove nekog društva. Primjerice, moderno društvo posao je sve više udaljilo od kuće. Pojedinaac koji si može priuštiti brži način prijevoza zapravo oduzima životno vrijeme onome koji istu udaljenost mora proći nekom drugom, neefikasnijom vrstom prijevoza. Dakle, ovdje se ne radi o pravednosti i jednakosti, već o širenju jaza između onih koji posjeduju ekonomsku moć i onih koji su podređeni njihovim kriterijima. ²²³

Građani postaju konzumenti transporta. ²²⁴ Na taj način i ljudsko kretanje kao čovjekova inherentna mogućnost poprima elemente tržišnog dobra. Promjena mjesta više nije konvivijalno dobro u kojem su svi više-manje jednaki. Zbog toga, Illich napominje da je čovjek današnjice postao habitualnim, stalnim putnikom:

»On biva izbačen iz svijeta u kojem se ljudi još uvijek samostalno kreću i izgubio je osjećaj da se nalazi u središtu 'svojeg' svijeta. [...] Postao je nemoćan uspostaviti svoje područje, oblikovati ga i potvrditi svoj suverenitet nad njim. Izgubio je povjerenje u svoju moć da

²²¹ Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, 56: »Each man's ability to produce change depends on his ability to control low-entropy energy. On this control of energy depends his right to give his meaning to the physical environment. His ability to act toward the future he chooses depends on his control of the energy that gives shape to that future«.

²²² Ivan Illich, *Energy and Equity*, 35: »Past a certain threshold of energy consumption, the transportation industry dictates the configuration of social space«.

²²³ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 27–28.

²²⁴ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 29.

pušta druge u svoju prisutnost i svjesno dijeli prostor s njima. Nije se više kadar samostalno suočiti s udaljenošću. Ostavljen sam sebi, osjeća se nepokretno«. ²²⁵

Ipak, pojedincu koji živi u modernom društvu ne pada na pamet odreći se usluga modernog društva i ići za dokolicom slobode i autonomijom. On ne želi više slobode kao građanin, već bolju uslugu kao klijent ²²⁶:

»Zaključivanje pokazuje da promet može povećati slobodu kretanja samo u granicama u kojima ga se čovjek može odreći. Danas je takvo odricanje jedva održivo u društvu u kojem je prometna gužva postala paradigma za sve vrste potrošnje. Prijevoz, javni ili privatni, nosi neizbježne posljedice. Iznad određenog praga, smanjuje osobnu mobilnost proporcionalno većem broju ostvarenog opsega putovanja«. ²²⁷

On svoju vlastitu mogućnost kretanja ne ostvaruje neposredno, »vlastitim snagama«, već putem posredništva usluga i, prema Illichevim zaključcima, neefikasnih strojeva. Razlog tomu jest taj a što u tom slučaju transport proizvod industrije, a industrijska dobra usmjerena su već po svojoj naravi na oskudicu. ²²⁸ Drugim riječima, industrijska dobra čovjek ne dobiva i ne posjeduje samim tim što je čovjek, već, ako ih želi koristiti, mora biti dio moderne društvene paradigme potrošačkog društva.

Time nestaje jednakost, jer takav sustav potiče nejednakost. Naime, ne samo da takva paradigma stvara nejednakost u pogledu toga da količina moći i novca diktira tko će se efikasnije koristiti s njezinim sredstvima prijevoza, već cijela zbilja postaje unaprijed konfigurirana za takvu vrstu kretanja: »Sposobnost sudjelovanja u tranzitu urođena je čovjeku i više-manje jednako raspoređena među zdravim ljudima iste dobi. Primjena ove sposobnosti može biti ograničena

²²⁵ Ivan Illich, *Energy and Equity*, 36–37: »He has been boosted out of the world in which people still move on their own, and he has lost the sense that he stands at the centre of his world. [...] He has become impotent to establish his domain, mark it with his imprint and assert his sovereignty over it. He has lost confidence in his power to admit others into his presence and to share space consciously with them. He can no longer face the remote by himself. Left on his own, he feels immobile«.

²²⁶ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 38.

²²⁷ Ivan Illich i Jean Robert, »Autostop«, 2: »Reasoning shows that transport can enhance freedom of movement only within the limits in which one can renounce it. Today, such renunciation is barely viable in a society where the traffic jam has become paradigmatic for all kinds of consumption. Transportation, public or private, carries inevitable consequences. Beyond a certain threshold, it diminishes personal mobility in proportion to more passenger miles generated«.

²²⁸ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 55.

lišavanjem neke klase ljudi prava da idu izravnijom rutom, ili zato što stanovništvu nedostaju cipele ili pločnik«. ²²⁹

3.2.2. Illichevi prijedlozi za energetska učinkovitost

U skladu s vernakularnim vrijednostima, Illich predlaže niskoenergetska rješenja. Temelj njegovih rješenja jest čovjekova mogućnost pješčenja. Smatra da su ljudi na svojim stopalima u mogućnosti više-manje kretati se na jednaki način i pri tome biti jednaki. Eventualno poboljšanje toga urođenog načina kretanja moglo bi se učiniti novom tehnologijom kretanja, koja bi trebala štititi vrijednosti jednakosti i njima pridodati neke od novih: širi domet, komfor ili pad više mogućnosti tj. pomoći za invalide. ²³⁰

Navodi da u bi u postmodernom društvu trebalo ostaviti mjesta za tzv. tehnološku zrelost. Ona se nalazi između dvije krajnosti, neopremljenosti (*underequipment*) i preopremljenosti (*overequipment*): »Nedovoljna opremljenost drži ljude robovima iskonske prirode i ograničava im slobodu. Pretjerana industrijalizacija ne dopušta razlike u proizvodnji i političkom stilu. Svoje tehničke karakteristike nameće društvenim odnosima«. ²³¹

Nasuprot tim dvjema krajnostima, tehnološka zrelost usmjerena je u dva pravca oslobođenja. Prvi je oslobođenje od obilja, a drugi oslobođenje od ovisnosti o industrijskim proizvodima i uslugama. Oba pravca imaju zajednički cilj, a on je društvena rekonstrukcija prostora koji svakoj osobi omogućava obnovljeno iskustvo života u prostoru u kojem živi. U tom slučaju, bili bi sposobni obnoviti vlastitu naravnu snagu za kretanjem u mjestu u kojem žive. ²³²

U fazi kada je pisao esej »Energija i pravednost«, Illich je kao idealno sredstvo prijevoza naveo bicikl. Naime, ustanovio je da je pješak termodinamički više učinkovit nego bilo koje motorizirano vozilo i većina životinja. Biciklist je pak tri do četiri puta brži nego pješak, a u svojem kretanju koristi još manju količinu energije. Stoga, bicikl je odličan pretvarač čovjekove

²²⁹ Ivan Illich, *Energy and Equity*, 56: »The ability to engage in transit is native to man and more or less equally distributed among healthy people of the same age. The exercise of this ability can be restricted by depriving some class of people of the right to take a straight route, or because a population lacks shoes or pavements«.

²³⁰ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 28.

²³¹ Ivan Illich, *Energy and Equity*, 86: »Underequipment keeps people enslaved to primordial nature and limits their freedom. Over industrialization does not admit of differences in production and political style. It imposes its technical characteristics on social relations«.

²³² Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 87–88.

metaboličke energije.²³³ K tomu, bicikl je jeftino prijevozno sredstvo i gotovo svi se mogu služiti njime.

Ovim primjerom Illich je želio pokazati kako bi u praksi trebalo izgledati pronalaženje »tehnološke zrelosti«. Radi se o svjesnom prihvaćanju onih tehnoloških iznašaća koja su uistinu efikasna, potiču jednakost ljudi i ne prioritiziraju isključivo jednu vrstu načina života. Naime, korištenje bicikla ne marginalizira one koji možda žive van glavnim prometnih pravaca ili stanica javnog prijevoza.²³⁴ Stoga, za Illicha bicikl je zapravo jedna vrsta konvivijalnog oruđa, koje usavršava čovjekov život, ali u okvirima koji ne narušavaju čovjekov naravni ekvilibrij i jednakost između osoba.

3.3. Kritika moderne medicine

Kao rezultat mnogobrojnih rasprava i istraživanja u CIDOC-u, pod naslovom *Hygenic Nemesis* [*Higijenska Nemeza*] 1974. godine Illich je objavio prvi nacrt, dok je konačni nacrt *On the Limits of Medicine* [*O granicama medicine*] objavljen također kao publikacija CIDOC-a 1975. godine.²³⁵ Iste godine, u izdanju londonske izdavačke kuće Marion Boyars na temelju navedenih nacрта izlazi knjiga *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* [*Medicinska Nemeza: Eksproprijacija zdravlja*], kao dio niza *Ideas in Progress* [*Ideje u nastajanju*]. Važno je istaknuti da je na koricama djela otisnuta napomena *Ideas in progress* [*Ideje u nastajanju*], koja je, kao što sam već naveo, upućivala na činjenicu da su koncepti izneseni u djelu podložni kritici i prijedlozima čitateljstva i da će buduća izdanja sadržavati dorađene tekstove.²³⁶

Uz *Medicinsku Nemezu*, Illich se problematikom moderne medicine te s njom povezanih društvenih mehanizama i koncepata bavio u raznim člancima i manuskriptima: »The Political Uses of Natural Death« [*Politička zloupotreba prirodne smrti*],²³⁷ »Body History« [*Tijelo kroz*

²³³ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 71–72.

²³⁴ Usp. Ivan Illich, *Energy and Equity*, 74.

²³⁵ Ivan Illich, *Hygenic Nemesis* (Cuernavaca: CIDOC, 1974.); Ivan Illich, *On the Limits of Medicine* (Cuernavaca: CIDOC, 1975.).

²³⁶ Ivan Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health* (London: Marion Boyars, 1975).

²³⁷ Ivan Illich, »The Political Uses of Natural Death«, *The Hastings Center Studies* 2, izd. 1 (1974), 3–20.

povijest«],²³⁸ »Hospitality and Pain« [»Gostoljubivost i bol«],²³⁹ »Brave New Biocracy: Health Care from Womb to Tomb« [»Vrlo nova biokracija: Zdravstvena njega od maternice do groba«]²⁴⁰ i »Death Undefeated« [»Neporažena smrt«].²⁴¹ Ovdje se može ubrojiti i nacrt koji je pred smrt napisao zajedno sa Siljom Samerski »On the Numerical Allure of Statistics« [»O brojčanoj privlačnosti statistike], koji je oblikovan kao recenzija knjige *Calculated Risks: How to Know When Numbers Deceive You* [Proračunati rizici: kako prepoznati kada vas brojevi zavaravaju] (2002.) njemačkog psihologa Gerda Gigerenzera.²⁴²

U Illicheve eseje o medicini svakako treba ubrojiti i četvrti dio zbirke Illichevih predavanja *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990* [U zrcalu prošlosti: Predavanja i govori od 1978. do 1990.]: »Twelve Years after Medical Nemesis: A Plea for Body History« [»Dvanaest godina nakon Medicinske Nemeze: Priziv na povijest tijela«]²⁴³, The Institutional Construction of new Fetish: Human life« [»Institucionalno stvaranje novog fetiša – ‘ljudskog života’«]²⁴⁴, »Medical Ethics: A Call to De-bunk Bio-ethics« [»Medicinska etika: Poziv na razotkrivanje bioetike«] (zajedno s Robertom Mendelsohnom).²⁴⁵

U ovom dijelu disertacije, usmjerit ću se i kritički evaluirati poglavito ideje iznesene u Illichevoj knjizi *Medical Nemesis*, uz povremeno upućivanje na njegova druga djela i eseje, kao i ostalu sekundarnu literaturu.

²³⁸ Ivan Illich, »Body History«, *The Lancet* 328, izd. 8519 (1986.): 1325–1327.

²³⁹ Ivan Illich, »Hospitality and Pain« (tekst izlaganja održanog na poziv Davida Ramagea na McCormickov teološki seminar 1986. u Chicagu, datoteka od 2. prosinca 1997.), pristupljeno 9. studenoga 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1987_hospitality_and_pain.PDF.

²⁴⁰ Ivan Illich, »Brave New Biocracy: Health Care from Womb to Tomb«, *New Perspectives Quarterly* 11, izd. 1 (1994.), 4–12, pristupljeno 9. studenoga 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1994_biocracy.html.

²⁴¹ Ivan Illich, »Death Undefeated«, *British Medical Journal* 311 (1995.), pristupljeno 9. studenoga 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1995_death_undefeated.pdf.

²⁴² Ivan Illich i Silja Samerski, »On the Numerical Allure of Statistics«, 2002., neobjavljeni rukopis, privatna kolekcija Silje Samerski.

²⁴³ Ivan Illich, »Twelve Years after Medical Nemesis: A Plea for Body History«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 211–217.

²⁴⁴ Ivan Illich, »The Institutional Construction of a New Fetish: Human Life«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 218–231.

²⁴⁵ Ivan Illich i Robert Mendelsohn, »Medical Ethics: A Call to De-bunk Bio-ethics«, u *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 233.

3.3.1. Koncept medicinske Nemeze

Kao okosnicu svoje kritike medicine Illich stavlja pojam »Nemesis« kojim upućuje na božicu osvete. Nemeza ili Nemezida predstavljala je božanstvo osvete koje se upliće u sudbine ljudi zbog oholosti, arogancije i samodopadnosti. Njezina prvotna uloga bila je odlučivanje o ljudskoj sreći, no kasnije se počela smatrati isključivo božicom koja dijeli kaznu.²⁴⁶

Nemeza o kojoj Illich govori prvotna se odnosi na usud modernog, institucionaliziranog i komodificiranog društva²⁴⁷:

»Kada se industrijskom proizvodnjom proizvodi više no što je potrebno, aktivnosti koje utemeljuju samodostatnost postaju onemogućene, ravnopravnost opada, a zadovoljstvo života na pojedinom prostoru nestaje. Drugim riječima, Nemeza će se pojaviti iznad određene razine industrijske ekspanzije.«²⁴⁸

U ovom citatu ukazuje se na činjenicu da Illich, kada upozorava na medicinsku Nemezu, zapravo upozorava na cjelokupnu društvenu paradigmu. Nemezu dijeli na industrijsku, svojstvenu, medicinsku i prikrivenu Nemezu.

Industrijska Nemeza (*Industrialized Nemesis*) odnosi se na vrijednosni okvir koji strukturu sveukupne stvarnosti, a time i čovjeka, poima kao mogući supstrat za inženjering i upravljanje koje je usmjereno zadovoljenju čovjekovih potreba koje nemaju ograničenje ekspanzije. Oholost industrijalizacije uništila je slikoviti, mitski okvir koji je ograničavao čovjekove iracionalne želje, koje se sada, u industrijskom društvu, čine racionalnima. Naime, u vernakularnim društvima mitovi, kao dio tradicijskog poklada, omogućavaju ograničenje ljudskog djelovanja u okvirima koji ga zadržavaju u njegovoj kozmičkoj niši. Današnja ograničenja rasta i razvoja čovječanstva politički su utemeljena. Stoga, ona i vrijednosni sustavi od kojih polaze predstavljaju krucijalnu važnost u daljnjem životu čovječanstva.²⁴⁹

²⁴⁶ Usp. *Encyclopaedia of Greco-Roman mythology*, ur. Mike Dixon-Kennedy, 1. izdanje (Santa Barbara, Kalifornija: ABC-CLIO, 1998.), s.v. »Nemesis«.

²⁴⁷ Usp. Hostić i Skuhala Karasman, »Recepcija Ivana Illicha u Hrvatskoj«, 660.

²⁴⁸ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 156: »When more than a certain proportion of value is produced by the industrial mode, subsistence activities are paralysed, equity declines and the total satisfaction in that particular area diminishes. In other words, beyond a certain level of industrial hubris. Nemesis *must* set in«.

²⁴⁹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 154–155.

Svojevrsna Nemeza (*Endemic Nemesis*) objašnjava specifičnost čovjekova usuda. Naime, institucije su prvotno bile stvorene kao pomoć čovjeku u nošenju s izazovima i zadacima koje pred njega stavlja njegova egzistencija u određenom vremenu i prostoru.²⁵⁰ Umjetna paradigma institucija reflektira se u poimanju čovjeka, kojega je u tom slučaju moguće objasniti jezikom kalkulacija, statistike i predviđanja i na kraju se njegov bitak svodi samo na to.

Medicinska Nemeza (*Medical Nemesis*) je »[...] više no zbroj nesavjesnog liječenja, nemara, bešćutnosti profesionalaca, političke loše distribucije, medicinski utvrđene invalidnosti te svih posljedica medicinskih pokušaja i pogrešaka. Čovjeku se oduzima sposobnost suočavanja temeljnim životnim situacijama što se zamjenjuje sa 'službom održavanja' koja ga drži podanikom industrijskog sustava«. ²⁵¹

Prikrivena Nemeza (*Veiled Nemesis*) odnosi se na trajni, ali također previđeni utjecaj ostalih Nemeza, koji stvara privid da je takav način života poželjan i, naposljetku, jedini mogući za čovjeka današnjice.

3.3.2. Društvena paradigma moderne medicine

Illicheva kritika moderne medicine počiva na njegovoj kritici institucija. Medicinski monopol »higijenske« metodologije i tehnologije za Illicha je ogledni primjer političkog krivotvorenja tj. krivog korištenja znanstvenih otkrića da se ojača industrijski razvoj, a zatomi čovjekova autonomija. Takva vrsta medicine stvara društvo koje je ovisno o medicinskim uslugama, farmaceutskim proizvodima, istovremeno ih uvjeravajući da trebaju pomoć, koja je shvaćena kao »tehnički popravak«. ²⁵²

Illich je tvorac koncepta »jatrogeneze«, koji označava štetu i bolest nastalu medicinskim intervencijama. Jatrogeneza obuhvaća osobnu i društvenu dimenziju, a rezultat je modernog načina života. Etimološko porijeklo pojma i definiciju koncepta Illich iskazuje ovako:

²⁵⁰ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 155.

²⁵¹ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 160: »[...] more than the sum of malpractice, negligence, professional callousness, political maldistribution, medically decreed disability and all the consequences of medical trial and error. It is the expropriation of man's coping ability by a maintenance service which keeps him geared up at the service of the industrial system«.

²⁵² Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 11.

»Jatrogeneza, stručni izraz za novu epidemiju bolesti koju su stvorili liječnici, izvedena je od grčkog izraza za liječnika (*iatros*) i podrijetlo (*genesis*). Jatrogenetska bolest obuhvaća samo one bolesti koje nastaju kao posljedica nekog glasovitog tretmana koji preporučuje profesija medicine«. ²⁵³

Ipak, Illich u fusnoti navodi da je koncept liječničke štete tj. jatrogeneze postojao mnogo ranije, u Iraku već početkom 10. stoljeća poslije Krista. ²⁵⁴

Vrijedno je napomenuti da se pojam »jatrogeneza« ²⁵⁵ i danas koristi u gotovo istom značenju. Stoga, *Hrvatski enciklopedijski rječnik* pridjev »ijatrògēn« definira pomoću dvije sintagme: ijatrògēna oštećenja (»oštećenja zdravlja koja nastaju kao posljedica liječničkih zahvata, pretraga i načina liječenja«) i ijatrògēni poremećaji (»poremećaji tjelesnih ili psihičkih funkcija koji se javljaju u liječenju i zbog liječenja«). Također, kao i kod Illicha, navodi se da grčka riječ u prvom dijelu pojma označava liječnika. ²⁵⁶

Illicheva suradnica Barbara Duden napominje da je njegova misao o modernoj medicini pojam zdravlja opisala »kibernetički« mnogo prije nego je sustavna analiza navedenog problema postala dio općeg društvenog mnijenja i logike. Uz to, napominje da je Illich osvijestio tradicijski kapacitet prihvaćanja ljudskog stanja (*conditio humana*) za kojim teži i galenski princip medicine. ²⁵⁷

Također, Illichevu kritiku medicine dovodi u vezu s idejama francuskog filozofa Michela Foucaulta (1926. – 1984.). Naime, važno je napomenuti da Illich nije bio mrzitelj liječnika ni medicine kao vrijednog iznašašća ljudske kulture. Ipak, napominje da je sveučilišno medicinsko obrazovanje usmjereno prema stvaranju kapaciteta da objektivizira bol. Takvim pristupom liječnik može usmjeriti na konkretne vidove tjelesne boli koje su dostupne upravljanju izvana, a pacijenti

²⁵³ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 22: »The technical term for the new epidemic of doctor-made disease, *Iatrogenesis*, is composed of the Greek words for 'physician' (*iatros*) and for 'origin' (*genesis*). Iatrogenic disease comprises only illness which would not have come about unless sound and professionally recommended treatment had been applied«.

²⁵⁴ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 22.

²⁵⁵ Koristim pojam »jatrogeneza«, a ne »ijatrogeneza« iz razloga što se on mnogo više udomaćio u hrvatskom govornom području.

²⁵⁶ Usp. *Hrvatski enciklopedijski rječnik*, ur. Vladimir Anić (Zagreb: Novi Liber, 2002), s.v. »ijatrogen«.

²⁵⁷ Usp. Barbara Duden, »The Quest for Past Somatics«, u *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham (New York: State University of New York Press, 2002.), 224.

bivaju naučenima da osjećaju vlastitu bol kao klinički objektivno stanje koje treba podvrgnuti profesionalnom tretmanu.²⁵⁸

U kontekstu toga, Duden podsjeća da je Foucault objasnio preobrazbu medicine koja je dovela do toga da se pacijenti i njihove bolesti objektiviziraju pod vidikom i kriterijima pukog opažanja njihovih simptoma. Ipak, Foucault je propustio jednu važnu činjenicu na koju Illich upućuje, a odnosi se na osvješćivanje bezdana koji stoji između modernog i galenskog liječnika. Dok prvi isključivo ispituje pacijenta, saslušava njegove tegobe i na temelju njih dijagnosticira što nije u redu s njegovim tijelom, drug se suživljava s njime. Dakle, radi se o drugačijem poimanju tijela i cjelokupne stvarnosti nekog pacijenta. Ključni prijelaz u medicinskoj praksi jest nestajanje naglaska na suosjećanju koje je bilo prisutno u liječnikovom suosjećajnom i poniznom saslušavanju pacijenta.²⁵⁹

Illich napominje da se javno prikazuje samo jedan, površan vid štete liječničke profesije, koji pripada nekoj vrsti nepoštivanja legalizma i kodeksa institucije medicine. No, prava šteta koju oni čine događa se u svakodnevnoj liječničkoj praksi, kada se liječnici oslanjaju na prevladavajuće profesionalno mnijenje i procedure, iako su često svjesni količine štete koju čine.²⁶⁰ Ovdje Illich otvara i pitanje mogućnosti socijalne svijesti liječničke profesije tj. mogućnosti da se za dobro bližnjega kojeg liječe kritički odnose prema vlastitoj profesiji i normama. Drukčije rečeno, mogućnost socijalne svijesti pretpostavlja cjelovito sagledavanje pacijenta, ne kao isključivo tijela koje treba izliječiti, već kao osobe sa svojom osobnom i društvenom poviješću, kulturom i uvjerenjima.

Vrijedi napomenuti da se Illich u svojoj kritici moderne medicine primarno ne bavi alternativnim pristupima liječenju (iako ih spominje), već filozofski sagledava medicinu kao instituciju koja počiva na vrijednosnom i političkom ustrojstvu modernog industrijaliziranog društva: »Ne bavim se alternativama niti jednog medicinskog postupka, znanosti ili organizacije, već alternativom cijelog društvenog miljea i njegovom udruženom birokracijom i obmanama.«²⁶¹ U svojim idejama često upućuje na povezanost kulture i ukazuje na povezanost kulturnog poklada

²⁵⁸ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 100.

²⁵⁹ Usp. Duden, »The Quest for Past Somatics«, 225.

²⁶⁰ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 25.

²⁶¹ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 28: »I am not dealing with alternatives to any one medical technique, doctrine or organization, but with the alternative to this whole social enterprise and its allied bureaucracies and illusions«.

i zdravstvenih programa tj. obrazaca nošenja s boli, smrću i ostalim životnim teškoćama u čemu se vodi idejama američkog antropologa Clifforda Geertza (1926. – 2006.).²⁶²

3.3.3. Socijalna jatrogeneza (jatrogeneza društva)

Medicina u kontekstu kritike modernoga društva shvaćena je kao umjetna društvena institucijska struktura koja čovjeka otuđuje od njegovog izvornog doživljaja sebe i stvarnosti te vlastitih sposobnosti i mogućnosti. Posredni i neposredni utjecaj medicine na društvo Illich naziva medikalizacijom životnog tijeka, prevencije i očekivanja.

Medikalizacija životnog tijeka očituje se u stalnoj ovisnosti o profesionalnim uslugama, lijekovima i jatrogenezi čovjekovog života kao posljedici. Naime, Illich naglašava da svaka dob i »stanje« čovjeka zahtjeva ovisnost o medicinskoj paradigmi i uslugama. Tako navodi da je čovjek u svojem životnom vijeku uvelike primoran koristiti medicinske usluge: kao nerođen, novorođen, kao dojenče ili, kasnije, kao starac. Time se život pretvara u niz razdoblja od kojih svako zahtjeva različitu vrstu terapijske usluge. Nadalje, to se ne odnosi samo na čovjeka već i na okruženje u kojem živi: od kolibe do radnog mjesta, od staračkog doma do terminalnog odjela.²⁶³

Medikalizacija prevencije očituje se u društvenom fenomenu prema kojem su ljudi postali pacijenti bez da su istinski bolesni. Rano dijagnosticiranje pretvara pojedince koji se osjećaju bolesno u anksiozne pacijente. Taj vid medikalizacije potiče poimanje čovjeka da je stroj čija izdržljivost ovisi o posjetima »radionici za servisiranje«. ²⁶⁴ Drugim riječima, čovjekovo tijelo postaje objekt koji neminovno treba stalnu intervenciju liječnika i raznih medicinskih tretmana. Zapravo, time on više nije u mogućnosti slobodno odabrati želi li koristiti usluge medicinskih institucija.

Medikalizacija očekivanja odnosi se na pozadinu medicinskog sustava, koja je bitno industrijska: »Kao i svaka druga rastuća industrija, zdravstveni sustav usmjerava svoje proizvode tamo gdje se zahtjevi čine neograničenima: u obranu protiv smrti«. ²⁶⁵

²⁶² Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 87.

²⁶³ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 44.

²⁶⁴ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 48–49.

²⁶⁵ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 51: »Like any other growth industry, the health system directs its products where the demand seems unlimited: into defence against death«.

Medikalizacija je, smatra Illich, rezultat previše industrijaliziranog društva, u kojem su ljudi naviknuti da dobiju stvari, a ne da ih rade. Ozdravljenje je prestalo biti radnja bolesnih, a postalo je dužnost liječnika. Ubrzo nakon toga postaje i robom koja je dostupna na tržištu i koju distribuira određeno profesionalizirano predstavništvo.²⁶⁶ Illich napominje da je to rezultat modernog shvaćanja društva koje poima da se poslovi mogu dobrovoljno specijalizirati. Specijalizacija sa sobom nosi i uzročno-posljedično razmišljanje u smislu radnja ili intervencija i njezin rezultati poimaju se u međusobnom suodnosu. Drugim riječima, izvršeni posao profesionalca, koji je zamijenio radnju pojedinca ili zajednice, nužno mora uroditi plodom.²⁶⁷ Takav sustav, napominje Illich, onoga koji odudara od objektivnih normi označavaju kao devijantnog, stavljaju ga pod kontrolu osoblja i, naposljetku, od njega kao »prijetnje« sustavu stvaraju još veću podršku sustavu.²⁶⁸ Illich aludira na to da društvo prema objektivnim kriterijima od relativno zdravog pojedinca stvara pacijenta koji onda postaje objektom za održavanje medicinskog sustava i njegove ekonomske ekspanzije.

Industrijsko ekspanziranje zdravstva rezultiralo je odvrćanjem ljudi od njihove mogućnosti da se nose s izazovima i prilagođavaju promjenama u svojim tijelima ili u okolišu. Gubitak te autonomije vezan je uz pretpostavku »medicinske politike« koja poboljšanje medicinske njege uporno stavlja iznad elemenata koji bi poboljšali i izjednačili mogućnost modernog liječenja koje bi bilo više autonomno.²⁶⁹

Također, Illich medikalizaciju smatra i jednom vrstom torture modernog društva nad pojedincem. Svoj argument utemeljuje na procesu mučenja koji su prolazili mnogi kršćanski mučenici. Naime, u procesu mučenja bol kod mučenika je često puta bila toliko jaka da je pojedinac bio preplavljen boli. U takvom stanju on više ne može razlikovati vanjski utjecaj koji mu stvara bol od samoga sebe. Na temelju toga iznuđuje se priznanje koje je često puta prisilno. Na isti način država vrši torturu nad pojedincem tako što ga čini žrtvom medikalizacije, hospitalizacije i nekih suptilnijih formi. Naime, ono na što Illich upućuje jest činjenica da je »priznanje« pojedinca u tom slučaju zapravo osvješćivanje nametnute ideje da je čovjek nužno ovisan o procesu medikalizacije koji, naposljetku, rađa jatrogenozom.²⁷⁰

²⁶⁶ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 61.

²⁶⁷ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 54–55.

²⁶⁸ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 56.

²⁶⁹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 65.

²⁷⁰ Usp. »Hospitality and Pain«, 17.

3.3.4. Ritualizacija medicine

Illich smatra da je medikalizacija jedan od glavnih rituala modernog društva i zbog toga tvori važan simptom socijalne jatrogeneze. To slikovito objašnjava: »Čarolija ili ozdravljenje kao učinak ceremonije jest zasigurno jedna od nekoliko važnih funkcija kojima je medicina služila. Čarolija funkcionira jer se nakane pacijenta i čarobnjaka podudaraju«. ²⁷¹

Illich tekst nastavlja tezom o »religioznoj medicini«. Naime, smatra da su velike religije uvijek omogućavale društvu ponuditi način nošenja s patnjom. Illich u ovom kontekstu navodi primjere koncepta karme prema kojem patnja biva akumulirana kroz mnoge generacije ili kršćanstvo u kojem je patnja zapravo nositelj smisla, suobličenja sa Spasiteljem. ²⁷²

Ovdje Illich aludira na činjenicu da je iskustvo patnje uvelike uvjetovano vrijednosnim okvirom, kulturom i tradicijom društva u koju je uronjen pojedinac koji pati. Problem moderne »religiozne medicine« jest taj što patnju ne poima kao sastavni i nužan dio čovjekova bitka već ju poima kao njegov nedostatak koji se mora nadići umjetnim tvorevinama poput kompulzivne upotrebe lijekova i medicinskih tretmana. »Moderni« način nošenja s patnjom podrazumijeva »ritualnost« u korištenju medicinskih tretmana i farmaceutskih pripravaka pod budnim okom profesionalaca koji su ovlaštteni za to i na koje se gleda kao izvršitelje apsolutne volje, ali ne Boga ili božanstva, već institucija. Time liječenje postaje disciplinom koja stvara ovisnost o potrošačkim mehanizmima: »Prekomjerna medikalizacija pretvara mogućnost prilagodbe pojedinca u pasivnu medicinsku potrošačku stegu«. ²⁷³ Mogućnost prilagodbe koja se spominje odnosi se na kapacitet suočavanja i nošenja jednima od temeljnih odrednica ljudskog bitka – bolesti i smrti. Ta dva pojma Illich obrađuje kao dio *strukturalne jatrogeneze*.

²⁷¹ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 52: »Magic, or healing through the impact of ceremonial, is certainly one among several important functions medicine has served. Magic works because the intent of patient and magician coincide«.

²⁷² Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 53.

²⁷³ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 39: »Over-medicalization changes adaptive ability into passive medical consumer discipline«.

3.3.5. Strukturalna jatrogeneza

Illich napominje da je »[č]ovječanstvo jedina živa vrsta čiji su članovi svjesni svoje krhkosti, djelomično nesavršeni i usmjereni prema potpunoj propasti tj. smrti«. ²⁷⁴ Na temelju takvog poimanja sama sebe, čovjek ima potrebu »odgovoriti« takvoj svijesti tj. mislima. U tome kultura i s njom povezano shvaćanje koncepta zdravlja igra veliku ulogu: »Kultura i zdravlje samo su dva imena za program po kojem društvena skupina živi kako bi usavršila sposobnost svojih članova da se nose s prijeljama prirodnih sila, ali i od drugih ljudi«. ²⁷⁵

Naime, čovjek je nužno uronjen u neku kulturu koja je stasala u određenom povijesnom razdoblju, na određenom mjestu. U bivstvovanju na takav, za čovjeka jedini mogući način, formiraju se obrasci nošenja sa životnim izazovima i zadacima. Jedan od tih zadataka jest i nošenje s boli kao neugodnim senzitivnim iskustvom. Kultura je u tom smislu skupina »upravljačkih mehanizama« koji se sastoje od zamisli, naputaka, pravila i uputa kojima je vođeno naše ponašanje. ²⁷⁶ Tradicionalna kultura crpila je svoju higijensku funkciju iz mogućnosti da pomogne pojedincu nositi se s boli te prihvatiti bolest i smrt. ²⁷⁷

3.3.6. Odnos konceptata tj. uloge pacijent – bolesnik

Illich u kontekstu ove razdiobe spominje »model bolesti« opisan od strane američkog sociologa Talcotta Parsonsa (1902. – 1979.). Prema tom modelu, bolest pretpostavlja obavezu javljanja liječniku kako bi se što ranije vratio na posao. Uz to, negira se mogućnost samostalnog oporavka. Takav pogled na liječničku profesiju vladao je sredinom 20. stoljeća. ²⁷⁸

Ovdje Illich, na temelju Parsonsa, ukazuje na problem objektiviziranja i instrumentaliziranja pacijenata kao dijela modernog kapitalističkog sustava. Pojedina industrijski sustav opskrbljuje radnom snagom. Moderna medicina, kao jedan od dijelova tog industrijskog

²⁷⁴ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 87: »Mankind is the one living species whose members are aware of being frail, partly broken, and headed for total breakdown, i.e. death«.

²⁷⁵ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 87: »Culture and health are but two names for the programme by which a social group lives so as to perfect the ability of its members to cope with threats from the elements and from other people«.

²⁷⁶ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 87–88.

²⁷⁷ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 90.

²⁷⁸ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 57.

sustava, »popravlja« pojedinca da bi bio efikasnija radna snaga.²⁷⁹ Takav sustav ne poznaje drugi način suočavanja s bolešću osim onim da ju eliminira ili, ako ju nije moguće potpuno ukloniti, barem ju što više smanjiti i regulirati određenim lijekovima ili terapijama koje omogućuje institucija medicine.

3.3.7. Komodifikacija medicine – monopol farmaceutske industrije

Illich ekonomizaciju medicine i objektivizaciju pacijenata potkrepljuje teorijom komodifikacije dobara i usluga. Naime, medicinski sustav servira svoje usluge i preparate kao tržišna dobra koja klijent kupuje kako bi bio zdrav. Opskrbljivač, a ne klijenti ili politički vođa definiraju veličinu tog paketa.²⁸⁰ Kao i svaka druga rastuća industrija, moderni zdravstveni sustav usmjerava svoje proizvode ondje gdje je zahtjev najveći, a to je obrana protiv bolesti i smrti.²⁸¹

Drugim riječima, čovjek je svjestan svoje krhkosti i smrtnosti. Moderno, prometejsko društvo taj aspekt čovjekova bitka doživljava kao prijetnju ostvarenja ideala čovjeka kao bića koje može kontrolirati i upravljati svime. Iz toga razloga, učinit će sve kako bi dosegno takav ideal. Ovdje ne mislim na ostvarivanje nekog radikalnog ideala Nadčovjeka (*Übermensch*) već posljedicu čovjekove »naravne nedostatnosti« koja se ne iscrpljuje u pomirenju i suživljenju s njome, već u trajnoj borbi protiv nje. Time se čovjek ne želi pomiriti sa svojim mjestom u kozmosu i na ontološkoj ljestvici. Sukladno tome, takvo čovjekovo mnijenje iskorištava farmaceutska i medicinska industrija koja plasira proizvode za nadomještanje i eliminaciju takvog stanja, a ne suočavanje s njime.

Komodifikaciju Illich razumije sukladno »mitu pakiranih vrijednosti« koji donosi u djelu *Deschooling Society*.²⁸² Naime, »zdravlje« se poima kao skup dobara koje se prodaje nedostatnom čovjeku. Taj isti čovjek, da bi zadržao usmjerenje prema tom idealu bezbolnosti (ili čak besmrtnosti) i efikasnosti (stalne raspoloživosti tržištu rada) primoran je koristiti usluge tih medicinskih institucija i industrije.

²⁷⁹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 68.

²⁸⁰ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 70.

²⁸¹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 51.

²⁸² Usp. Ivan Illich, *Deschooling Society*, 30–31.

Illich napominje da je 1950-ih godina u Americi došlo do poistovjećivanja uloge bolesnika kao čovjeka koji je u stanju bolesti s ulogom pacijenta kao potrošača medicinskih usluga.²⁸³ Tim poistovjećivanjem, bolest je postala jednim od poticatelja modernog industrijskog poretka, a taj sam poredak donosi multiplikaciju pacijenata:

»Svaki građanin nastoji biti postavljen u strpljiv odnos sa svakim od nekoliko specijalista. Broj odnosa pacijenata premašuje broj ljudi. Sve dok se javnost klanja profesionalnom monopolu u dodjeljivanju uloge bolesnika, ne može kontrolirati umnožavanje pacijenata«.²⁸⁴

Medicinske usluge i farmaceutski proizvodi, uz to što su tržišna dobra, dobivaju i mesijansku konotaciju. Oni naizgled izbavljaju čovjeka od njegove kontingentnosti i negativnih iskustava. Stoga, događa se da većina, ako osjeti boljku nedostatnosti i kontingentnosti, želi ući u taj potrošački odnos.

S druge strane, medicinske usluge nisu kao većina ostalih dobara. Naime, jednom kada su kupljena, potrošač ne može promijeniti svoje mišljenje.²⁸⁵ Illich ovdje želi naglasiti ključan, jatrogenički element komodifikacije medicinskih dobara i usluga. Sklapanjem »potrošačkog ugovora« tj. kupnjom ili prihvaćanjem neke medicinske usluge potrošač se jednostrano obvezuje na korištenje usluge ili proizvoda.

Nakon provedenog postupka, potrošač nije u mogućnosti raskinuti potrošački ugovor iz jednostavnog razloga što se potrošnja ne odvija kao korištenje nekog izvanjskog dobra već ostavlja posljedice na njemu samome, koje se nisu jednostavno reverzibilne, kao npr. vraćanje prevelikog kaputa u trgovinu.

Uz takav način razmišljanja, prisutna je i mesijanska konotacija – moderna medicina pati od iluzije kojom se razlikuje od svih prethodnih pristupa: »Ona pretpostavlja da se sve bolesti moraju liječiti, bez obzira kakvi se ishodi predviđaju«.²⁸⁶

²⁸³ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 57.

²⁸⁴ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 77: »Each citizen tends to be placed into a patient relationship with each of several specialists. The number of patient relationships outgrows the number of people. As long as the public bows to the professional monopoly in assigning the sick role, it cannot control the multiplication of patients«.

²⁸⁵ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 67.

²⁸⁶ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 80: »Contemporary medicine suffers from one delusion that distinguishes it from all predecessors. It assumes that all ills ought to be treated, whatever the predictable outcome«.

Također, komodificira se i »vrijeme zdravlja« tj. količina vremena u kojem je neki pojedinac zdrav. Radi se o »privilegiranom« vremenu pojedinca u kojem biva zdrav i, sukladno tome, koristan društvu. Illich to opisuje sljedećim riječima:

»Pojedinci nasljeđuju početnu zalihu koja se može povećati ulaganjem u kapitalizaciju zdravlja: stjecanjem medicinske skrbi ili dobrom prehranom i stanovanjem. 'Vrijeme zdravlja' je tržišno dobro traženo u dva oblika: kao potrošna roba izravno ulazi u funkciju efikasnosti pojedinca; osim toga, ljudi bi obično radije bili zdravi nego bolesni. Također, ono ulazi na tržište kao investicijska roba. U ovoj funkciji, 'vrijeme zdravlja' određuje količinu vremena koju pojedinac može potrošiti na rad i igru, na zaradu i na rekreaciju.«²⁸⁷

Illich ovime želi ukazati da se »vrijeme zdravlja« u modernom društvu poistovjećuje s pretpostavkom za ispunjen, koristan i »dobar« život u njemu. »Vrijeme zdravlja« djelomično dobivamo našim rođenjem, a djelomično ga sami stvaramo, investirajući u »zdravi život«, medicinske usluge i farmaceutske proizvode.

Medicinske korporacije zadržavaju moć definirati, objektivizirati pojam i koncept zdravlja te odrediti koje metode liječenja trebaju javno financiranje.²⁸⁸ Oblici eventualnih alternativnih terapijskih metoda, iako nisu izravno usmjereni na bavljenje i zahvatom na bolesniku, usmjereni su prema preoblikovanju okoliša koji bi trebao rezultirati zdravijom populacijom.²⁸⁹

Illich se u tom kontekstu referira i na članak »Man and His Environment: Biomedical Knowledge and Social Action« [»Čovjek i njegova okolina: Biomedicinsko znanje i društveno djelovanje«] francusko-američkog mikrobiologa Renéa Dubosa (1901. – 1982.). Dubos u svojem članku upućuje na sposobnost čovječanstva da se prilagodi okolini. Mogućnost prilagodbe, uz to što je pretpostavka za preživljavanje, jest i veliki hendikep, jer mnogo bolesti izvire upravo iz prevelikih zahtjeva za prilagođavanjem zahtjevima i uvjetima okoline.²⁹⁰ Sustav medicinske zaštite

²⁸⁷ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 68: »Individuals inherit an initial stock which can be increased by investment in health capitalization: through the acquisition of medical care, or through good diet and housing. 'Healthy time' is an article in demand for two reasons: as a consumption commodity it directly enters into the individual's utility function; besides, people usually would rather be healthy than sick. It also enters into the market as an investment commodity. In this function, 'healthy time' determines the amount of time an individual can spend on work and on play, on earning and on recreation«.

²⁸⁸ Usp. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 78.

²⁸⁹ Usp. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 82.

²⁹⁰ Usp. René Dubos, *Man and his environment: Biomedical knowledge and social action* (Washington D. C.: Pan American Health Organization, World Health Organisation, 1966.), 13.

koji se koncentrira isključivo na planiranje društvenog okruženja koje minimizira »kvarove« ne mari za osjećaje ljudi i, naposljetku, nije istinski zainteresiran za njihovo zdravlje.²⁹¹

3.3.8. Illichevo poimanje boli i patnje

Osjećaj boli je sastavni element čovjekove egzistencije, koji ga upozorava na opasne situacije i omogućuje mu da preživi. Iako je osjećaj boli karakteristika gotovo svakog čovjeka, način na koji proživljavamo taj osjećaj nije – on je u velikome dijelu u vezi s društvenom paradigmom. Referencirajući se na mađarskog psihijatra Thomasa Stephena Szasza (1920. – 2012.), Illich zastupa stajalište da društvena situacija u kojoj se bol doživljava uvelike utječe na intenzitet njezina osjećanja: »Vrsta i opseg iskustva boli koje proizlazi iz poruka koje prima mozak, uz prirodu i intenzitet podražaja, ovisi o još najmanje četiri čimbenika, a to su kultura, anksioznost, pažnja i interpretacija«.²⁹²

Illich upućuje da su tradicionalne, vernakularne kulture²⁹³ kadre suočiti se s boli, devijacijom i smrću na način da ih interpretiraju u vidu svojeg sustava vrijednosti i značenja. Kao suprotnost takvom interpretiranju, a time i doživljavanju boli, Illich navodi shvaćanje modernog društva i institucije medicine koje bol shvaća kao tehnički problem koji se jednostavno ispravlja njegovom eliminacijom: »Kulture su sustavi značenja, a kozmopolitska civilizacija sustav tehnika. Kultura čini bol podnošljivom integrirajući je u smislen sustav, dok kozmopolitska civilizacija odvaja bol od svakog subjektivnog ili intersubjektivnog konteksta kako bi ga i uništila«.²⁹⁴

Naime, kultura u koju su pojedinac i društvo uronjeni oblikuje doživljaj boli i bolesti.²⁹⁵ Ona sadrži vrijednosni sustav prema kojem čovjek prihvaća svoje mjesto u kozmosu koje je obilježeno time da je stvorenje, biće čija je neminovna sudbina iskusiti bol i bolest te, naposljetku, umrijeti. U tom slučaju patnja označava smislenu interpretaciju boli kao dio čovjekovog kontingentnog bitka. Društvo koje tako shvaća čovjekov bitak može se suočiti s patnjom i

²⁹¹ Usp. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 83.

²⁹² Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 95: »The experience of pain that results from pain messages received by the brain depends in its quality and in its quantity on at least four factors besides the nature and intensity of the stimulus, namely culture, anxiety, attention and interpretation«.

²⁹³ Illich u tekstu navodi samo pojam »kulture«, no zapravo misli na vernakularne kulture.

²⁹⁴ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 93: »Cultures are systems of meanings, cosmopolitan civilization a system of techniques. Culture makes pain tolerable by integrating it into a meaningful system, cosmopolitan civilization detaches pain from any subjective or intersubjective context in order to annihilate it«.

²⁹⁵ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 99, 101–102.

bolestima koje prigrljuje u okviru svojeg tradicijskog poklada i metoda kojima se služi. Bolest time nije poimana kao prepreka za efikasnost ili pak hedonistički način života već je ukomponirana u svakodnevno odnošenje prema stvarnosti. Illich smatra da je u takvog paradigmi bol bila poimana kao prirodno ili metafizičko zlo.²⁹⁶

S druge strane, medicinska civilizacija bol poima kao tehnički nedostatak pojedinca koji na temelju nje ne posjeduje uvjete da bi bio kadar živjeti zadovoljavajući i ispunjen život, a uz to nije dovoljno efikasan da bi služio modernom ekonomskom i industrijskom sustavu. Taj tehnički problem, kada ga se prouči objektivnim metodama, potrebno je što prije ukloniti prikladnim terapijama i zahvatima. K tomu, liječnička profesija procjenjuje koje su vrste boli stvarne. Nadalje, ukazuje koja vrsta boli ima fizičko, a koja psihičko ishodište.²⁹⁷ Drugačiji način nošenja s boli nije adekvatan u takvoj društvenoj paradigmi: »Civilizacija medicine uči da je patnja nepotrebna, zbog toga što bol može biti tehnički uklonjena«.²⁹⁸

Društvo kao cjelina samo potvrđuje profesionalni sud. Osoba koja boluje nije više u stanju kadra dati značenje iskustvu koje ga obuzima.²⁹⁹ Radi se o depersonalizaciji boli, koju više ne doživljavamo kao svoje autentično i subjektivno iskustvo već kao prijetnju koja svoje obličje dobiva »izvana« – u vrijednosnom sustavu modernog društva, tj. kroz kriterije i prosudbu profesionalnih medicinskih institucija. Time pojedinac biva lišen samostalno nositi se s jednom od temeljnih odrednica njegove egzistencije. Ovdje ne mislim na apsolutno samostalno nošenje s bolešću, već neovisnost o sudu i tretmanima profesionalne medicine.

Illich smatra da je kampanja protiv boli započela Descartesovim odvajanjem tijela i duše. Stvorena je predodžba tijela kao stroja kojeg inženjer može popraviti. U dvije generacije nakon Descartesa, bol je postala korisna ako je znak određenih kvarova na tom stroju. Ona je s vremenom izgubila mističnu i metafizičku komponentu, a napredak civilizacije postao je ekvivalentom smanjenju sveopćeg trpljenja čovječanstva.³⁰⁰ Tijelo je u tom slučaju kao dio protežne supstancije (*res extensa*) te je kao takvo podložno objektiviziranju kroz razne »slučajeve«, statistike i proračune. Čovjek kao duhovna supstancija (*res cogitans*) i dalje postoji, ali ta dimenzija duha, koja uključuje subjektivno doživljavanje bolesti, uvjerenja i vrijednosti, ne smatra se objektom

²⁹⁶ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 94.

²⁹⁷ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 96.

²⁹⁸ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 94–95: »Medical civilization teaches that suffering is unnecessary, because pain can be technically eliminated«.

²⁹⁹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 96.

³⁰⁰ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 104–106.

profesionalne medicine. Dakle, profesionalna medicina kao znanost i dalje je zadržala zdravlje kao formalni objekt, cilj, ali njezin materijalni objekt doslovno je tijelo, materija kao njezin formativni konstituent.

Kada se bol poima kao nužno zlo koje sputava čovjeka u ostvarenju društvenog ideala »blagostanja bezbolnosti«, stvara se moderni koncept bolesti. Illich smatra da industrijsko društvo ne može funkcionirati bez toga da svojim članovima pruža mogućnost im bude dijagnosticirana neka bolest.³⁰¹

Uz to, klasifikacija bolesti koju baštini moderno društvo reflektira njegovu institucionalnu strukturu. Iz toga slijedi da zapravo moderno društvo tvori većinu bolesti, tj. bolesti u modernom shvaćanju zapravo su društveni konstrukti koji s jedne strane potječu iz institucija, a s druge ih utemeljuju i pogoduju njihovoj apsolutizaciji: »Društveno podrijetlo entiteta bolesti ukazuje na potrebu industrijaliziranog društva da se oslobodi od svojih institucija. Što više liječenja ljudi vjeruju da im je potrebno, to se manje mogu buniti protiv industrijskog rasta«. ³⁰²

Ono što treba naglasiti je da potreba oslobođenja od medicinskih institucija ne predmnijeva nominalnu promjenu odustajanja od medicinskih tretmana i lijekova. Ona je ponajprije promjena paradigme u kojoj onaj koji liječi s empatijom i suosjećanjem sagledava onoga koji pati. Drugim riječima, ne radi se o krajnjoj deprofesionalizaciji medicine, odustajanju od medicinskih dostignuća te devalorizaciji i negiranju patnje i boli. Radi se o promjeni paradigme kojom se pristupa čovjeku i njegovom stanju nedostatnosti. Prioritet takvog pristupa trebao bi biti prvotno sagledavanje čovjeka u cjelini njegova općeg i personalnog stanja u kozmosu. Saslušati ga i uživjeti se u njegovu bol i patnju. Nakon toga može se pristupiti ostalim postupcima, uzimajući u obzir subjektivnost koncepta patnje i razlikovanja istog od osjećaja boli. Vrijedno je ukazati na činjenicu da prvi aspekt može realizirati svatko. Empatija i briga za bližnjega ne zahtjeva »profesionalnu« intervenciju liječnika.

Moderno društvo takvu »profesionalnu« intervenciju zahtjeva i po pitanju problema smrti, koja je, doduše, neizbježna, ali je isto tako medikalizirana. Naime, vidjevši da je ne možemo izbjeći, uvodi se koncept »prirodne smrti« kao poželjnog načina umiranja koji je »propisan« od strane modernog društva. Illich naglašava da kultura neminovno uvjetuje naše poimanje i

³⁰¹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 118.

³⁰² Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 118–119: »The social origin of disease entities is the need industrialized people have to exonerate their institutions. The more treatment people believe they need, the less can they rebel against industrial growth«.

pristupanje smrti.³⁰³ Stoga, moderna kultura ovisnosti o institucijama i profesionalnim uslugama oblikuje i naš pristup (idealnoj) smrti.

Dominacija industrijskog pogleda na stvarnost razvodnila je tradicionalni osjećaj za solidarnost. Depersonalizirani rituali industrijske medicine članove takvog društva upućuju na identični obrazac poželjne smrti, predstavljajući »bolničku smrt« kao jedan od ciljeva ekonomskog napretka.³⁰⁴ »Nameće se sociopolitička slika smrti; čovječanstvo biva lišeno svoje tradicionalne vizije o tome što čini zdravlje i smrt. Nestaje poimanje slike o sebi koja daje koheziju njihovoj kulturi, dok atomizirani pojedinci imaju priliku biti uključeni u međunarodnu masu 'visoko socijaliziranih potrošača zdravlja'«. ³⁰⁵

»Prirodna smrt« nastupa kada pojedinac više nije kadar služiti društvenom sustavu kao proizvođač, a niti kao potrošač. Takvo stanje se, u ekstremom obliku, dijagnosticira objektiviziranim mjerilima i metodama.³⁰⁶

Na temelju više eseja francuskog povjesničara Philippea Arièsa zaključuje da je slika prirodne smrti (*natural death*) kao dobrog načina umiranja ideal modernog doba koji se postupno razvijao kroz šest epoha.³⁰⁷ Zaključuje da je »smrt od Božjeg poziva pretvorila u 'prirodni' događaj, a kasnije u 'prirodnu silu'; u narednoj promjeni prerasla je u 'nezgodan' događaj, osim ako ne zadesi one koji su istodobno i zdravi i stari. Sada je postala ishod određenih bolesti koje je potvrdio liječnik«. ³⁰⁸ Time je pojedinac izgubio pravo da bude predvodni, uobličiti svoj proces umiranja.³⁰⁹

3.3.9. Vizija zdravlja i poimanja bolesti i smrti

Illich svoju definiciju zdravlja započinje tvrdnjom da zdravlje označava proces prilagodbe koji ne počiva na instinktima, već na autonomno i kulturalno oblikovanom »odgovoru« na društveno

³⁰³ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 122.

³⁰⁴ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 146.

³⁰⁵ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 146–147: »A sociopolitical image of death is imposed; people are deprived of their traditional vision of what constitutes health and death. The self-image that gives cohesion to their culture is dissolved, and atomized individuals can be incorporated into an international mass of highly 'socialized' health consumers«.

³⁰⁶ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 149.

³⁰⁷ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 123; Illich u djelu *Medical Nemesis* obrađuje svaku od tih epoha kao posebno poglavlje.

³⁰⁸ Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 139: »We have seen death turn from God's call into a 'natural' event and later into a 'force of nature'; in a further mutation it is now turned into an 'untimely' event unless coming to those who were both healthy and old. Now it had become the outcome of specific diseases certified by the doctor«.

³⁰⁹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 149–150.

oblikovanu stvarnost. Ta prilagodba ponajprije se odnosi na promjenu okoliša, odrastanje i starenje, liječenje, patnju i, konačno, mirno iščekivanje smrti. Zdravlje je također i postupak koji je obilježen odgovornošću, kako prema sebi samome, tako i prema drugima.³¹⁰

Zdravlje označava način bivstvovanja kojim čovjek, kao slobodno i autonomno biće, prihvaća svoje mjesto u danom vremenu i prostoru, istodobno vrednujući svako od iskustava koje mu donosi njegova kontingentna narav. Ono se događa i u suživotu s drugima, u čemu se očituje njezina konvivijalnost.

Zdravlje je također i osobni, personalni zadatak u kojem se pojedinac oblikuje da bi se smisljeno i svrsishodno nosio s najelementarnijim dnevnim zadacima, što je u velikoj mjeri uvjetovano kulturom u kojoj se pojedinac rađa. Elementi ophođenja i djelovanja koji se odnose na zdravlje u tradicionalnim kulturama ponajviše su se učili od starijih, roditelja, i ostalih s kojima je pojedinac bio u kontaktu. Takva kultura omogućila je da se pojedinci i manje zajednice autonomno suočavaju s životnim izazovima koje pred njih stavlja njihovo *conditio humana*. Time »stvaranje« zdravlja nije bilo pridržano profesionalnoj, institucijskoj eliti. Stoga, Illich zaključuje da se javno zdravlje korespondira ne s objektiviziranim uvidom od strane struke, već se ono mjeri stupnjem do kojeg su javna sredstva i odgovornost u pogledu suočavanja s bolešću raspodijeljeni među sveukupnom populacijom.³¹¹

U zaključku *Medicinske Nemeze* Illich sumira što za njega znači zdrav čovjek:

»Zdravi ljudi su oni koji žive u zdravim domovima na zdravoj prehrani; u okruženju jednako prikladnom za rađanje, rast, rad, liječenje i umiranje. To okruženje podržano je kulturom koja pojačava svjesno prihvaćanje ograničenja populacije, starenja, nepotpunog oporavka i neizbježne smrti. Zdravim ljudima nije potrebno birokratsko uplitanje da bi se razmnožavali, rađali, dijelili ljudsko stanje i umrli.«³¹² Ovaj koncept zdravlja Illich uviđa u mediteranskoj normi *Amicus Mortis* [Priatelj tijekom umiranja].

³¹⁰ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 167.

³¹¹ Usp. Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 168.

³¹² Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, 169: »Healthy people are those who live in healthy homes on a healthy diet; in an environment equally fit for birth, growth, work, healing and dying: sustained by a culture which enhances the conscious acceptance of limits to population, of aging, of incomplete recovery and ever imminent death. Healthy people need no bureaucratic interference to mate, give birth, share the human condition and die«.

3.3.9.1. Mediteranska norma Amicus Mortis

Dva desetljeća nakon objavljivanja djela *Medical Nemesis*, Illich je zaključio da »novu« kritiku medicine ne bi trebalo usmjeriti izravno na medicinske institucije, već promjenu sveukupnog načina života koja se dogodila pod utjecajem moderne medicine. O tome govori i u razgovoru s kanadskim reporterom Davidom Cayleyem:

»Kad bih morao ponovno napisati tu knjigu, kad bih danas morao nešto reći, zasigurno više ne bih govorio o medicinskom sustavu kao najvećoj prijetnji zdravlju. To je sada dobro poznato. Radije bih govorio o radikalnoj promjeni u stavu sveučilišno obrazovanih i na sveučilištima formiranih liječnika tijekom osamnaestog stoljeća. Kad pogledam kako su se liječnici ponašali prema pacijentima prije te promjene – a sada već imam pet ili šest dobrih studija koje to prikazuju – vidim da su prije svega slušali. Slušali su pacijentovu priču i zatim sastavljali anamnezu koja je odražavala pacijentovu samosvijest, a koja je obično imala oblik pritužbi. Pacijent bi došao da se isplače liječniku na rame«.³¹³

U medicinskom pristupu liječnika prije moderne medicine liječnik je prvotno bio prijatelj koji je saslušao pacijenta i sagledao njegov problem u cjelini njegovog životnog iskustva i problema s kojim dolazi k njemu. Za razliku od modernog pristupa koji počiva na objektiviziranju bolesnika kao pacijenta – klijenta, »stari« pristup vrednovao je personalistički, osobni element odnosa liječnika s bolesnikom. Takav je pristup nije bio temeljen na apsolutizaciji i nedodirljivosti medicinske profesije.

Ovaj pristup protezao se i na sam čin umiranja. Naime, prema galenskoj tradiciji, liječnici su bili poučavani poštivati zov rijeke Lete i dopustiti ljudima da zakorače na Haronov splav. Učili su kako prepoznati *facies hippocratica* tj. simptome koji ukazuju na činjenicu da se njihov pacijent pomaknuo u područje smrti. U tom procesu priroda prekida »ugovor o izlječenju«, a iscjelitelj

³¹³ David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich* (Toronto: House of Anansi Press, 2005.), 125: »If I had to rewrite that book, if I had to say something today, I certainly wouldn't speak anymore about the medical enterprise being the major threat to health. This is now well-known. I would speak rather about the radical change in the attitude of the university-based and university-trained healer during the course of the eighteenth century. When I look at how doctors behave with patients before this change – and by now, I have five or six good studies which do this – what they do is listen. They listen to a patient's story and then make an anamnesis, which reflects the patient's self-awareness, which usually takes the form of complaints. The patient comes to cry on the doctor's shoulder«.

(*healer*) postaje svjestan ograničenja svojih moći u procesu liječenja. Taj trenutak označava da se iscjelitelj treba povući iz procesa, što naposljetku rezultira »dobrom smrću« pojedinca.³¹⁴

Ovdje se radi o pristupu problemu bolesnika koji uzima u obzir dva elementa čovjekovog mjesta u prirodi: 1. naravni potencijal ozdravljenja i 2. naravno ograničenje tog potencijala u vidu smrtnosti kao neminovnog ishoda života svakog čovjeka.

No, u modernom shvaćanju života čovjek zdravlje poima kao stanje biološkog sustava, a smrt kao nepovratni kvar života. Dogodilo se da se pod utjecajem analitičkih koncepata društva promijenilo poimanje čovjeka. Na ljudski život gleda se kao na skup mjerljivih parametara koji označavaju da je čovjek živ i prate ga tijekom njegova života.³¹⁵ Smrt više nije stvar pojedinca već medicinskog sustava koji prati i vodi čovjeka od njegova začeca pa sve do konačne smrti. Simptomi su samo znakovi koji upućuju na poremećaje kao dio sveukupnog društvenog stanja koje počiva na analitičnosti i sistematizaciji životnih iskustava. Illich zapravo ovo bježanje za zdravljem shvaća kao mogući poremećaj.³¹⁶

Stoga, Illich zagovara odricanje od zdravlja i odgovornosti, no pri tome ne misli na indiferentnost, već prihvaćanje vlastite nemoći, što naziva epistemološka askeza. Ona otvara put aksiomatskim postavkama na kojima leži suvremeni svijet – takozvane vrijednosti zdravlja i odgovornosti leže na tim postavkama.³¹⁷ Vrijednosti suvremenog svijeta moguće je spoznati tek kada se odmaknemo od njegovih ideala i propagiranih »programa« života. Odmicanje je nužno da bismo problem promotrili iz druge perspektive. Nažalost, današnje društvo ne pogoduje tome da čovjek napravi odmak od suvremenog načina života, a time i njegovih umjetnih, birokratskih i analitičkih koncepata koji utječu na njegovo samopoimanje. Illich zaključuje da se čovjek zapravo smatra nesposobnim za suočavanje s bolešću – to za njega čini institucija medicine kroz koju on ima privid da se može nositi s nedostatnostima svojeg bitka, zaobići ih i popraviti.³¹⁸

Illich naglašava da ljudi posjeduju inherentni kapacitet da se brinu jedni za druge, posebice u trenucima poput rađanja, životnih nedaća i umiranja. Kućanstva, ako zanemarimo novotvorene koncepte, mogu zadovoljiti gotovo sve potrebe življenja, veseljenja i umiranja.³¹⁹ Takav koncept prisutan je u staroj »mediteranskom pravilu« *Amicus mortis*: »Staro mediteransko pravilo koje

³¹⁴ Usp. Illich, »Death Undefeated«, 1–2.

³¹⁵ Usp. Illich, »Death Undefeated«, 2.

³¹⁶ Usp. Illich, »Brave New Biocracy«, poglavlje 1, paragraf 4; vidi također poglavlje 5, paragraf 7, 11.

³¹⁷ Usp. Illich, »Death Undefeated«, 6.

³¹⁸ Usp. Illich, »The Political Uses of Natural Death«, 19.

³¹⁹ Usp. Illich, »Brave New Biocracy«, poglavlje 5, paragraf 3.

treba ponovno osvijestiti upućuje da mudra osoba treba steći i cijeniti prijatelja koji ga prati na njegovom putu umiranja – onoga koji mu priopćuje gorku istinu i ostaje s njime do neumoljivog kraja«. ³²⁰ Radi se o prijateljstvu koje ne baštini samo umijeće dobrog življenja već i umijeće dobre smrti. Ta norma ne upućuje na odbacivanje svih oblika patnje i neminovne predodžbe vlastite smrtnosti kao pada tjelesnog sustava, kao što je to slučaj u konceptualizaciji i paradigmi suvremenih društava, već je riječ o prihvaćanju neminovne sudbine koju su kozmos i Stvoritelj namijenili čovjeku.

3.4. Kritika institucionalnog obrazovanja

Kritiku institucionalnog školstva Illich ponajprije donosi u djelu *Deschooling Society* [*Deskolarizacija društva*]. Prvi nacrt djela, dovršen 1970. godine nosio je radni naslov *The Dawn of Epimethean Man and Other Essays* [*Zora epimetejskog čovjeka i drugi eseji*], dok je iduće godine objavljeno prvo izdanje djela u nakladništvu njujorške izdavačke kuće Harper and Row. Uz *Medical Nemesis*, radi se o najraširenijem i najpoznatijem Illichevom djelu. Njegovoj popularnosti zacijelo je pogodovala i tematika koja se obrađuje u njemu: djelo kritizira institucionalni vid obrazovanja te ocrtava smjernice alternativnog načina poučavanja.

Uz navedeno djelo, Illich je napisao brojne tekstove na temu obrazovanja: »The False Ideology of Schooling« [»Lažna ideologija školovanja«],³²¹ »Why We Must Abolish Schooling« [»Zašto moramo ukinuti školovanje«],³²² »A Special Supplement: Education Without School: How It Can Be Done« [»Posebni dodatak: Obrazovanje bez škole: Kako ga provesti«],³²³ »Education as an Idol« [»Idolatrija obrazovanja«],³²⁴ »Lima Discourse. A Paper Read to the World Council of Christian Education conference in Lima, Peru, on 18th July 1971« [»Govor u Limi: Rad pročitan na konferenciji Svjetskog vijeća kršćanskog obrazovanja u Limi (Peru), 18. srpnja 1971.«],³²⁵

³²⁰ Illich, »Death Undefeated«, 3: »The old Mediterranean norm – that a wise person needs to acquire and treasure an amicus mortis, one who tells you the bitter truth and stays with you to the inexorable end – calls for revival«.

³²¹ Ivan Illich, »The False Ideology of Schooling«, *Saturday Review*, 17. listopada 1970., 56–58, 68–71.

³²² Ivan Illich, »Why We Must Abolish Schooling«, *The New York Review of Books*, 2. srpnja 1970., 9–14.

³²³ Ivan Illich, »A Special Supplement: Education Without School: How It Can Be Done«, *The New York Review of Books*, 7. siječnja 1971., pristupljeno 31. listopada 2025., <https://www.nybooks.com/articles/1971/01/07/a-special-supplement-education-without-school-how/>.

³²⁴ Ivan Illich, »Education as an Idol«, *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association* 66, izd. 6: 414–419.

³²⁵ Ivan Illich, »Lima Discourse. A Paper Read to the World Council of Christian Education conference in Lima, Peru, on 18th July 1971«, *Learning for Living* 13, izd. 3: 85–89.

»Schooling: The Ritual of Progress« [»Školovanje: Ritual razvitka«],³²⁶ »The Alternative to Schooling« [»Alternativa školovanju«],³²⁷ »The Breakdown of Schools: A Problem or a Symptom?« [»Slom škola: Problem ili simptom?«].³²⁸

Također, Illich se na problematiku školstva osvrće i u članku »The Dawn of Epimethean Man« [»Zora Epimetejskog čovjeka«] te omanjem djelu *After Deschooling, What?* [»Što nakon deskolarizacije?«].³²⁹

Dva teksta koja se tiču kritike institucionalnog obrazovanja objavljena su u Illichevoj zbirci eseja *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*: »The History of *Homo Educandus*« [»Povijest homo educandusa«]³³⁰ i »The Educational Sphere« [»Područje obrazovanja«].³³¹ U skupinu Illichevih tekstova o školstvu mogli bismo ubrojiti i govor u bremenskoj vijećnici povodom osnivanja Sveučilišta u Bremenu 1991. godine. Rukopis je s njemačkog preveo Illichev prijatelj i suradnik Lee Hoinacki, a nosi naslov »Text and University: On the Idea and History of a Unique Institution« [»Tekst i sveučilište: o ideji i povijesti jedinstvene institucije«]. Tekst izlaganja trebao je biti dio neobjavljenog zbornika Illichevih tekstova *Mirror II*. Tek kasnije, 2010. godine, francuski prijevod teksta koji je priredio Jean Robert objavljen je u francuskoj reviji *Esprit* pod naslovom »Le texte et l'université: idée et histoire d'une institution unique« [»Tekst i sveučilište: o ideji i povijesti jedinstvene institucije«].³³²

Iz godina izdanja knjiga, znanstvenih i novinskih članaka te tekstova u zbornicima radova, vidljivo je da je Illicheva kritika školstva bila najizraženija 1970-ih godina 20. stoljeća. U tom vremenu intenzivnog kritiziranja i pokušaja restrukturiranja obrazovnih sustava i pristupa školstvu, uz Illichevu kritiku postaju sve popularniji alternativni pristupi poput onoga Marije Montessori (1870. – 1952.) i waldorfske pedagogije Rudolfa Steinera (1861. – 1925.).

Uz njih, posebice u Latinskoj Americi, velika pažnja pridodaje se misliocima poput Everetta Reimera (1910. – 1998.), Paula Freirea (1921. – 1997.) i Ernesta Guevare (1928. – 1967.).

³²⁶ Ivan Illich, »Schooling: The Ritual of Progress«, *The New York Review of Books*, 3. prosinca 1970., pristupljeno 9. studenoga 2025., <https://www.nybooks.com/articles/1970/12/03/schooling-the-ritual-of-progress/>.

³²⁷ Ivan Illich, »The Alternative to Schooling«, *Saturday Review*, 19. lipnja 1971., 44–48, 59–60.

³²⁸ Ivan Illich, »The Breakdown of Schools: A Problem or Symptom? Working Draft of a Paper for Discussion«, *Philippine Studies* 20, izd. 3 (1972.): 355–377.

³²⁹ Ivan Illich, *After Deschooling, What?* (London: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1976.).

³³⁰ Ivan Illich, »The History of *Homo Educandus*« u *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 113–118.

³³¹ »The Educational Sphere« u *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich (New York: Marion Boyars, 1992.), 105–112.

³³² Ivan Illich, »Le texte et l'université: idée et histoire d'une institution unique«, *Esprit* 367, izd. 8/9 (2010.): 172–184.

Reimer je bio prijatelj i suradnik Ivana Illicha, s kojim je u CIDOC-u započeo rad na kritici školstva, ali su njihove kritike institucionalnog školstva bile različitog karaktera i izričaja. U predgovoru svojeg djela *School is Dead* [*Školsko obrazovanje je mrtvo*] (1971.) Reimer navodi: »Ova knjiga rezultat je razgovora s Ivanom Illichem, koji su trajali petnaestak godina. Razgovarali smo o mnogim temama, ali ponajviše o obrazovanju i školstvu te također o njihovim alternativama«. ³³³ Naime, dok je Reimerova kritika bila formirana kao tekst oblikovan i izložen na akademski način, Illichevi tekstovi i izlaganja po svojem su izrazu i sadržaju bili mnogo agresivniji i namijenjeni široj publici. ³³⁴ Uz Reimerov pristup obrazovanju, posebnu važnost za Illicha imala je i pedagogija Paula Freirea (1921. – 1997.). Naime, Freire je bio česti gost CIDOC-a, a problemi i pristupi obrađeni u njegovoj knjizi *Pedagogia del Oprimido* [*Pedagogija potlačenih*] utjecali su i na Illicha. ³³⁵

Ipak, ako se želi razumjeti kritička pedagogija Latinske Amerike, u koju bismo mogli svrstati i Illicha, kojega je njezin ambijent inspirirao za kritiku institucionalnog obrazovanja, potrebno je ocrtati društveni kontekst u kojem je ona nastala. ³³⁶ Naime, kritike koje iznose i postupci koje predlažu spomenuti kritički pedagozi, a također i Illich, iz današnje perspektive mogli bi nam se činiti veoma radikalnima ili čak besmislenima. Stoga, u nastavku ću ukratko pokušati približiti situaciju u kojoj je nastala. U tom ću se prikazu povremeno osvrnuti na neke od kritičkih pedagoga, kako bi njihovu misao povezo s konkretnim problemom tj. kontekstom u kojem je nastao.

³³³ Everett Reimer, *School is Dead: An Essay on Alternatives in Education* (London: Penguin Books, 1973.), elektroničko izdanje s fiksnom paginacijom, 3, pristupljeno 31. listopada 2025. <https://archive.org/details/SchoolIsDead-EverettReimer>: »This book is the result of a conversation with Ivan Illich, which has continued for fifteen years. We have talked of many things but increasingly about education and school and, eventually, about alternatives to Schools«.

³³⁴ Usp. Andrés Donoso Romo, *Education in Revolutionary Struggles: Iván Illich, Paulo Freire, Ernesto Guevara and Latin American Thought* (New York: Routledge, 2021.), 50.

³³⁵ Freireova *Pedagogija potlačenih* prvotno je objavljena na španjolskom jeziku 1968. godine pod naslovom *Pedagogia del Oprimido*, no u svjetskim razmjerima najpoznatije je izdanje engleskog prijevoda, prvi put objavljeno 1970. godine pod naslovom *Pedagogy of the Oppressed*.

³³⁶ Kritička pedagogija je koncept koji je proizašao iz kritičke teorije društva, a odnosi se na preispitivanje institucionalnog, od države promicanog školstva i mogućih alternativnih pristupa podučavanju. Pioninom pokreta kritičke pedagogije smatra se upravo Illichev prijatelj Paulo Freire. Ipak, vrijedi spomenuti da Illich svoj pristup odvaja od tradicionalne kritičke pedagogije, iako dijele mnogo zajedničkih poveznica i ideja.

3.4.1. Kritička pedagogija Latinske Amerike

Područje Latinske Amerike sredinom 20. stoljeća bilo je poprištem globalizacije te velikog ekonomskog rasta i s njim povezanih posljedica poput velike urbanizacije i demografskog rasta. Ipak, sve se to događalo unutar društava upitne političke stabilnosti. Mnogi društveni djelatnici toga vremena bili su usmjereni prema stvaranju strategija koje bi omogućile bolji ekonomski razvoj, a važan dio razvitka bilo je i obrazovanje te se smatralo ključnim reformirati obrazovni sustav. Industrijalizacijom i migracijom stanovništva u velike gradove stvarao se novi kontekst u kojem je razina edukacije veoma važna za preživljavanje u takvom okruženju.³³⁷ Prosperitet društva i poboljšanje uvjeta života bili su usko vezani uz obrazovanost stanovništva. Iz razloga što se industrijalizacija brzo događala, bilo je neophodno prilagoditi stanovništvo takvom načinu života koji je zahtijevao stanovništvo obrazovano na temelju globalnih obrazovnih smjernica.

Velik naglasak bio je stavljen na tehničkom obrazovanju i profesionalnom usavršavanju. Metode učenja koje su se nudile u školama i drugim institucijama bile su usmjerene prema pripremanju učenika za rad u takvim sektorima.³³⁸ Industrijski razvoj i država poticali su industrijski rast te im je stoga bio potreban radnik koji je stručan u svojem poslu i ispunjava njihove zahtjeve industrijalizacije. Usporedno s takvom državnom politikom, građane je bilo potrebno uvjeriti da je takva politika, koja je velikim dijelom preuzeta i od zapadnih zemalja, dobra i vrijedna. Stoga je zajedno s takvim svjetonazorom išla i postupna promjena vrijednosnog sustava. Naime, ciljevi poput automatizacije, industrijalizacije i globalizacije u temelju su morali imati promjenu osnovne društvene vrijednosne paradigme.

Ipak, cijeli proces nije se odvijao homogeno niti isključivo uzlaznom putanjom. Naime, čak polovica broja djece koja su 1960-ih i 1970-ih upisali osnovnu školu napustili su ju u prve tri godine osnovnoškolskog obrazovanja. Razlog tomu nije bilo neko opiranje pojedinaca, već su zbog vlastitog ekonomskog statusa bili primorani raditi i napustiti školovanje.³³⁹ Problem koji i Illich obrazlaže u svojoj kritici vezan je uz činjenicu da je napuštanje školovanja – u kontekstu i vrijednosnom okviru globalizacijske politike – bilo poimano kao otpadanje od društva. Drugim riječima, onaj koji nije imao završeno obrazovanje praktički odmah je bio shvaćen kao član društva

³³⁷ Usp. Donoso Romo, *Education in Revolutionary Struggles*, 33, 35.

³³⁸ Usp. Hugo Albornoz, »The Structure and Status of Education in Latin America«, *The Phi Delta Kappan* 45, izd. 4 (1964.): 171–172.

³³⁹ Usp. Albornoz, »The Structure and Status of Education in Latin America«, 167.

koji ne može napredovati na hijerarhijskoj ljestvici. Nije imao jednake mogućnosti kao onaj koji je prema svim očitim kriterijima (vještini, etici rada, požrtvovnosti) bolji nego onaj koji ima službenu diplomu.

Problem obrazovanja nije bio u njegovoj nužnosti i potrebi, već u načinu prenošenja sadržaja i njezinoj vrsti. Naime, problem se nalazio u korištenju frontalnog pristupa koji ne promiče kritičko rasuđivanje i rješavanje konkretnih problema pojedinaca, već isključivo ulijevanje i reprodukciju znanja. Paulo Freire takav frontalni pristup ulijevanja znanja naziva »banking education« [»bankarski model obrazovanja«]. Takav pristup temelji se na pretpostavci da su učenici spremnici u koje treba »uliti« unaprijed oblikovano i definirano znanje, koje pasivno primaju.³⁴⁰ Freire upućuje da takav pristup stvara problem ne samo na razini kvalitete znanja, već se zrcali na cjelokupnoj, socijalnoj slici društva i samopercepciji pojedinaca.

Naime, takav pristup znanju »mitologizira« stvarnost – pojedincima se u procesu učenja ulijevaju apsolutno važeće istine o stvarnosti i njezinim fenomenima na koje nemaju pravo prigovora.³⁴¹ Kada se takav pristup primjeni na obrazovanje stanovništva u ruralnim područjima koja prolaze proces nagle industrijalizacije i globalizacije, događa se napuštanje starih vrijednosti i obrazaca života te se poimaju kao nešto nazadno. Istovremeno, nasilnim pristupom ulijevaju se nove vrijednosti koje se očituju u drugačijem načinu života, odnosima između pojedinaca i prema okolišu te antropološko-etičkim pretpostavkama društva. Događa se napuštanje oblika života koji je omogućavao samostalni, iskustveno bogatiji život izvan globalnih tokova.

Pristup kritičke pedagogije Latinske Amerike prvotno je u službi humaniziranja i stvaranja kritičke svijesti, a ne predavanja i ulijevanja informacija. Stoga, Freire naglašava da se oslobođenjem tj. ukidanjem antagonizma između učenika i učitelja rađa humanizam. Naime, pojedinci tog čina prestaju biti samo »hijerarhijske uloge« te postaju osobama koje se međusobno obogaćuju novim uvidima i znanjem.³⁴² Ovu činjenicu posebice je važno imati na umu kada se govori o pristupu misionarenju. Naime, pristup kritičke pedagogije uvelike vrednuje inkulturaciju, čije je nužno obilježje saslušavanje drugoga i uvažavanje njegova problema i mišljenja, neovisno o njegovom porijeklu, dobi, rasi ili naobrazbi. Zbog toga, Illich poseban naglasak stavlja na pojmu »tišina«. Naime, tišina znači i empatiju, ljubav i otvorenost prema drugome i drugačijem.

³⁴⁰ Usp. Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, prev. Myra Bergman Ramos (New York: Continuum, 2000.), 71–72.

³⁴¹ Usp. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 83.

³⁴² Usp. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 49.

Nedostatak te otvorenosti nalazio se u agresivnoj, konkvistadorskoj politici misionara: »To je šutnja misionara koji nikada nije razumio čudo stranca čije je slušanje veće svjedočanstvo ljubavi od onoga koji govori«. ³⁴³

Primjena određenih pedagoških smjernica u takvom kontekstu ponajprije je bila sociološko pitanje. Naime, namjera kritičkih pedagoga bila je usmjerena ne samo na poučavanje, već promjenu cjelokupne zbilje i odnosa između došljaka – misionara i domorodačkog stanovništva tj. između Illichevom terminologijom izraženo vernakularnih, domorodačkih zajednica i zapadnog svijeta. Teoretičar obrazovanja Everett Reimer (1910. – 1998.) napominje da roditelji djece koja su odrasla u seoskim uvjetima tadašnjeg Trećeg svijeta nisu imali namjeru da njihova djeca pohađaju školu, no svjesni su da im ona koristi u društvenom probitku. Međutim, pohađanje škole uključuje pohađanje službenog kurikulumu koji sa sobom nosi dominaciju »jačeg« odnosno učitelja. ³⁴⁴ Oni su bili poslani u svrhu prosvjećivanja stanovništva, a donose zapadne vrijednosti kao apsolutno točne i dobre.

Na tu činjenicu posebice upućuje Freire, koji ukazuje na problem da domorodačko stanovništvo samo sebe naziva neznačicama, a profesor je onaj koji posjeduje objektivno, apstraktno znanje i kojeg treba slušati. Kriterij za znanje koje se postavlja pred njih jest konvencionalan. Domorodačko stanovništvo na taj način ne može doći do svijesti da i oni posjeduju određeno znanje koje je proizišlo iz njihova odnosa sa svijetom i suživotom s bližnjima. Također, Freire spominje i »usađivanje« modernih mitova tj. uvjerenja i kriterija koja tvore paradigmu modernog društva, a uzimaju se »zdravo za gotovo«. ³⁴⁵ Iza takvog, »banking« pristupa edukaciji stoji i problem negiranja dostojanstva domorodačkog stanovništva. Kritički pedagozi željeli su naglasiti jednaku vrijednost svakog naroda i njegovih stanovnika – gledati ih u svjetlu dostojanstva osobe koje uključuje i njihovu povijesnost, tradiciju i kulturu u kojoj su stasali.

U vezi s osvještavanjem stanovništva, Freire uvodi pojam *conscientizagao* [osvještavanje], koji kao posljedicu ima aktivno djelovanje tj. ustanak potlačenog stanovništva. Taj postupak počinje refleksijom i kritičkim sagledavanjem društvenog položaja u kojem se pojedinac nalazi. Iz

³⁴³ Illich, »The Eloquence of silence«, 33: »It is the silence of the missionary who never understood the miracle of a foreigner whose listening is a greater testimony of love than that of another who speaks«.

³⁴⁴ Usp. Reimer, *School is Dead*, 10.

³⁴⁵ Usp. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 63.

spoznaje stanovništva da je zapostavljeno i da su njihova povijest, tradicija i kultura shvaćeni kao nešto nazadno izvire čežnja za konkretnim djelovanjem i ustankom.³⁴⁶

Stoga, osvješćivanje je u temelju kulturalne revolucije koja dovodi do novog načina shvaćanja stvarnosti, koje uključuje povijesnost, tradiciju i povijest pojedinog društva, ali uključuje i fundamentalnu promjenu društvenih obrazaca potlačenog stanovništva koja se događa u odnosu prema povijesnosti, ali i sadašnje situacije – kulturalnu revoluciju.³⁴⁷ Naposljetku, osviještena osoba jest slobodna osoba koja posjeduje kritički aparat i spoznaju stvarnosti proizišlu iz dijalektičkog rasuđivanja. Iz toga proizlazi da je u Freireovoj misli ključno humaniziranje stvarnosti.³⁴⁸ Illicheva kritika institucionalnog školstva također je bila razvijana s nastojanjem da proces učenja ponajprije mora stremiti prema aktualiziranju slobode i razuma kao ključnih komponenti čovjekovog bitka ili, drugačije rečeno, slobode koja se aktualizira tako da je pojedinac svojim razumom i u susretu s drugim, u slobodi volje, kadar razlučiti što je dobro za njega. Pedagogija koja izvire iz takvog pristupa trebala bi biti temeljena na dijalektici vrijednosti tj. susretu dvaju različitih kultura i načina života.

U nastavku poglavlja, ponajprije ću iznijeti pojedine elemente Illicheve kritike institucionalnog školstva, no potrebno je imati u vidu prikazani kontekst i vrijeme kad se obrazlažu njegove ideje i uvidi. Također, treba naglasiti kako Illich u prvom redu nije pedagog, već su mu institucija školstva i njezini paradoksi omogućili da opiše što se događa i s ostalim institucijama koje pokrivaju druga područja života čovjeka u modernom društvu:

»Želim postaviti u pitanje uzajamno definiranje čovjekove prirode i prirode modernih institucija koje karakteriziraju naš pogled na svijet i jezik. Da bih to učinio, odabrao sam školu kao svoju paradigmu i stoga se samo posredno bavim drugim birokratskim agencijama korporativne države: obiteljskim životom koji se temelji na potrošnji, strankom, vojskom, Crkvom, medijima. Moja analiza skrivenog kurikuluma škole trebala bi pokazati da bi javno obrazovanje profitiralo od deskolarizacije društva, baš kao što bi i obiteljski život, politika, sigurnost, vjera i komunikacija profitirali od analognog procesa.«³⁴⁹

³⁴⁶ Usp. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 109.

³⁴⁷ Usp. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, 158–159.

³⁴⁸ Usp. Clifford Wright, »Education for Community and Liberation«, *Study Encounter* 11, izd. 1 (1975.): 3.

³⁴⁹ Illich, *Deschooling Society*, 4: »I want to raise the general question of the mutual definition of man's nature and the nature of modern institutions which characterizes our world view and language. To do so, I have chosen the school as my paradigm, and I therefore deal only indirectly with other bureaucratic agencies of the corporate state: the consumer-

Illich u svojoj kritici institucionalnog školstva zapravo donosi probleme i društvena uvjerenja koja su povezana s ostalim modernim društvenim institucijama te deinstitutionalizaciju kao neminovan proces koji se mora dogoditi da bi se društvo promijenilo na bolje. Vrijedi napomenuti da je deinstitutionalizacija zapravo poziv na konkretnu promjenu koju naziva institucionalnom ili, istim pojmom kao i Freire, kulturalnom revolucijom. Naime, u toj se revoluciji radi o preobražavanju i javne i osobne zbilje.³⁵⁰

3.4.2. Obrazovanje kao oblikovanje *homo educandusa* i *homo economicusa*

Illich je odbacio postavku povijesti obrazovanja koja ukazuje da je obrazovanje inherentni dio čovjekove naravi. Naime, prema toj pretpostavci, pojava čovjeka i organiziranog društva pretpostavlja pojavu *homo educandusa* tj. postojanje čovjeka koji je neminovno prošao i završio službeno, institucionalno obrazovanje. Takva i jedino takva vrsta obrazovanja aktualizira i uokviruje čovjekovu bit, a moderno društvo pretpostavlja takvu aktualizaciju kao potrebu (*need*) koja tom čovjeku omogućuje da bude dio modernog društva, kao njegova punopravna jedinka.³⁵¹

Drugačije rečeno, *homo sapiens* modernog društva može postojati isključivo kao *homo educandus* – onaj koji je u institucionalnom obrazovnom sustavu započeo suobličavanje vrijednosnim okvirima modernog društva. Zbog toga i napominje da istraživanje obrazovanja u kontekstu modernog društva nema smisla ako se ne preispita sam odnos domene obrazovanja prema tom društvu, u kojem takav način obrazovanja nastao i na čijim vrijednostima se temelji.³⁵²

Zapažanja koja donosi u kritici institucionalnog školstva posebice su važna u kontekstu odnosa između tadašnjeg razvijenog i nerazvijenog svijeta i također, u odnosu između pojedinaca u nerazvijenim državama tj. onih koji su imali mogućnosti obrazovati se i onih koji nisu imali takvu privilegiju. Ne prošavši službeno obrazovanje, pojedinac gubi mogućnost punopravnog sudjelovanja u životu globalne, a često puta i lokalne zajednice. Problem koji posebice dolazi do

family, the party, the army, the church, the media. My analysis of the hidden curriculum of school should make it evident that public education would profit from the deschooling of society, just as family life, politics, security, faith, and communication would profit from an analogous process«.

³⁵⁰ Usp. Illich, »The False Ideology of Schooling«, *Saturday Review*, 57.

³⁵¹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later: Situating Deschooling Society in His Intellectual and Personal Journey*, 141.

³⁵² Usp. Illich, »The Educational Sphere«, 112.

izražaja jest činjenica da su institucionalni okviri nadređeni konkretnim mogućnostima i vještinama pojedinca. Naime, ako pojedinac može ovladati određenom vještinom, a za to nema službeni certifikat ili potvrdu, u očima modernog društva manje je vrijedan nego onaj koji ima dokument, ali ne posjeduje toliku vještinu.

Također, ako institucionalno obrazovanje shvatimo kao sastavni dio čovjekove naravi, gubi se valorizacija osobnosti pojedinca – objektivni kriteriji nadilaze subjektivnost i osobitost svake pojedine osobe:

»Pod autoritativnim nadzorom učitelja, nekoliko nizova vrijednosti prelazi u jedan. Razlike između morala, prava i osobne vrijednost zamagljene su i na kraju eliminirane. Svaki je prijestup formiran da se osjeća kao višestruka uvreda. Od počinitelja se očekuje da osjeća da je prekršio pravilo, da se ponio nemoralno i da je iznevjerio samog sebe. Učeniku koji vješto dobije pomoć na ispitu kaže se da je odmetnik, moralno pokvaren i nevrijedan kao osoba«. ³⁵³

Pojedinac vrijedi samo ako je podložen autoritativnom stavu učitelja koji mu putem vlastite profesije i normativa institucije školstva usađuje određene vrijednosti modernog društva. U školskom dobu poprima submisivan stav prema vlasti institucija te mu se usađuju određena uvjerenja koja se ocrtavaju i u kasnijem načinu života, koje Illich naziva »mitovima«: 1. mit institucijskih vrijednosti, 2. mit mjerljivih vrijednosti, 3. mit pakiranih vrijednosti i 4. mit stalnog napredovanja. ³⁵⁴

Mit institucijskih vrijednosti pojedincu i čitavom društvu ulijeva uvjerenje da svaki postupak, usluga ili dobro proizašlo iz službenih institucija rađa nečim vrijednim i da za to ne postoji nadomjestak izvan službenog, institucijskog okvira. ³⁵⁵ Ovakvo poimanje omogućuje vrhovnoj državnoj vlasti i vlastodržcima određene profesije da promiču određene vrijednosti ili ideologiju kroz institucionalizirani sustav. Nadalje, to uvjerenje upućuje na problem koji se očituje

³⁵³ Ivan Illich, *Deschooling society*, 24: »Under the authoritative eye of the teacher, several orders of value collapse into one. The distinctions between morality, legality, and personal worth are blurred and eventually eliminated. Each transgression is made to be felt as a multiple offense. The offender is expected to feel that he has broken a rule, that he has behaved immorally, and that he has let himself down. A pupil who adroitly obtains assistance on an exam is told that he is an outlaw, morally corrupt, and personally worthless«.

³⁵⁴ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 29–31.

³⁵⁵ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 29.

u činjenici da takav okvir ne propitkuje legitimnost, opravdanost i vrijednost institucija kao takvih. Naime, taj društveni mit usađuje uvjerenje da je institucionalizirana stvarnost jedina legitimna, i da ju nema prevelike potrebe nadilaziti ili kritički propitkivati. Također, kada se apsolutiziraju vrijednosti institucija, vernakularne vrijednosti postaju manje važne, ili čak nepoželjne. Naime, konkretno iskustvo i vrijednosti pojedinog naroda postaju manje važne, jer se tradicijom, povijesnim iskustvom ne može upravljati – ono ima vlastiti slijed i logiku koja je izvan prometejskih očekivanja modernog društva.³⁵⁶

Mit mjerljivih vrijednosti upućuje na činjenicu da su dobra i vrijednosti u institucionalnom okviru mjerljivi. Tako se školski uspjeh mjeri određenim ocjenama, prosjecima i skalama, što naposljetku rezultira konačnim »izmjerama« poput svjedodžbi, diploma i certifikata.³⁵⁷ Certifikati naposljetku određuju vrijednost pojedinca u društvu. Takva paradigma prenosi se na sva druga područja života pojedinca te se smatra da se stvarnost, pa i sam čovjek, može obuhvatiti i mjeriti apstraktnim kategorijama. Ovaj mit za posljedicu ima činjenicu da je gotovo sva zbilja poimana mjerljivom. Time se i sam čovjek poima u mjerljivim kategorijama, bile one kvalitativne ili kvantitativne te se na temelju njih određuje vrijednost nečega. U tom slučaju, apstraktni vid mjerljivosti nadilazi konkretnu stvarnost. Bodovi i ocjene nadilaze sposobnost u konkretnoj stvarnosti.

Mit pakiranih vrijednosti usluga odnosi se na poimanje usluga institucija kao tržišnih dobara. Odnos između tržišta i proizvedenih dobara preslikava se na odnos institucije školstva i učenika. Institucija školstva istražuje tržište na koje će plasirati svoje proizvode i usluge – traži se vrsta obrazovanja i ona zanimanja koja su potrebna postojećem društvu da »ide naprijed«.³⁵⁸ Ako tu pretpostavku primijenimo na moderno društvo, tržište za institucionalizirano školstvo okrenuto je prema onome što stremi ostvarivanju prometejskih očekivanja, a to su vrijednosti, vještine i zanimanja koja su u službi prometejskih očekivanja tj. ovladavanja stvarnošću i njezinom podlaganju vlastitim očekivanjima i prohtjevima. To se čini industrijalizacijom, automatizacijom i progresivnom proizvodnjom te potrošnjom tržišnih dobara i usluga. Zbog toga, cijeli institucionalni obrazovni sustav prilagođava svoja dobra tj. obrazovanje usmjeravajući ga prema stjecanju vještina koje pogoduju takvom okviru društvenog odvijanja. Takav pristup učeniku ulijeva mesijanska nada da će nakon što završi obrazovanje za deficitarno zanimanje imati osigurano mjesto u društvu koje

³⁵⁶ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 29.

³⁵⁷ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 29–30.

³⁵⁸ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 30.

će mu jamčiti sretnu i uspješnu budućnost. Nasuprot tomu, pojedinac koji nije kadar udovoljiti tim kriterijima, osjeća krivnju i odbačenost zbog toga.³⁵⁹ Međutim, problem je što tako postavljeno »obrazovno tržište« ne ostavlja mnogo mjesta za discipline koje bi propitkivale njegove vrijednosti. Doduše, ono ih promiče, ali samo dok su u službi proklamiranja njegovih vrijednosti.

Četvrti mit odnosi se na obrazac življenja koji donosi stalno napredovanje tj. stalnu potrebu za eskalacijom na višu razinu u okviru institucijskih napredovanja i dobitaka. Svaka viša razina obrazovanja donosi nove mogućnosti i prilike za daljnje napredovanje.³⁶⁰ Time se stvara želja za dvije stvari. Prva je želja za još većom potrošnjom usluga institucija obrazovanja, jer se one smatraju vrijednima, a druga je vezana uz napredovanje na hijerarhijskoj ljestvici društva koje ona pruža. Posljedice prihvaćanja tog društvenog mita preslikavaju se na sveukupno čovjekovo bivstvovanje u društvu. On postaje kompulzivni potrošač usluga i dobara modernih institucija – već spomenuti *homo economicus*. Zato što već u školskom dobu bivaju upućeni na »izvršnost« prema objektiviziranim kriterijima i konzumaciju obrazovanja prema načelu »više je uvijek bolje«, taj obrazac prenosi se i na kasniji, odrasli život. Ono što je u djetinjstvu i mladenaštvu bilo stjecanje što boljeg uspjeha u obrazovnom sustavu, sada biva preneseno u konkretni život, u kojem se »izvršnost« mjeri kriterijima moći, imetka i hedonističkog, »sretnog« života. Takav život uvijek prati i korištenje usluga institucija modernog društva.

Stoga, Illich kritizira način na koji institucionalno školstvo oblikuje svijest pojedinca i njegov način poimanja sveukupne stvarnosti. Tako se oblikuje svijest i vrijednosti pojedinca koji se uklapa u okvire modernog društva. Time isti biva »dovršen« odnosno dobiva svoja prava i vrijednost koji mu omogućuju život u tako uređenom društvu i da doprinosi njegovom »mehanizmu« odnosno načinu odvijanja.

Zbog toga, Illich smatra da je proces institucionalnog školovanja zapravo određeni ritual koji članove modernog društva uvodi u paradigmu potrošnje, korištenja institucijskih usluga i pouzdavanja u njihove nominalne, institucionalizirane vrijednosti:

»Škola je ritual inicijacije u društvo upućeno na sve veću potrošnju apstraktnijih i skupljih usluga, društvo koje se oslanja na globalne vrijednosti i veliko te dugoročno planiranje, društvo koje je zbog nametnutog etosa zastarjelosti usmjereno na stalno poboljšanje,

³⁵⁹ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 30.

³⁶⁰ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 31.

društvo koje je usmjereno na stalno pretvaranje novih potreba u određene zahtjeve za koji se zadovoljavaju potrošnjom«. ³⁶¹

Taj ritual oblikuje čovjekovo određenje u daljnjem životu i uređenje društva, bilo ono revolucionarno ili konzervativno. ³⁶² Stoga, glavni problem institucionalnog školstva prema Illichu nalazi se u činjenici da ono nameće određeni način života i vrijednosni sustav. Ne radi se o slobodnom prihvaćanju neke vrste načina života, već ubačenost u određeni način života, koje se praktički događa od čovjekovih najmlađih dana.

Illich je kao teolog bio upućen u ekleziologiju. Stoga je instituciju Crkve uzeo kao ishodište za ocrtavanje načina na koji institucije, a posebice institucija školstva oblikuju društveno mnijenje. Naime, Crkva je jedina stara tradicija koja je razlikovala između dva entiteta. Prvi je živa zajednica konkretnih ljudi, koji nadahnjuje i u kojoj djeluje Duh Sveti, a druga je »umjetna« zajednica koja posjeduje tj. donosi određeno hijerarhijsko uređenje i odnose. Crkva je bila svojevrsni uzor za *alma mater*, za sveučilište kao nositelja obrazovanja i vrijednosti. Liturgija je pak sustav određenih uvjerenja, pravila i gesti kojim Crkva pobuđuje vjeru, ali objekt vjere jest i sama ona. ³⁶³ Crkva svojom liturgijom, uz to što časti Boga, stvara i potrebu za takvu, »službenu« vrstu čašćenja. Liturgijom se pobuđuje vjera koja je objektom daljnjeg čašćenja i tako se stvara još veća potreba tj. nagnuće prema čašćenju. Pod vidikom religije točnije eshatologije, takav mehanizam donekle je opravdan jer se iscrpljuje u apsolutnoj stvarnosti tj. krajnjem cilju, oživotvorenju vlastitog smisla i spasenju. S druge strane, ako taj mehanizam prenesemo na institucionalni vid ostalih institucija modernog društva, možemo analogno zaključiti da institucije modernog društva same stvaraju potrebe za svoje proizvode i usluge, tj. njihov okvir pridonosi tome.

Još jedna analogija s Crkvom koju Illich ocrtava tiče se vremena prosvjetiteljstva i reformacije, kada se Crkva pokušala prilagoditi općem društvenom stanju:

³⁶¹ Illich, »The Breakdown of Schools: A Problem or Symptom? Working Draft of a Paper for Discussion«, 359: »School is the initiation ritual to a society which is oriented towards the progressive consumption of increasingly less tangible and more expensive services: a society which relies on worldwide standards; large-scale and long-term planning; constant obsolescence through the in-built ethos of never-ending improvements: the constant translation of new needs into specific demands for the consumption of new satisfactions«.

³⁶² Usp. Illich, *After Deschooling, What?*, 32–33.

³⁶³ Usp. Ivan Illich. »A Plea for Research on Lay Literacy«, *Interchange* 18, izd. 1 (1987.): 11–12.

»Sažet ću svoj argument: reformatori su pokušali proširiti misterij Božje objave o budućem kraljevstvu. Edukatori sada uvjeravaju da dolazak Zemaljskog kraljevstva ovisi o univerzalnoj potrošnji njihovih institucionaliziranih službi. Mit o univerzalnom obrazovanju, ritual obveznog školovanja i profesionalna struktura podignuta za napredak tehnokrata, jačaju jedno drugo.«³⁶⁴

Illich se ne odriče potrebe za jednaku mogućnost obrazovanja, no poistovjećivanje toga s osnovnim, obaveznim obrazovanjem zapravo je isto kao kada bismo spasenje zamijenili s Crkvom tj. liturgijom kao njezinim ritualom. Time je nametnute nužnosti usporedio s prirodnim nužnostima kod Tome Akvinskoga koje nisu oprečne volji.³⁶⁵

Ono za što bi se deskolarizacija trebala zalagati jest nadilaženje tih okvira korištenjem oblika podučavanja koji nisu pod ingerencijom hijerarhije i vrijednosti zapadnog društva. Nadalje, vrijedi napomenuti da Illicheve reforme nisu isključivo nekog reformativnog karaktera, već traže promjenu metoda koje se kriju iza samog načina i sadržaja poučavanja, iako su u međusobnom odnosu s njima. Ukazao je na mogućnost da će se problemi koji su nastali u modernom društvu samo prenijeti na nova razdoblja (postmoderni etos), a ono dobro će se izgubiti.³⁶⁶ Znanje koje se prenosi u obrazovnom sustavu, a koje u svojem temelju ima ulijevanje (ritualizaciju) institucionaliziranih vrijednosti (društvenih mitova) Illich naziva »sakriveni kurikulum« [»hidden curriculum«].

3.4.3. Preduvjet – reforma skrivenog kurikuluma

Deskolarizacija koju Illich predlaže zapravo je reformacija skrivenog kurikuluma. Sve nominalne reforme školstva, koje u vidu svojih ideja ne predlažu promjenu cjelokupnog društvenog okvira nemaju velike mogućnosti mijenjati društvo, već će se dogoditi da samo dalje promiču njegov način funkcioniranja:

³⁶⁴ Ivan Illich, »Education as an Idol«, 417: »Let me sum up my argument: the reformers tried to spread the mystery of God's revelation about the kingdom to come. Educators now make the coming of the Earthly Kingdom depend on universal consumption of their institutionalized ministrations. The myth of universal education, the ritual of compulsory schooling and a professional structure erected for the progress of the technocrat, reinforce one another«.

³⁶⁵ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 7.

³⁶⁶ Usp. Illich, »The Breakdown of Schools: A Problem or Symptom? Working Draft of a Paper for Discussion«, 359.

»Da bismo razumjeli što to znači ‘deskolarizirati društvo’, a ne samo reformirati obrazovanje, moramo se usredotočiti na skriveni kurikulum školovanja. [...] Prilično smo zabrinuti što moramo skretati pažnju na činjenicu da sam ceremonijal ili ritual školovanja tvori taj skriveni kurikulum. Čak ni najbolji učitelji ne mogu u potpunosti zaštititi svoje učenike od njega. Taj skriveni kurikulum školovanja neizbježno pridonosi predrasudama i krivnji u diskriminaciji koju društvo provodi protiv nekih svojih članova i spaja privilegiju nekih koji posjeduju titulu sa snishodljivošću prema većini. Isto tako neizbježno, ovaj skriveni kurikulum neužno služi kao ritual inicijacije u potrošačko društvo usmjereno na rast bogatih, ali i siromašnih.«³⁶⁷

Prva razina skrivenog kurikuluma očituje se u činjenici da on svu djecu upućuje na vrijednost isključivo onog znanja koje je rezultat profesionalnog poučavanja te stoga društveni poredak odnosno niša na ljestvici modernog društva ovisi o postignuću u tom »službenom« procesu. Drugim riječima, skriveni kurikulum od eksplicitnog, izvanjskog kurikuluma čini tržišno dobro, konzumacija kojeg je shvaćena kao najsigurniji oblik bogatstva.³⁶⁸

Na taj način u pojedinčevu svijest usađuje se prometejska težnja za postizanjem određene kontrole nad vlastitim životom te predvidivih oživotvorenja ciljeva i vrijednosti koje moderno društvo implicitno nameće. Ta težnja za postizanjem kontrole usađuje se pomoću skrivenog kurikuluma te pojedinca prati u daljem životu.

3.4.4. Reformiranje školstva – reformiranje društvene paradigme

Kao što sam već naveo, Illich nije iznio konkretan prijedlog obnovljenog obrazovanja na način reforme i planiranja novog, »deskolariziranog kurikuluma«. Ključno usmjerenje Illicheve kritike školstva jest temeljnija promjena odnosa u cjelokupnom društvenom okviru, pa tako i u

³⁶⁷ Illich, *Deschooling Society*, 25: »To understand what it means to deschool society, and not just to reform the educational establishment, we must now focus on the hidden curriculum of schooling. [...] We are rather concerned to call attention to the fact that the ceremonial or ritual of schooling itself constitutes such a hidden curriculum. Even the best of teachers cannot entirely protect his pupils from it. Inevitably, this hidden curriculum of schooling adds prejudice and guilt to the discrimination which a society practices against some of its members and compounds the privilege of others with a new title to condescend to the majority. Just as inevitably, this hidden curriculum serves as a ritual of initiation into a growth-oriented consumer society for rich and poor alike.«

³⁶⁸ Usp. Illich, »The Breakdown of Schools: A Problem or Symptom?«, 361.

institucionalnom okviru obrazovanja, što bi se ostvarilo osvještavanjem i ukidanjem skrivenog kurikuluma. Illich je u to vrijeme još uvijek imao nade u takvu reviziju društva.

Smatrao je »[...] da možemo ovisiti o samomotiviranom učenju umjesto da zapošljavamo nastavnike da podmićuju ili prisiljavaju učenika da nađe vremena i volje za učenjem, da učeniku možemo pružiti novi odnos sa svijetom umjesto da nastavimo usmjeravati sve obrazovne programe kroz učitelja«. ³⁶⁹ Alternativa institucionalnom školovanju očituje se u stvaranju novog obrazovnog odnosa između pojedinca i okoliša te je ponajprije usmjerena prema preispitivanju »kako« učiti. Konkretiziranje i specificiranje određenog načina stjecanja znanja u drugom je planu. Naime, Illich je smatrao da moderni pedagoški pristupi i koncepti ne mogu prilagoditi učenju vernakularnih vrijednosti. ³⁷⁰

Illichev prijedlog alternativnog načina stjecanja znanja i vještina temelji se na pretpostavci da ljudi najviše znanja usvajaju izvan škole koja biva mjestom ograničavanja. ³⁷¹ Takvo usvajanje, iako se događa u unaprijed pretpostavljenoj okolini, usvaja se slobodno, izvan nametanja, okvira i kriterija institucija. Napominje da članovi modernog društva, iako isprva upućuju na važnost školstva, kasnije ukazuju da je »[nj]ihovo poznavanje činjenica, poimanje života i rada dolazilo iz prijateljstva ili ljubavi, gledanja televizije ili čitanja, primjera vršnjaka ili izazova uličnog susreta«. ³⁷²

Takav način obrazovanja temelji se na prijenosu vrijednosti vernakularnih društava u današnji svijet. Reforma u tom smjeru otvorila bi mogućnost oživotvorenja čovjekove slobode i stvaralaštva, a koja se ostvaruje u tri svrhe: opća dostupnost sredstava za učenje, slobodna mogućnost javnog obznanjivanja vlastitih spoznaja i mogućnost poučavanja zainteresiranih za nju te financiranje svih onih koji žele prezentirati slučaj s kojim se bave široj publici. ³⁷³ Društveni okvir takvog učenja ne bi uključivao cenzuru pojedinih materijala za učenje ili spoznaja, no još važnije, ne bi implicirao mnijenje da postoji isključivo jedno, službeno i vrijedno znanje, već bi

³⁶⁹ Illich, *Deschooling Society*, 52: »[...] that we can depend on self-motivated learning instead of employing teachers to bribe or compel the student to find the time and the will to learn; that we can provide the learner with new links to the world instead of continuing to funnel all educational programs through the teacher«.

³⁷⁰ Usp. Illich, »The Educational Sphere«, 107.

³⁷¹ Usp. Bruno-Jofré i Zaldivar, *Ivan Illich Fifty Years Later*, 120.

³⁷² Illich, »A Special Supplement: Education Without School: How It Can Be Done«, paragraf 2: »Their knowledge of facts, their understanding of life and work came to them from friendship or love, while viewing TV, or while reading, from examples of peers or the challenge of a street encounter«.

³⁷³ Usp. Illich, »A Special Supplement: Education Without School: How It Can Be Done«, paragraf 10.

počivao na valorizaciji subjektivnog znanja i mogućnosti »kritičkog postavljanja« određenog problema.

Ako na slobodu i kritičko rasuđivanje gledamo kao na ključne bitne sastavnice čovjekove naravi i osobnosti, takvo učenje bilo bi po mjeri čovjeka tj. osobe te bismo Illichevu pedagogiju mogli nazvati »personalističkom«. Naime, ona je u prvom redu usmjerena prema valorizaciji čovjekove individualnosti, osobnosti i konteksta u kojem živi i iz kojeg je proizišao.

Također, velik naglasak stavlja na dijaloško učenje tj. interpersonalnom odnosu između onoga koji usvaja znanje i onoga koji mu ga predaje. Naime, Illich je time implicirao tvrdnju da se vještine, jednako kao i vrijednosti, najefikasnije prenose promatranjem tj. življenjem.

3.4.5. Osnovni resursi za učenje

Za konkretan proces učenja potrebne su informacije (svojevrсна »materija« učenja) i kritički odgovor na vlastiti stav i reprodukciju informacija koji se dobiva od vršnjaka i/ili starijih tj. iskusnijih.³⁷⁴ Na taj način informacije bivaju kritički preispitane od više strana te svaka od njih može naučiti nešto, pritom ne uzimajući svoj stav »zdravo za gotovo«. Vrijednost znanja ne gleda se pod prizmom jednog i nametnog »općeg« i apsolutno vrijednog znanja koje dolazi iz institucije.

U takvom odnosu učenje tj. obrazovanje nije unaprijed »upakirano« kao neko dobro, već se događa dinamički, kao rezultat dijalektike između osoba te njihovih iskustava i znanja, koja svako znanje, pa tako i ono »službeno«, dovodi u pitanje. S druge strane, skriveni kurikulum koji se nalazi u pozadini službenog učenja ne dovodi u pitanje vrijednost znanja koje proizlazi iz službenog učenja.³⁷⁵

Iako nije napravio konkretan politički plan, Illich je naznačio četiri glavna načina na koja bi se mogao oživotvoriti takav oblik učenja. Predloženi načini počivaju na slobodnom pristupu informacijama (znanju) i objektima (materijalnim stvarima) potrebnima za učenje. Illich ih spominje četiri: 1. servisi za pristup edukacijskim objektima, 2. razmjena vještina s onim iskusnijim, koji posjeduje određenu vještinu, 3. razmjena iskustva s vršnjacima i 4. servisi za pristup (profesionalnim edukatorima).³⁷⁶ Ono što je važno naglasiti jest da je svaki od ovih predloženih načina jednako vrijedan, bilo da on proizlazi od neke vrste profesionalnih edukatora ili pak od strane »običnih« ljudi koji posjeduju vještine ili pak od vršnjaka.

Illich također ukazuje i na važnost motivacije u procesu stjecanja znanja.³⁷⁷ Prisiljavanje i nametanje određenih učenja i vrijednosti krajnje je besmisleno, već iste moraju biti prihvaćene u slobodi svake osobe.

Iako bi deskolarizacija bila »rušenje« institucionalizacije, Illich predlaže dvije svojevrčne »institucije« tj. centra, kojima bi se realizirali spomenuta četiri načina učenja, a posebno se odnose na razmjenu vještina. Naime, iako su u vernakularnim društvima prijenos vrijednosti i vještina ponajprije spontani, prijenos znanja i vještina u modernom društvu ipak zahtjeva neku vrstu »institucije«. Prvi je osnivanje slobodnih centara vještina u kojima bi se vršila razmjena naukovanja

³⁷⁴ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 56.

³⁷⁵ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 63.

³⁷⁶ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 56.

³⁷⁷ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 63.

koje je potrebno za življenje u određenom području. Primjerice, u industrijskom području učila bi se umijeća vezana uz programiranje i strujne krugove.³⁷⁸ Ovakvi centri otvorili bi mogućnost slobodnog stjecanja znanja te uvida u vještine i spoznaje, a posebice u način funkcioniranja određenih »stvari«. Naime, Illich i u svojoj kritici obrazovanja ukazuje na problem industrijskog dizajna tj. složenosti industrijskih uređaja, koji više nisu »konvivijalni«, koji nisu u mogućnosti da ih gotovo svatko može popraviti i da je upoznat s načinom na koji funkcioniraju.³⁷⁹

Drugi način razmjene vještina koji Illich predlaže vezan je uz tzv. »banku vještina«. Vrijedi napomenuti da ovaj prijedlog nema veze s »banking« pristupom koji kritizira Freire. Radilo bi se o instituciji koja bi svakom građaninu dala inicijalni kredit (bonove), kojim bi si mogli priuštiti učenje osnovnih vještina. Kada bi savladali vještine, mogli bi doći do novih bonova na način da služe kao modeli u centrima za vještine ili pak poučavaju privatno. Takav način obrazovanja doveo bi do stvaranja društva u kojem bi se (daljnje) obrazovanje dobivalo dijeleći ga. Illich napominje da takav način stjecanja obrazovanja ne bi ovisio o društvenoj privilegiranosti i moći roditelja.³⁸⁰

Ipak, važno je imati na umu da se ovdje ponajprije radi o smjernicama koje bi se po mogućnosti implementirale u određenu društvenu stvarnost. Stoga, konkretna primjena i uspjeh Illichevih metoda ponajprije bi trebale ovisiti o raspoloživosti i nakani pojedinaca da se suprotstave modernim vrijednosnim okvirima.

3.5. Utjecaj jezika na poimanje zbilje

Ovaj dio tematizira utjecaj govora i jezika na poimanje sveukupne zbilje te kako ta ista zbilja – ponajprije društvo, kultura i tradicija utječu na formaciju govorne i jezične komunikacije.

Ovom tematikom, iako iz različitih očista, Illich se bavi u tri djela: *H₂O and the Waters of Forgetfulness: Reflections on the Historicity of 'Stuff'* [*H₂O i vode zaborava: Razmišljanja o povijesnosti 'stvari'*],³⁸¹ *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind* [*ABC: Alfabetizacija svakidašnjeg uma*] (djelo napisano zajedno s američkim piscem Barryem Sandersom)³⁸² i *In the*

³⁷⁸ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 64.

³⁷⁹ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 57.

³⁸⁰ Usp. Illich, *Deschooling Society*, 64.

³⁸¹ Ivan Illich, *H₂O and the Waters of Forgetfulness: Reflections on the Historicity of 'Stuff'* (Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 1985.).

³⁸² Ivan Illich i Barry Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind* (San Francisco: North Point Press, 1988.).

Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon [*U vinogradu teksta: Komentar na Didascalicon Huga od sv. Viktora*].³⁸³

U posljednja dva navedena djela obrađuje se mnogo povijesnih činjenica vezanih uz tematizaciju govora, jezika i teksta te njihova utjecaja na čovjeka. Ipak, u ovom dijelu rada neću se baviti Illichevim komentarima i »dokaznim materijalima« već ću ih sažeti u temeljne zaključke i filozofske odrednice njegovih promišljanja. Također, u radu ću se dotaknuti dva Illicheva izlaganja koja su ostali zapisana, a koja djelomice obrađuju navedenu tematiku: »Hospitality and Pain« [»Gostoljubivost i bol«] i »Text and University – On the Idea and History of a Unique Institution« [»Tekst i sveučilište – o ideji i povijesti jedinstvene institucije«].

3.5.1. Govor – jezik – mišljenje – zbilja

Illich velik naglasak stavlja na relaciju između govora, s njim povezanog mišljenja i cjelokupnog poimanja zbilje, koje oblikuje govor i mišljenje, no također oni sami oblikuju percepciju stvarnosti i, na kraju, samopercepciju onoga koji svjesno doživljava stvarnost. Illich i Sanders bili su svjesni činjenice da je poopćavanje pisma i abecede stvorilo novi sustav razmjene informacija među ljudima, koji je dalje utjecao na niz drugih koncepata koji obuhvaćaju mnoge jezične i misaone konstrukte koje čovječanstvo svakodnevno koristi.³⁸⁴ Konstrukti poput pamćenja (*memory*) i jastva (*self*) utječu na doživljaj stvarnosti i vlastitog bitka. Ono na što Illich želi upozoriti jest činjenica da je abeceda, kao vizualno-znakovni sustav, u temelju tih svakodnevnih konstrukata koji nam posreduju zbilju kroz vlastiti sadržaj.

Illich i Sanders naglašavaju da »[j]edino abeceda ima snagu stvoriti 'jezik' i 'riječi' s time da se riječ ne pojavljuje ako nije napisana«.³⁸⁵ Postojanje kodificiranog sustava znakova i pravila neminovno je za postojanje standardiziranog oblika jezika, koji nadopunjuje usmenu predaju i govor, a pomoću svojeg standardiziranog sustava kadar je zadržati iskustvo stvarnosti. Međutim, takav, analitički način obuhvaćanja zbilje i iskustva u mogućnosti je samo djelomično zahvatiti »danost« određenog trenutka odnosno cjelovitost sadržaja stvarnosti. Već je Heraklit svojom

³⁸³ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon* (Chicago: The University of Chicago Press, 1993.).

³⁸⁴ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, x.

³⁸⁵ Illich i Sanders, *ABC*, 7: »Only the alphabet has the power to create 'language' and 'words,' for the word does not emerge until it is written down«.

izrekom »[s]ve stalna mijena jest« (grč. *panta rei*) uputio na činjenicu da stvarnost nije statična. Stoga, posredovanje njezina sadržaja komunikacijom treba fleksibilnost i dinamičnost, što je karakteristika usmene predaje.

»Bezjezična« pretpovijest u komunikaciji služila se isključivo zvučnim konturama. Dijelovi zvukova između pauza koje su karakterizirale govor nisu bile riječi, već slogovi, fraze i strofe, što je, smatraju Illich i Sanders, bilo povezano s granicama govora koji je u odnosu s *logosom*. Naime, posredovanje nije bilo objektiviziranje sadržaja u određeni znakovni sustav već se odvijalo kao proces usmenog interpersonalnog oblikovanja i prenošenja sadržaja, što je uvelike bilo pod utjecajem tradicijskog i kulturnog poklada nekog podneblja. Time se sadržaj prenosio kao »življen«, uvijek nanovo reproduciran govor koji se oblikovao sukladno mjestu i njegovoj situaciji. Ostajanje u granicama *logosa* odnosi se na ograničenje takvog govora na *conditio humana*. Naime, usmena predaja nije usredotočena na objektiviziranje činjenica, sadržaja stvarnosti, već je u službi prenošenja »onoga što jest«, sukladno čovjekovim mogućnostima i ograničenjima.

Danas, naprotiv, »pravo« značenje riječi je slaganje »gramatičkih blokova«, prvotno za vrijeme pisanja (misao ili govor prelazi u pismo), drugotno za vrijeme čitanja (pismo prelazi u misao ili čitanje).³⁸⁶ Posredovanje sadržaja stvarnosti na taj način zahtjeva objektivizaciju sadržaja koji podliježe krutim kriterijima istinitosti, koji ne dopuštaju slobodnu interpretaciju ako žele zadržati svoju istinitosnu vrijednost. Epistemički princip više nije vezan uz životnost i življenje, već analitičku raščlambu i empirijski dokaz pojedinog iskaza koji posreduje određeni sadržaj. Takav iskaz okrnjuje sadržaj i prikazuje ga u drugom svjetlu. Ako se taj isti iskaz shvati kao cjeloviti sadržaj neke činjenice, dolazi do toga da subjekt koji tako pristupa problemu zapravo istinski doživljava i percepciju stvarnosti svodi na izvještaj koji je kadar posredovati samo djelomični, okrnjeni sadržaj stvarnosti.

Illich i Sanders smatraju da se između govora i stvarnosti događa svojevrsni »epistemički jaz«, koji je posredovan analitičkom strukturom jezika. Jezik (*language*) nije u mogućnosti u potpunosti prenijeti cjelinu stvarnosti sadržanu u govoru (*speech*). Ipak, jezik se, kao oblik komunikacije koji je mnogo lakše obujmiti, oblikovati i kontrolirati, počinje koristiti kao kriterij i »alat« za analizu stvarnosti. Naime, Illich i Sanders, pozivajući se na djelo *A Journal of the Plague Year* Daniela Defoea (1660. – 1731.), zaključuju da se u svijetu pismene kulture prihvaća činjenica da »[...] ‘usmeni diskurs’ nema kapacitet za prenošenje istine, usmeni diskurs ne dopušta

³⁸⁶ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 7.

moogućnost kritičke analize«. ³⁸⁷ Njegova vrijednost stoga je smanjena u vrijeme sve većeg analitičkog pristupa stvarnosti koji nije u mogućnosti obujmiti širinu, povijesnost i kulturu usmenog diskursa, pa stoga prijanja uz okrnjivanje i stavljanje u okvire jezika kao epistemičkog entiteta koji nam posreduje istinu i podliježe kriterijima istinitosti.

Razvitak jezika, znakovlja i tiska sadrži svoj vlastiti simbolizam koji je dio kulture i mijenja društvenu percepciju u smjeru pisane riječi. ³⁸⁸ Prema tome, on mijenja poimanje stvarnost u smjeru objektivizacije i obzora mogućnosti jezičnog izražavanja u njihovim znanstvenim okvirima i s njima povezanom simbolikom. Čovjek, društvo i njegova okolina poimaju se kroz prizmu konceptata znanosti, a koji je pak temeljen na »opisnom«, deskriptivnom, jezičnom aspektu. Taj aspekt, na kraju, nije u mogućnosti obuhvatiti cjelinu neke zbilje.

Takav način percepcije riječi ima dvije izravne posljedice. Prva se temelji na činjenici da se govor uvijek vraća na rod tj. njegovu vernakularnost. Naime, sa svakom izjavom pojedinac se obraća svojem rodu tj. načinu na koji se njegov rod ophodi sa stvarnošću. Drugim riječima, socijalno formirani govor muškog roda uvelike se razlikuje od ženskog govora. Sanders i Illich naglašavaju da je takva razlika važna jednako kao i razlika u fonemima u govoru. Takva razlika gubi se kada se govor pretvori u jezik na papiru. Tim prijelazom nemoguće je sačuvati cjelovitost govora, već ju se prenosi u stalne, prostorne dimenzije stranice. ³⁸⁹

Druga je vezana uz okrnjivanje govora, a time i stvarnosti. Ako neki govor želimo pretvoriti u jezik, moramo ga odvojiti od ambijenta i zajednice u kojoj je nastao. Stvaranje kodificiranog sustava uključuje depersonalizaciju govora, njega je moguće analizirati i kasnije, pomoću njega analizirati stvarnost i čovjeka na temelju tog sustava: ³⁹⁰ »[i]spisana riječ stvara vlastitu verziju stvarnosti«. ³⁹¹ Radi se o obliku stvarnosti čiji je gotovo svaki aspekt moguće analizirati i kvantificirati iz razloga što se smatra da je jedino takav način priopćavanja kadar prenijeti točnu i istinitu informaciju.

³⁸⁷ Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 97: »[...] 'oral discourse' does not have the capacity for carrying the truth; oral discourse does not allow for the power of critical analysis«.

³⁸⁸ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 33.

³⁸⁹ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 8–9.

³⁹⁰ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 99.

³⁹¹ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 94: »The printed word impresses its own version of reality«.

3.5.2. Vještina (i kultura) čitanja

Illich navodi da je djelo *Didascalicon* Huga od sv. Viktora (1906. – 1141.) jedno od svjedočanstava koja nam pokazuju na koji je način »tehnologija« abecede oblikovala zbilju zapadnog svijeta. Prije Hugova vremena knjiga je bila zapis autorova govora ili diktata. Nakon njega, postaje repozitorij za autorove misli – »ekran« na kojem pojedinac »slaže« svoje još neizgovorene misli.³⁹² Iskustvo trijade misao – pisanje – čitanje postalo je drukčije.

Čitanje je danas postalo tehničkom aktivnošću, dok je u Hugovo vrijeme bilo shvaćeno kao aktivnost koja je u službi osobnog obogaćenja, a sadržavalo je određenu ceremonijalnost kojom je bilo shvaćeno kao sakralni čin.³⁹³ Tehnička aktivnost zahtjeva određeno predznanje, ali istovremeno ostaje čin koji se iscrpljuje u samoj radnji – ona nije usmjeren posredovanju doživljaja već obavljanju radnje koja nam je potrebna da bismo izvršili neki zadatak ili zadaću.

Takvu vrstu čitanja naziva »biblionomskim« te se ona odražava na čovjekovu percepciju misli. Naime, u slijedu vlastitih misli, čovjek današnjice uvijek u pozadini svojih misli biva svjestan tekstualne forme te iste misli. Tekst je ogledalo duše, središte i mapa uma.³⁹⁴

Illich u kontekstu knjige naglašava i razliku između skolastičkog i monastičkog poimanja pismenosti. Naime, skolastički način čitanja ne pretendira da se knjizi prilazi kao nekom lijepom okolišu koji nas poziva na uzbudljivo hodočašće i ubiranje plodova. Tamo se, naprotiv, knjiga smatra spremištem teksta koji se kasnije može pregledati.³⁹⁵ Ukazuje i na sličan fenomen koji se dogodio i s tehnikom zapisivanja. Naime, u 13. stoljeću dolazi do promjene načina zapisivanja teksta. Prije toga vremena, tekst se zapisivao izravno pišući redove koje je monah izgovarao. Naime, do visokog srednjeg vijeka čitanje je bilo poimano kao usmena aktivnost (*ruminatio*). Nakon toga, počinje se poimati kao aktivnost koja pretpostavlja unaprijed zamišljenu »topografiju« i konfiguraciju redova.³⁹⁶

Illich ovdje primarno naglašava različitost iskustva, a ne sadržaja koji se piše ili čita. Naime, iskustvo kojim »apsorbiramo« sadržaj stvara iskustvo tog sadržaja. Na primjer, nije jednako čitati biblijski tekst kao literarno djelo ili prionuti mu kao Božjoj riječi (npr. *lectio divina*). Iako je u velikom broju slučajeva nemoguće odjeliti ta dva oblika čitanja, moguće je zaključiti da svaki od

³⁹² Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 93–95.

³⁹³ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 70, 75.

³⁹⁴ Usp. Illich, »Text and University«, 7.

³⁹⁵ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 95.

³⁹⁶ Usp. Illich, »Text and University«, 4.

njih priopćuje ispisani sadržaj na drugačiji način. Isto se događa i sa samim načinom na koji je tekst otisnut na pergameni ili listu papira. Naime, kada Hugo od sv. Viktora u svojem *Didascaliconu* govori o čitanju kao o putovanju, njegovo putovanje od stranice do stranice prate razne minijature i ornamenti koji riječ stavljaju u okvir koji riječ stavlja u pejzaž kroz koji vodi to putovanje.³⁹⁷ Takvo iskustvo čitanja ostavlja dubok utisak na onome koji prolazi »vinogradom teksta«, ubire njegove plodove te ih kuša.

Hugo od sv. Viktora čitanje poima kao aktivnost koja se odvija između makrokozmosa (u njegovom slučaju Crkve) i mikrokozmosa (osobne intime onoga koji čita).³⁹⁸ Čitalac je uvijek, spoznajući pojmove, udahnjivao vlastiti smisao u razumijevanje teksta. On ga je doživljavao i proživljavao.

Nasuprot tomu, Illich stavlja moderni način apsorpiranja teksta:

»Moderno čitanje, posebno akademskog i profesionalnog tipa, aktivnost je koju obavljaju putnici ili turisti, a ne pješaci ili hodočasnici. Brzina automobila, dosada ceste i distrakcija reklamnih panoa dovode vozača u stanje senzorne deprivacije, koje se nastavlja kada žuri kroz priručnike i dnevnik nakon što stigne do svog radnog stola. Poput turista opremljenog fotoaparatom, tako današnji student poseže za fotokopijom kako bi sačuvali suvenir – snimku. On je u svijetu fotografija, ilustracija i grafikona koji sjećanje na osvijetljene krajolike slova stavljaju izvan njegova dosega.«³⁹⁹

Iskustvo čitanja postalo je profana aktivnost u kojoj se apsorpiraju što već broj informacija u što kraćem periodu. Tim dobivenim informacijama ne pristupa se na isti način – čitanje istih više nije »sveto« iskustvo, već puki senzitivni ili analitički čin.

Stranica teksta pretvorila se u optički organizirani tekst kojim se služe mislioci koji »zaključuju logički«. Čitanje je do 12. stoljeća bila aktivnost koja je ontološki ozdravljala

³⁹⁷ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 109.

³⁹⁸ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 47.

³⁹⁹ Illich, *In the Vineyard of the Text*, 110: »Modern reading, especially of the academic and professional type, is an activity performed by commuters or tourists; it is no longer that of pedestrians and pilgrims. The speed of the car and the dullness of the road and the distraction of billboards put the driver into a state of sensory deprivation that continues when he hurries through manuals and journals once he arrives at his desk. Like the tourist equipped with a camera, so today's student reaches for the photocopy to keep a souvenir snapshot. He is in a world of photographs, illustrations, and graphs which put the memory of illuminated letter-landscapes beyond his reach«.

čovjeka.⁴⁰⁰ Čin čitanja nije bio aktivnost u kojoj pojedinac pokušava interpretirati objektivnu poruku određenog teksta i analizirati ga prema propisanim pravilima već je nosio određeni ceremonijalni karakter koji je formirao iskustvo, a time i sadržaj koji je čitalac doživio i primio.

3.5.3. Poimanje stvarnosti

Illich i Sanders naglašavaju da se isto događa i s modernim poimanjem zbilje. To dovodi do stvaranja »novogovora« (*newspeak*), koji se poima kao idealni, analitički govor, jedini koji posreduje pravu istinu, iako ga je nemoguće potpuno aktualizirati u svakodnevnom diskursu, jer bi njegovi govornici bili potpuno drugačiji od muškaraca i žena koje poznajemo.⁴⁰¹ Socijalna zbilja koja podliježe vlasti institucija podržava takav pogled na čovjeka i stvarnost, jer ga je moguće uvrstiti u nominalne okvire i imati ga pod kontrolom raznih parametara i kriterije tj. ovladati njime. Naravno da takva percepcija stvarnosti ima svoju svrhu i daje određenu korist samom društvu, no postaje problem ako se ona poima kao glavni epistemski princip spoznavanja stvarnosti, a time i glavna metoda u formiranju vrijednosti i moralnih principa.

U svojem djelu *H₂O and the Waters of Forgetfulness* Illich na temelju materije vode objašnjava na koji način određena vremenska epoha i njezina kultura utječu na poimanje određenog dijela stvarnosti.⁴⁰² Naime, kao što promjena načina pristupa tekstu mijenja iskustvo sadržaja tog teksta, tako i promjena kuta gledanja i poimanja stvarnosti mijenja obuhvatnost i opseg njezina sadržaja. Materija dobiva određeno značenje kad se susretne sa subjektom uronjenim u određenu kulturu i njezin vrijednosni i epistemološki okvir. Illich svoja razmišljanja gradi na idejama francuskog filozofa Gastona Bachelarda (1884. – 1962.), za kojeg navodi da se

»[u] svojim spisima uvijek iznova vraća temeljnom kontrastu između dva međusobno konstitutivna aspekta imaginacije: formalnog i materijalnog. Oblik i materija naše imaginacije ne mogu se razumjeti odvojeno jer jedno ne može postojati bez drugog. Ali činjenica da ne možemo odvojiti svoje iskustvo strasti od elementa vatre i ne možemo

⁴⁰⁰ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 2, 11.

⁴⁰¹ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 116.

⁴⁰² Usp. Illich, *H₂O and the Waters of Forgetfulness*, 4–5.

zamisliti vatru bez strasti ni na koji način ne implicira da se njih dvoje u svakom trenutku doživljavaju kao jednaki oblici istog počela (materije)«. ⁴⁰³

Drugim riječima, doživljaj stvarnost ne može se iscrpiti u objektivnim mjerilima, jer ona ne postoji tj. čovjek, kao društveno biće utkano u određeni ambijent i kulturu stvarnost ne doživljava ju na objektivnoj, univerzalnoj razini, već uvijek subjektivno. ⁴⁰⁴ Stoga i apsolutizacija istih može biti shvaćena kao jedna vrsta ideologije okrnjivanja i instrumentalizacije stvarnosti. Naime, iz razloga što takav pristup nije u mogućnosti obuhvatiti subjektivni element spoznavanja (jer tada ne bi bio u skladu s vlastitim objektivnim kriterijima), on mora svesti opseg spoznavanja na analitičku objektivnost da bi predmet spoznavanja bio kadar podvrgnut kriterijima metode tj. pristupa. Kada se takvi kriteriji prenesu na »životno spoznavanje« tj. životni doživljaj stvarnosti, oblikuju naše poimanje zbilje. Takav pristup spoznavanju od čovjeka i njegovog okoliša stvara »skup materije« ili »istraživački uzorak«, a povijest, kulturu i tradiciju stavljaju u zapećak, poimajući ih kao »smetnje« koje ometaju objektivnost te strukturu analitičke i objektivne stvarnosti.

Illich u svojim djelima često koristi mitove za koje pokazuje da su se formirali kao usmeni dio tradicije i kulture određenog naroda. ⁴⁰⁵ Mit se formira kroz usmenu predaju koja u sebi sadržava duboku emociju. U takvoj vrsti predaje, koja je prethodila pisanju, ne postoji tekst, tradicija ili »original« na koji se možemo osloniti. Stoga, ne postoje »nove« verzije jednog te istog mita, već se svaki puta zapravo radi o novoj prisposobi. ⁴⁰⁶ Dinamika formiranja usmene kulture duboko je utkana u život onoga koji pripovijeda. Ona ne poseže za citiranjem renomiranih autora, niti za priznatim originalom koji može poslužiti kao vjerodostojan izvor za daljnje razglabanje neke aktualne problematike koja je mučila čovjeka. Takva vrsta predaje posjeduje normativnost, no ona se očituje u interpersonalnom doživljaju prenošenja, a ne u objektivizaciji stvarnosti.

⁴⁰³ Illich, *H₂O and the Waters of Forgetfulness*, 6: »In his writings he returns again and again to a fundamental contrast between two mutually constitutive aspects of imagination: a formal one and a material one. The form and matter of our imagining cannot be understood separately because one cannot exist without the other. But the fact that we cannot separate our experience of passion from the element of fire and cannot imagine fire without passion in no way implies that the two are at all times perceived as versions of the same principle«.

⁴⁰⁴ Ovdje mislim na cjeloviti doživljaj stvarnosti tj. ne upućujem na činjenicu da čovjek nije kadar spoznati neke objektivne zakonitosti u svijetu, što je činjenično (*a posteriori*) točno, već na činjenicu da na čovjekovo svakodnevno spoznavanje stvarnosti (»životno spoznavanje«) nužno utječu okolina i njezin vrijednosni sustav.

⁴⁰⁵ Posebice često spominje mit o Prometeju i Epimeteju. Napose poglavlje »Rebirth of Epimethean Man« u djelu *Deschooling society* i članak »The Dawn of Epimethean Man«.

⁴⁰⁶ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 4.

Illich i Sanders, upućujući na doktorsku disertaciju Milmana Parrya i navode da »[u] čisto usmenoj predaji pjesme, epovi i izreke ne lebde iznad života. Taj život je delikatno, složeno tkivo prožeto epskim sjećanjima. Čim tijek sjećanja postane čak i potencijalno vidljiv kao narativ, taj se tijek zgrušava i pretvara u autoritet, referentnu točku, društveno neukorijenjeno pravilo, izmet proživljene mudrosti koju nova vrsta mudraca, zvanog pisar, može oblikovati«. ⁴⁰⁷ U ovom citatu, pristup pisara nije drugo doli apsolutizacija modernog znanstvenog pristupa i s njim povezane interpretacije stvarnosti. Illich i Sanders navode da »[t]iskana riječ utiskuje vlastitu verziju stvarnosti«. ⁴⁰⁸

3.5.4. Pamćenje

Pamćenje je proces u kojem se oblikuje određeni mentalni prostor – kao što određena kultura stvara ambijent, tako i određeni mentalni prostor, nastao pod utjecajem drugačije percepcije i stvaranja pamćenja utemeljuje različita sjećanja tj. način na kojih ih prizivamo, iz razloga zato što je abeceda »tehnologija« za vizualizaciju zvukova. Međutim, radi se o atomizaciji riječi i rečenica te se prema tome čin govorenja može analizirati u svojim jedinicama. Illich napominje da su neki grčki mislioci takav pristup prenijeli na sveukupnu stvarnost. ⁴⁰⁹

Ovdje Illich također aludira na slučaj kada mentalna slika pamćenja, koja je formirana kao vizualna slika abecede odnosno »vizualizacija« određenih znakova, postane metafizička konfiguracija stvarnosti. Time je želio ukazati na već spomenuti fenomen koji se očituje kao formiranje metafizičke i antropološke slike stvarnosti na temelju umskih koncepata i slika.

Illich napominje da su u klasičnom periodu postojala dva oblika pamćenja: 1. prirodno, koje je bilo rođeno usporedno s mišlju i 2. umjetno, koje se može poboljšati preciznim tehnikama, uređajima i vježbama. ⁴¹⁰ Druga vrsta pamćenja jest ona koja je vezana uz čovjekov pokušaj da analizira i mehanizira sam čin pamćenja i njegov objekt te ga doradi vanjskim pomagalima i

⁴⁰⁷ Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 16: »In a purely oral tradition, songs, epics, and sayings do not hover above life. That life is a delicate, complex tissue steeped in epic recollections. As soon as the stream of recollections becomes even potentially visible as a narrative, this stream clots and turns into an authority, a point of reference, a socially disembedded rule, the excrement of lived wisdom that a new kind of wise man, called the scribe, can shape«.

⁴⁰⁸ Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 94: »The printed word impresses its own version of reality«.

⁴⁰⁹ Usp. Illich, *In the Vineyard of the Text*, 39.

⁴¹⁰ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 26.

mentalnim konfiguracijama. Takav čin pamćenja smislen je do granice kada počinje utjecati na metafizičko poimanje stvarnosti i poimanje samog čovjeka.

3.5.5. Osvajački element jezika

Illichevo zalaganje za usmenu kulturu uvelike je povezano s promicanjem vernakularnosti kao temeljnog vrijednosnog sustava koji čuva koheziju i identitet pojedine zajednice. Svaka promjena načina komunikacije pod utjecajem globalizacijskih procesa pogoduje nestanku autohtonog govora i s njim povezanih misaonih koncepata, koje zamjenjuju drugi, invazivni i »rušilački« oblici komunikacije.

U svrhu objašnjenja tog fenomena, Illich i Sanders upućuju na nakanu Španjolca po imenu Elio Antonio de Nebrija, koji je živio i djelovao na prijelazu iz 14. u 15. stoljeće. Bio je autor prve gramatike jednog modernog europskog jezika, u njegovom slučaju Španjolskog, naslova *Gramatica Castellana* [*Gramatika kastiljskoga jezika*] kojom je vernakularni govor pokušao obuhvatiti pravilima gramatike. Na taj način želio je vlasti omogućiti kontrolu nad onime što narod čita, ali i omogućivanje institucionalnog okvira države – gramatičkog, standardiziranog okvira jezika kao univerzalno sredstvo priopćavanja zakona i odredaba države. Naime, standardni jezik poslužio je i kao paradigma vlasti.⁴¹¹ Ako se vernakularni govor kao »životni govor« tj. način komunikacije koji je kadar posredovati cjelovitu konceptualizaciju stvarnosti standardizira u jezično-gramatički sustav, opseg i sadržaj te konceptualizacije, on biva sveden na objektivne uvide i norme koje se uspoređuje s objektivno dobrim i poželjnim kriterijima institucija i države.

Tada nova tehnologija tiska bila je predviđena samo za standardni jezik čija je pojava također bila prvim dijelom općeg obrazovanja. Naime, da bi netko bio smatran pismenim i učenim, bilo je potrebno da se služi standardnim jezikom, a ne kolokvijalnim, vernakularnim govorom, koji u takvoj paradigmi biva shvaćen kao nešto nazadno, što treba iskorijeniti.⁴¹² Takvo društvo, tj. njegovi vrijednosni kriteriji upućuju na to da se jedino čovjek tj. društvo koje funkcionira u skladu sa standardiziranim i općeprihvaćenim pravilima smatra vrijednim.

Još jedan važan pojam koji Illich spominje jest tišina (*silence*): »Riječi i rečenice sastoje se od prekida koji imaju više smisla od zvukova. Stanke između zvukova i izgovora postaju svjetleće

⁴¹¹ Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 65–70.

⁴¹² Usp. Illich i Sanders, *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*, 67–68.

točke u nevjerojatnoj praznini: kao elektroni u atomu, kao planeti u Sunčevom sustavu«. ⁴¹³ Bez tišine između glasova i riječi, govor bi bio besmislen. Stanke usmjeravaju i pridaju značaj pojedinim izgovorenim glasovima.

Međutim, Illich pojam tišine kao dijela govora proširuje na egzistencijalni moment. Naime, tišina može s jedne strane biti pasivnost i nezainteresiranost za drugoga, dok s druge strane tišina može značiti duboku otvorenost za razumijevanje i prihvaćanje drugoga. ⁴¹⁴ Illich ovdje aludira na tolerantni i nenasilni pristup misionarenju.

Iz toga razloga, tišina nije samo jezični konstrukt koji formira govor i jezik da bi bio smislen, već posreduje otvorenost za komunikaciju i druželjubivost prema drugome i drugačijem – potencija koja je u temelju čovjekove biti. Baštinjenje takvog shvaćanja pojma tišine zapravo je poziv na konvivijalnost.

3.5.6. Abecedizacija

Abecedizacija, alfabetizacija ili jezično poimanje stvarnosti koje Illich kritizira zapravo je kritika intelektualizacije i racionalizacije stvarnosti. Illich smatra da je stvarnost i cjelovitost životnog iskustva nemoguće racionalizirati i obuhvatiti objektivnim, analitičkim okvirima jezika. Naime, stvarnost posjeduje inherentne principe i granice bivstovanja koje se mogu nazrijeti i dotaknuti jedino u konkretnim životnim situacijama, a ne umjetnom konceptualizacijom, koja je u temelju jezika tj. standardiziranog oblika komunikacije. Govor je, s druge strane, oblik komunikacije koji je uvelike oblikovan vernakularnošću nekog mjesta. Naime, usmena predaja mnogo je bliža životnom iskustvu, a »učiti« se u okolini kojoj odrastamo – za služenje njome nije nam potrebno školovanje ili standardizirani obrasci već ju je moguće učiti predajom. Također, takva vrsta komunikacije mnogo je slobodnija i maštovitija te ju je zbog toga gotovo nemoguće u cijelosti svesti na jezik.

Ipak, treba uzeti u obzir da Illich primarno ne kritizira postojanje standardnog jezika kao takvog već konceptualizaciju stvarnosti koju on, u slučaju da ga poimamo kao jedini ispravan način komuniciranja, određen i standardiziran od strane institucija, posreduje. Naime, krucijalni problem

⁴¹³ Illich, »The Eloquence of Silence«, 31: »Words and sentences are composed of silences more meaningful than the sounds. The pregnant pauses between sounds and utterances become luminous points in an incredible void: as electrons in the atom, as planets in the solar system«.

⁴¹⁴ Usp. Illich, »The Eloquence of Silence«, 32.

nije prelazak govora i njegovih koncepata u jezik kao standardizirani, grafički sustav istog, već naknadna transformacija koncepata iz jezika u govor, a time i konceptualizaciju stvarnosti koja se odražava u čovjekovom konkretnom životu. Drugim riječima, Illicheva kritika egzistencijalistički je usmjerena.

Illich upućuje da način na koji se odvija komunikacija u našoj sredini uvelike formira svijest i gradi našu osobnu, ali i društvenu »epistemologiju«. Jezik, kao rezultat standardizacije i gramatizacije govora, u slučaju apsolutizacije i povratne transformacije u govor, može uroditi principom spoznavanja stvarnosti koji ne poštuje različitost i cjelovitost temeljnih životnih iskustava kao niti vrijednost različitih tradicija. Takav epistemički princip zahtjeva prilagodbu čovjeka i određene zajednice koja posjeduje vlastitu kulturu, povijest i tradiciju, istovremeno im ne dopuštajući da se pozovu na nju, već od njih zahtjeva prilagodbu modernim institucijskim konceptima i društvenom mnijenju koje oni sa sobom nose. Drugim riječima, takav sustav spoznavanja sa sobom nosi vlastiti vrijednosni sustav, suprotan Illichevim vernakularnim vrijednostima.

Razlog za to nalazi se u činjenici da vernakularni govor i njegovi koncepti proizlaze iz životnog ambijenta neke zajednice koji se formirao u određenom okolišu pod utjecajem raznih događaja, bez ovisnosti o modernim institucijama. On proizlazi iz tradicije, ali ju ujedno i gradi te kao takav nije rezultat standardizacije i ostalih procesa institucionalizacije. Takav govor nije moguće kontrolirati te iz njega ne proizlaze koncepti koji instrumentaliziraju čovjeka i stvarnost. Na primjer, učen čovjek prema takvoj konceptualizaciji stvarnosti nije onaj koji ima institucijske certifikate i diplome, već onaj koji posjeduje vještinu koja njemu i njegovoj zajednici omogućava autonomiju i samodostatnost.

Stoga, u Illichevoj misli je borba za vernakularni govor također borba protiv kolonijalizma modernog doba – vrijednosnog sustava modernog društva i ovisnosti o njegovim institucijama. Nametanje standardiziranog jezika kao učenog i glavnog oblika komunikacije kojemu su se svi primorani prilagoditi oblik je osvajanja. Nasuprot tome, upravo »tišina« kao otvorenost za slušanje govora drugoga temelj je za plodonosni dijalog i razmjenu iskustava.

3.6. Rodna teorija (*gender*)

Želimo li razumjeti Illichevu rodnu teoriju, potrebno je osvjetliti kut iz kojeg pristupa navedenoj problematici. Naime, Illich je kritičar društva i njegova rasprava o rodu ponajprije je jedna od metoda kojima prikazuje različitost vrijednosti tradicionalnog i modernog društva.

Illich smatra da vrijednosti globalističkog, zapadnoga društva proizlaze iz otuđenog shvaćanja čovjeka kao onoga koji nadvladava i savladava prirodu, a ne kao njezina sudjelatnika. Drugim riječima, želi pokazati da su moderni vrijednosni sustavi, utemeljeni na idealu ovisnosti o institucijama, potrošnji i globalizaciji, narušili odnos između čovjeka i prirode te ga time izbacili iz životne niše koju je za njega predvidio njegov Stvoritelj. Čovjek je time lišen ne samo osobnog zadovoljstva svrhovitog življenja već i samodostatnosti te prilike da živi izvan takvog vrijednosnog sustava. To mu oduzima individualnost i slobodu – dvije vrijednosti kojima se takvo društvo najviše diči.

Rod je rezultat društva i kulture u koju je uronjen pojedinac. On sa sobom nosi njezine dominantne društvene vrijednosti i ideale koji se generacijski prenose. Illich smatra da je pojam roda vezan uz tradicionalnu, vernakularnu kulturu i način življenja koji predmnijeva povezanost i međusobnu kompatibilnost društvenih uloga muškog i ženskog roda. Važno je napomenuti da Illichev koncept roda ne pretpostavlja rodnu ulogu koja je izraz samoopredjeljenja koje proizlazi iz apsolutnog poimanja vlastite slobode i relativiziranja bioloških odrednica tj. spola. Naprotiv, ona je usko povezana sa spolom koji obilježava njezin oblik i odrednice ophođenja sa stvarnošću temeljem određenih kulturno-povijesnih pretpostavki. Drugim riječima, rodna uloga pojedinca ostvaruje se kao: 1. posljedica spola i 2. posljedica kulture u kojoj se pojedinac nalazi. Vernakularne kulture počivale su na kompatibilnosti uloga dvaju rodova, koji im je omogućavao ravnopravnost u vidu autonomije i svrhovitog življenja.

Illicheva rasprava o rodu spada u šturije i mogao bih reći nedovršene dijelove njegove misli. Donosi ju većem u dijelu *Gender*⁴¹⁵ te kasnijem eseju »The Sad Loss of Gender«,⁴¹⁶ ali i posredno nekolicini ostalih djela.

⁴¹⁵ Ivan Illich, *Gender* (New York: Pantheon Books, 1982.).

⁴¹⁶ Ivan Illich, »The Sad Loss of Gender«, *New Perspectives Quarterly* 7, izd. 1 (1990.), pristupljeno 31. listopada 2025., https://www.davidtinapple.com/illich/1990_loss_of_gender.html.

3.6.1. Rad u kućanstvu shvaćen kao *shadow work* (neplaćeni ženski rad)

U proučavanju Illicheve teorije roda potrebno se osvrnuti na njegov koncept rada u sjeni (*shadow work*). U društvu koje je ovisno o tržišnim dobrima i uslugama institucija, osnovne potrebe zadovoljavaju se kroz industrijsku proizvodnju, razmjenom dobara ili usluga za novce i, nakon toga, novaca za druga dobra ili usluge. Izvršavanje plaćenog rada (*wage labor*) postalo je *conditio sine qua non* života u današnjem društvu. Stanovanje, obrazovanje, promet i zdravstvene usluge samo su neki od proizvoda, dobara i usluga koje je u današnjem društvu praktički nemoguće koristiti bez temeljnog oblika razmjene – plaćenog rada.⁴¹⁷

Da bismo zadovoljili svoje temeljene egzistencijalne potrebe, ali i one koje nam, kao »standard dobrog života«, nameće društvo. Potrebno je zaraditi plaću tj. »učić« u ekonomski sustav, biti dio unaprijed »postavljenog« tržišta koje sa sobom nosi određeni način života, koji je uvelike usmjeren na zaradu novca – osnovne valute koja čovjeku modernog vremena omogućava dostojno življenje.⁴¹⁸ Radi se o načinu bivstvovanja čovjeka koje je apsolutno podređeno modernim kapitalističkim i industrijalnim društvenim paradigmama.

Uz standardni, vidljivi i mjerljivi plaćeni rad koji danas obavlja većina odraslih, Illich navodi i drugu vrstu rada, koju taj prvi, »obavezni« nosi sa sobom, a naziva ga *shadow work* (rad u sjeni). U drugu vrstu rada, između ostaloga, ulazi i rad kućanica, aktivnosti povezane s nabavkom dobara, prisilna (neplanirana) potrošnja, vožnja na posao i s njom povezani stres, te, na kraju, u velikom dijelu ono što podrazumijevamo pod sintagmom »obiteljski život«.⁴¹⁹ Ulazak u društvene okvire *homo economicusa* podrazumijeva neizravno prihvaćanje i ovakve vrste rada. Takva vrsta rada, iako se događa kao posljedica plaćenoga rada, u većini slučajeva nije plaćena, niti mjerena ekonomskim pokazateljima.

Pomoću koncepta *shadow work*, Illich želi ukazati na činjenicu da društveno-ekonomski sustav modernoga doba nije ograničen na rad i vrijeme u kojem se boravi na radnom mjestu, već obuhvaća gotovo sve sfere pojedinca i zajednice, uključujući i međusobne odnose u zajednicama u kojim žive. Dakle, plaćeni rad ne samo da uvjetuje, već i usmjerava djelovanje i način života modernog čovjeka kroz, u slučaju plaćenoga rada, neminovnu prisutnost sekundarnog rada odnosno rada u sjeni, kojim se područje posla širi i oblikuje razne aspekte našeg života.

⁴¹⁷ Usp. Illich, *Shadow Work*, 13.

⁴¹⁸ Usp. Illich, *Shadow Work*, 113.

⁴¹⁹ Usp. Illich, *Shadow Work*, 100.

Illich posebice naglašava da svaka nova vrsta dobra ili usluge treba veću prisutnost »rada u sjeni«. Drugim riječima, kako je proizvodnja postala više, intenzivnije kapitalizirana, to je više »rada u sjeni« postalo nužno za minimum nekog pristojnog življenja tj. svako intenziviranje kapitalnog rada i komodifikacija dobara sa sobom nosi veću količinu rada.⁴²⁰

Odnos žene i muškarca u modernom društvu uvjetovan je društveno-kulturnom paradigmom u kojoj vlada novac i ekonomska moć pojedinca. U takvoj paradigmi novac, kao rezultat plaćenog rada, mjeri gotovo sve. Illich napominje kako u takvom sustavu može egzistirati jedino ono »mjerljivo«. ⁴²¹ Stoga, podrazumijevajući takvu vrstu »mjernih elemenata«, sve je podređeno radu i zaradi kao dijelu globalnog ekonomskog sustava, dok ostali rad koji je potreban da bi se takav način života održao često puta ostaje manje važnim i vrednovanim – u sjeni.

Illich smatra da je moderni kućni rad standardiziran, orijentiran prema poticanju proizvodnje i od žene »iznuđuje« njezin sekundarni rad. Naime, one se brinu za muževe, svoje obitelji i pružaju im određenu motivacijsku snagu u njihovom ostvarenju plaćenog rada.⁴²² Dakle, one su svojim obiteljima mogle omogućiti okolinu koja je prvotno usmjerena na stjecanje novaca, što je bila zadaća muškarca. Time je često puta rad kućanica bio smatran manje vrijednim od rada muževa koji su radili.

3.6.2. Nominalna jednakost modernog društva

Illich smatra da žene u društvenom okruženju u kojem bivaju nominalno jednake muškarcima, što se smatra velikom pobjedom feministkinja, zapravo dobivaju manje.⁴²³ Prema tome, smatra da je »pobjeda« feministkinja, poput ulaska žene na tržište rada, imala samo naizgled pozitivan učinak. Naime, radovi koji su nekada bili pridržani ženi kao čuvarici ognjišta postali su tržišnim uslugama i dobrima.⁴²⁴

Uz to, Illich upućuje da se u industrijskom društvu vrši određeni stupanj diskriminacije žene. Naime, kao jedinka istovjetna muškarcu, žena je primorana raditi redoviti posao, a uz to mora raditi ostale poslove »rada u sjeni«, kao domaćica, koji joj najčešće nije u mogućnosti naplatiti

⁴²⁰ Usp. Illich, *Gender*, 52.

⁴²¹ Usp. Illich, *Shadow Work*, 30.

⁴²² Usp. Illich, *Shadow Work*, 14.

⁴²³ Usp. Illich, *Gender*, 4.

⁴²⁴ Usp. Illich, *Shadow Work*, 22, 30.

ekonomskom vrijednošću – novcem.⁴²⁵ Također, stvara se oblik zajedništva supružnika koji ih svodi i veže uz novu ekonomsku jedinicu para – stvarnost koja se može kontrolirati ekonomskim parametrima i, naposljetku, biti oporezovanom.⁴²⁶

Illich želi naglasiti da su kućanski poslovi s jedne strane postali tržišnim dobrom te time pogoduju ekspanziji tržišta i komodifikaciji njegovih usluga, a s druge strane ako ga žena, majka samostalno, dobrovoljno radi, svaka naplata u temeljnom obliku razmjene, novcu, gotovo da i nije moguća. Sve se to događa pod okriljem moderne društvene paradigme koja naizgled omogućava autonomiju, slobodu i ravnopravnost.

Međutim, treba imati u vidu da Illich previđa činjenicu da su žene ulaskom na tržište rada dobile slobodu birati žele li ili ne žele raditi. Time su postale jednakopravne s muškarcima, što ih, kao i muškarce, ne priječi da odbiju sudjelovati u tržišnom radu.

3.6.3. Odnos rod – spol

Odnos između ta dva pojma temeljen je na dihotomiji Illicheve filozofije društva – razdiobi dvaju temeljnih vrijednosnih sustava koji rađaju dva različitim načinima života. Radi se o podjeli na vernakularne vrijednosti, koje rađaju konvivijalnim društvom i konzumerističke, kapitalističke vrijednosti, koje rezultiraju globalizacijom, ovisnošću o tržišnim dobrima, potrošnji istih, industrijskoj proizvodnji i institucijama.

Prvi sustav vrijednost, koji uključuje rod (*gender*), pogoduje očuvanju povijesnog i kulturalnog poklada nekog mjesta te na temelju toga jača identitet i koheziju pojedine zajednice.

Drugi, »bezrodan« sustav vrijednosti tjera čovjeka i pojedino društvo izvan njihove »životne niše«, usadujući im univerzalni sustav⁴²⁷ vrijednosti i načina života. Takva vrsta antropološkog poimanja čovjeka može se »obujmiti« jezikom znanosti i kalkulacija. Navedeni govor posjeduje svoj vlastiti set ključnih riječi koji omogućava specifičnu perspektivu na društvenu i ideološku stvarnost. Sukladno takvoj vrsti nazora na stvarnost ona se homologno interpretira, kao svugdje fundamentalno jednaka.⁴²⁸ Predmet ekonomske teorije jest samo »bezrodan čovjek«.⁴²⁹

⁴²⁵ Usp. Illich, *Gender*, 45–46.

⁴²⁶ Usp. Illich, *Gender*, 101.

⁴²⁷ Nametnuti »nečiji« sustav.

⁴²⁸ Usp. Illich, *Gender*, 4–6.

⁴²⁹ Usp. Illich, *Gender*, 10.

Illich je aludiranjem na takav vrijednosni sustav želio upozoriti na globalizacijski element kapitalističke ideologije koji za sobom nosi specifično shvaćanje čovjeka kao objektivizirane jedinice koja bivstvuje u umjetnom sustavu tržišta i kapitala, kojem se mora podrediti. Zorno upućuje da se sve to događa pod krinkom zastupanja »jednakosti sviju«, a time i brisanjem razlike između dvaju rodova. Brisanjem te razlike nestaje vernakularni element zajednice i ona gubi svoji identitet, a time i koheziju. Odcjepljivanje od vernakularnosti omogućava da se nametne globalizacijski i industrijski sustav vrijednosti.

Koncept »roda« (*gender*) Illich povezuje s prvim, vernakularnim sustavnom vrijednosti. Radi se o lokalnoj i vremenski omeđenoj dualnosti, koja muškarcima i ženama omogućava da kažu, rade i žele »istu stvar«. ⁴³⁰ Pod time Illich podrazumijeva društvenu podjelu poslova i zadaća muškog i ženskog roda koji se temelje na različitim ciljevima i htijenjima te kao takvi nisu podložni razvijanju kolizije ili privida nejednakosti. Svoje mišljenje temelji na stavu da su kroz povijest muška i ženska uloga bile kulturno i društveno uvjetovane te su se razvijale u povijesnom slijedu pojedinog naroda i zajednice, kao dvije integralne i komplementarne suprotnosti. ⁴³¹

Izvan industrijskih društava, domorodci pojedinih zajednica u mogućnosti su prepoznati tko je muško, a tko žensko samo na temelju načina ophođenja s pojedinicima životnim zadacima. ⁴³² To je, navodi Illich, osebnost *homo sapiensa*, »ljudski fenomen« kao stalno oživotvorenje dualnosti rada. ⁴³³ Dakle, rod je povijesna, okolišna, društvena i kulturalna uvjetovanost pojedinca i zajedničarskog života u pojedinoj zajednici. Ona je rezultat povijesnih činjenica na određenom prostoru koje su omogućile autonomiju i samodostatnost zajednica.

3.6.4. Rod i govor

Illich naglašava: »Kao i s vernakularnim jezikom, u rod se rađa i odrasta; spolna uloga je nešto što se stječe. Netko može kriviti roditelje ili društvo zbog dodijeljene spolne uloge ili učenog, standardiziranog govora, no ne može prigovarati o vernakularnom govoru ili rodu«. ⁴³⁴ Naime, i

⁴³⁰ Usp. Illich, *Gender*, 20.

⁴³¹ Usp. Illich, *Gender*, 68–90.

⁴³² Usp. Illich, *Gender*, 67.

⁴³³ Usp. Illich, *Gender*, 76.

⁴³⁴ Illich, *Gender*, 81: »As with the vernacular, one is born and bred into gender; the sex role is something acquired. One can blame parents or society for an 'assigned' sex role or a taught mother tongue; there is no way to complain about vernacular speech or gender«.

govor i rod karakteristika su cjelovitosti života zajednice te počivaju na pretpostavci da zajednica, kao i tijelo, ne može prerasti svoj inherentni kapacitet. Rod upućuje na komplementarnost koja se rađa i oblikuje u specifičnoj zajednici kao asimetrična (ali komplementarna) u svojim komponentama.⁴³⁵ Dakle, rod se razvija u određenom okolišnom, kulturnom i društvenom ambijentu, no ne smije ga se shvaćati kao nešto primitivno, već kao visokocivilizacijsku, složenu komponentu.⁴³⁶ Ta komponenta istodobno omogućava skladan suživot dvaju rodova koji su autonomni u izvršavanju svakodnevnih zadataka te primarno nisu usmjereni prema stjecanju novaca, već samodostatnosti i skladnom životu.

Illich se u raspravi dotaknuo i takozvanih »studija srodstva« (*kinship studies*), koji također pretpostavljaju dva roda, koji su u odnosu jedan prema drugome. Ipak, rod nije samo to – on definira tko je tko kada, gdje i na koji način – on dijeli prostor, vrijeme i tehniku.⁴³⁷ Rod upućuje na odnos pojedinca prema načinu življenja i ophođenju sa stvarnošću. U svojem djelu *Tools for Conviviality* Illich upućuje na koncept »konvivijalnog oruđa«. Radi se o oruđima koja pojedincu koriste za bolji i smisleniji život, a pritom ne narušavaju prirodni ekvilibrij između njega, zajednice i okoliša.⁴³⁸

Illich navodi primjer iz austrijske pokrajine Štajerske u kojoj su još u njegovo vrijeme određena oruđa bila rodno definirana i oblikovana. Naime, muškarčev srp je gladak kako bi s njime mogao kositi travu, dok su srpovi koje koriste žene uvučeni i zakrivljeni, kako bi njime mogle sakupljati sijeno.⁴³⁹ Zadaće i uloge rodova nadomještale su se te je svaki od njih bio jednako vrijedan iz razloga što kriterij vrednovanja nije bio novac, već mogućnost doprinosa za autonomiju zajednice u kojoj su obitavali.

Dakle, za konvivijalnost određenog društva potrebna je podjela temeljnih zadataka prema rodu odnosno društveno dodijeljenoj ulozi. Vrijednost te uloge ne smije se mjeriti u ekonomskim okvirima, već se svaka od tih uloga treba biti shvaćena u svjetlu samodostatnosti i kohezije unutar određene društvene zajednice.

⁴³⁵ Usp. Illich, *Gender*, 82.

⁴³⁶ Usp. Illich, *Gender*, 98.

⁴³⁷ Usp. Illich, *Gender*, 99.

⁴³⁸ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 34.

⁴³⁹ Usp. Illich, »The Sad Loss of Gender«, paragraf 6.

3.6.5. Vernakularni rod i vernakularna sredina

Illich tvrdi: »Rod je vernakularan. On je u i isto vrijeme cjelovit i prilagodljiv, nesiguran i ranjiv, kao što je to slučaj i s vernakularnim govorom. Kao što je i slučaj s takvom vrstom govora, rod biva izbrisan od strane obrazovanja te je njegovo postojanje brzo zaboravljeno ili čak negirano«. ⁴⁴⁰

Illich se ovdje nadovezuje na svoju teoriju o vernakularnom jeziku, tumačeći odnos između dva roda i u pogledu jezične upotrebe i retorike. Smatra da su ženski i muški oblici govora njegove najnježnije i najranjivije komponente, čak i dok je sam jezik još živ. Novi, industrijski način života podrazumijeva novi način govora, bez spolne razlike, bez obzira koliko naizgled taj oblik govora u sebi sadržava »gramatičkih rodova«. Ono što uistinu odjeljuje muški i ženski govor jesu dublje i životnije razlike: npr. fonologija, intonacija, sintaksa, vokabular. Žene su se, prema Illichu, morale prilagoditi muškom, industrijskom načinu izražavanja, što je smatrano pozitivnim. Međutim, što je više tema bez spolne razlike, to postaje jasnije da žena lišena njezine »rodne posebnosti« postaje drugim spolom. ⁴⁴¹ Illich je ovom analogijom želio prikazati kako moderni društveni sustavi na sličan način uništavaju autohtoni govor i rodne uloge, mijenjajući pritom vernakularnu sredinu u globaliziranu umjetnu tvorevinu.

Illich rod također opisuje i formiranjem doma. Smatra da rod oblikuje tijelo pojedinca kao što ono oblikuje prostor i zauzvrat je oblikovano njegovim uređenjem. Tijelo koje djeluje, svojim pokretima, mimikom, gestama i ritmičnošću oblikuje dom, koji je nešto više od svratišta, šatora ili kuće. ⁴⁴² Illich ovdje želi naglasiti da je rod nešto što fundamentalno oblikuje život pojedinca i zajednice na određenom mjestu. Također, to isto mjesto oblikuje i formira pojedinca prema određenom tradicijskom i kulturalnom pokladu.

Rod i vernakularna sredina ovisni su jedno o drugome. Kada su oruđa i način njihove upotrebe usmjereni prema značenju specifičnom za pojedini rod, stvara se kukuljica vernakularnog života smještena u specifičnu biološku nišu. ⁴⁴³ Vernakularno življenje, a time i vernakularni rod slijedi prirodni potencijal i ograničenja okoliša, a uz to potiče ostvarenje čovjeka u njemu. Takav način egzistencije u obzir uzima čovjekov potencijal, čežnju za ostvarenjem kao samodostatnog i

⁴⁴⁰ Illich, *Gender*, 105: »Gender is vernacular. It is both as tough and adaptable, as precarious and vulnerable, as vernacular speech. As happens with the latter, gender is obliterated by education, and its existence is soon forgotten or even denied«.

⁴⁴¹ Usp. Illich, *Gender*, 137–139.

⁴⁴² Usp. Illich, *Gender*, 118–119.

⁴⁴³ Usp. Illich, *Gender*, 119.

autonomnog bića zajednice, ali i ograničenost u ovladavanju i homogenizaciji okoliša. Drugim riječima, poštujući ekološku nišu mjesta, kulturno-tradicijsko naslijeđe i povijesni hod, vernakularnost predmnijeva »dijaloški«, komplementarni odnos između dva roda.

3.6.6. Integralna kompatibilnost

Može se zaključiti da Illich zastupa teoriju tzv. »integralne kompatibilnosti«. Smatra da ne postoji apsolutna jednakost između muškarca i žene. Doduše, moderni društveni sustavi promiču tzv. nominalnu, objektiviziranu jednakost, ali koja u obzir ne uzima antropološku različitost. Komplementarnost uključuje nadomještanje i nadovezivanje muškarca i žene – niti jedan spol odnosno rod u tom slučaju ne bi trebao biti prioritiziran. Primarno treba stremiti ne apsolutnoj jednakosti (koja niti ne može postojati), već komplementarnosti koja dovodi do jednakog vrednovanja, a koje se pak ostvaruje u vernakularnoj sredini, koja posjeduje drugačije kriterije vrednovanja – one autonomije i samodostatnosti.

Uzimajući u obzir antropološku različitost muškarca i žene, neminovno je da prisilno stvaranje »stanja jednakosti« može uroditi jedino apstraktnim, nominalnim kriterijima koji rađaju još većim frustracijama. Illich je smatrao da su vernakularne, predindustrijske kulture valorizirale takvu vrstu nejednakosti te ju obuhvatile u rodno različitim načinima ophođenja u dnevnim zadacima.

Vidljivo je da Illich pokušava povezati autonomiju i samodostatnost s vernakularnim rodnom, no ostaje otvoreno pitanje realizacije takvog koncepta. Pitanje bi li »bezrodni čovjek« moderne civilizacije bio kadar prihvatiti takav vrijednosni sustav i njegove kriterije. Ako sagledamo društvo moderne civilizacije, iako se diči mogućnošću samostalnog odabira, zapravo je društvo koje nije spoznalo pravu »svrhu« roda. Rod je u novije vrijeme pojam koji upućuje na samoopredjeljenje i apsolutnu autonomiju.

4. MOGUĆNOST AKTUALIZACIJE ILLICHEVIH IDEJA

4.1. Kritika institucionalne medicine

Društvena okolina modernog društva, na koju je Illich upozoravao, stvorila je vrijednosni okvir za idolizaciju medicinskih postignuća. Naime, gotovo sve što je odobreno i dolazi od strane medicinske profesije smatra se neupitno pozitivnim, učinkovitim i smislenim. Zbog toga se mnogi bolesnici i dalje podvrgavaju raznim, često invazivnim metodama liječenja. Iako su usmjereni prema dobru pacijenta, ti postupci ponekad dovode do jatrogeneze, koja se danas, posebice u engleskom govornom području obuhvaća pojmom medicinske štete (*medical harm*). Stoga, jatrogeneza i u današnje vrijeme predstavlja veoma važan javni problem te je peti uzrok smrti u globalnom kontekstu, dok je u nekim državama čak i na prvom mjestu.⁴⁴⁴

4.1.1. Pitanje medicinske štete – jatrogeneza

Što se tiče same udomaćene definicije jatrogeneze danas, Svjetska zdravstvena organizacija (WHO) upućuje na činjenicu da je jatrogeneza svaki štetan, nenadani utjecaj lijekova, koji se događa kod ljudi koji ih koriste za profilaksu, dijagnozu ili pak terapiju.⁴⁴⁵ WHO ovu definiciju ponajprije koristi kako bi opisao štetnost prouzročenu intenzivnim korištenjem lijekova, koje je potaknuto intenzivnom medikalizacijom društva. Illich je ukazao na važnu činjenicu medikalizacije koja »stvara« bolesna stanja. Medikalizacija današnjeg vremena ukazuje na potrebu nadomjestaka čovjekovom prirodnom stanju proizašle iz farmaceutske industrije, a koji svojim nuspojavama utječu na njihovu sve veću konzumaciju drugih lijekova i na taj način jača farmaceutska industrija.

Vrijedi ukazati da Illichev pojam medikalizacije obuhvaća širi spektar problema, posebice društvenih devijacija koje dovode do jatrogeničke štete. Naime, ne radi se o striktnom usmjerenju na pojedinačni, izolirani slučaj i uz njega vezanu štetu, već uvjete okoline u kojoj ta ista šteta nastaje.

⁴⁴⁴ Usp. Jian Yang i sur., »Understanding the Effects of Iatrogenic Management on Population Health: A Medical Innovation Perspective«, *China CDC Weekly* 5, izd. 27 (2023.): 614.

⁴⁴⁵ Usp. Rafia Farooq Peer i Nadeem Shabir, »Iatrogenesis: A review on nature, extent, and distribution of healthcare hazards«, *Journal of Family Medicine and Primary Care* 7, izd. 2 (2018.): 309.

Hrvatska liječnica i profesorica na Medicinskom fakultetu u Zagrebu Ljiljana Zergollern Čupak 1998. godine pitala se »Smije li znanstvenik i stručnjak svojim postupcima dovesti do medikalizacije života, o čemu je pisao teolog i filozof Ivan Ilić u svojoj knjizi *Medicinska Nemeza* (1975)?«. ⁴⁴⁶ Skoro tridesetak godina nakon ovog pomalo retoričkog pitanja i gotovo pedesetak nakon objavljivanja Illicheve *Medicinske Nemeze*, medikalizacija društva i dalje biva prisutnom u prakticiranju medicinske skrbi i u društvenim odnosima.

Rezultat medikalizacije, uz jatrogeničke bolesti, ponajprije se zrcali u sve većoj objektivaciji čovjeka, utjecaja na njegove životne ideale i vrijednosti te se, kao posljedica, pojavljuje sve veći broj medicinskih »problema« te za to nužnih ili preporučenih rješenja:

»Što predstavlja pravi medicinski problem može uvelike biti stvar percepcije promatrača ili u domeni onih koji imaju autoritet definirati problem kao medicinski. U tom smislu, za sociološku analizu važnija je održivost te oznake nego valjanost same dijagnoze«. ⁴⁴⁷

Zanemaruju se i ostali faktori koji utječu na bolesti – okolišni, društveni i kulturalni. Umjesto toga, u mnogo slučajeva upućuje se na nekritičko korištenje medicinskih tehnologija i dijagnostičkih postupaka, kirurške metode i ovisnost o farmaceutskim proizvodima. ⁴⁴⁸ Sve to rađa štetom koja čovjeka izbacuje iz kozmičkog ekvilibrija i stvara stanje u kojem je pojedincu zadano pronaći apsolutno rješenje da se oslobodi okova vlastitog bitka – bolesti i smrti.

U kontekstu sociologije medicine, koncept medikalizacije definira se sljedećim riječima:

»Medikalizacija je proces kojim se nemedicinski problemi definiraju i tretiraju kao medicinski problemi, koji često zahtijevaju medicinsko liječenje. Pojam medikalizacije prvi se put pojavio u sociološkoj literaturi i bio je usmjeren na devijantna ponašanja, ali se ubrzo proširio na ispitivanje drugih ljudskih stanja. [...] Medikalizacija ima brojne društvene

⁴⁴⁶ Ljiljana Zergollern-Čupak, »Etika i Medicinska Genetika«, *Filozofska Istraživanja* 18, izd. 4 (1998.): 827.

⁴⁴⁷ Peter Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.), 4: »What constitutes a real medical problem may be largely in the eyes of the beholder or in the realm of those who have the authority to define problem as medical. In this sense it is the viability of the designation rather than the validity of the diagnosis that is grist for the sociological mill«.

⁴⁴⁸ Usp. Peer i Shabir, »Iatrogenesis«, 313.

posljedice, uključujući patologizaciju ljudskih razlika i individualizaciju ljudskih problema, dok se pritom umanjuje važnost društvenog i političkog konteksta.⁴⁴⁹

Ova definicija, za razliku od one isključivo medicinskog tipa više sliči onome što je Illich u svojoj *Medicinskoj Nemezi* poimao pod pojmom »medikalizacije društva«. U današnjem vremenu, u medikalizaciju društva upleteno je još više društvenih faktora, budući da je društveno okruženje, potaknuto medijskom ekspanzijom i uskom povezanošću s ekonomskim tokovima, puno plodnije za širenje bilo kakve ideje ili svjetonazora. Pojedinci imaju mnogo širi spektar dostupnih izvora i informacija o mogućim patološkim devijacijama i nužnim intervencijama te su time mnogo upućeniji i osvješteniji o preporučenim postupcima i terapijama.

Neki od faktora koji utječu na sve veću potrošnju medicinskih usluga su primjerice estetske operacije, ADHD kod odraslih i farmaceutska oglašavanja, koja glorificiraju stanja apsolutnog zdravlja i blagostanja. Naime, u kulturi u kojoj se fizičko zdravlje smatra vrhovnom vrijednošću, ne čudi činjenica da su normalni životni problemi postali medicinskim patologijama, a glavni širitelji medikalizacije više nisu sami liječnici, već se u igru uplela i farmaceutska industrija, koja definira i promovira »nove patologije« koje traže korištenje još većeg broja dijagnostičkih postupaka i medicinskih usluga.⁴⁵⁰

Velik broj analitičara upućuje na društvene faktore koji sve više potiču medikalizaciju društva i pripremaju okruženje u kojem se ona javlja. Radi se o padu religioznosti, rastu vjere u znanost, racionalnost i napredak te naklonjenost individualnim i tehničkim rješenjima problema.⁴⁵¹ Pad religioznosti stvara okvir u kojem iskustvo patnje i smrti ne dobiva krajnji smisao, već postaje krajnje negativno životno iskustvo koje treba otkloniti pod svaku cijenu.

Međutim, ta krajnja stanja čovjekovog bitka ne mogu se jednostavno ukloniti, jer ga nadilaze. Ona, naprotiv, zahtijevaju prihvaćanje i strpljenje što nije svojstveno današnjem čovjeku,

⁴⁴⁹ Peter Conrad i Meredith Bergey, »Medicalization: Sociological and Anthropological Perspectives«, u *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, drugo izdanje, ur. James D. Wright (Oxford: Elsevier, 2015.), 105: »Medicalization is the process by which nonmedical problems become defined and treated as medical problems often requiring medical treatment. The term medicalization first appeared in the sociology literature and focused on deviance, but it soon expanded to examine other human conditions. [...] Medicalization has numerous social consequences, including the pathologization of human differences and individualization of human problems while minimizing social and political context«.

⁴⁵⁰ Usp. Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, 138, 149.

⁴⁵¹ Usp. Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, 8.

čiji život počiva na stalnom ubrzanju. Također, ti aspekti čovjekovog bitka zahtijevaju određeni okvir religioznosti ili životne mudrosti koji nije svojstven čovjeku današnjeg društva. Stoga, on aktualizira svoj prometejski poriv i na sve moguće načine želi ovladati kontingentošću svog bitka. Time njegova religioznost i vjera u ovozemaljsko blagostanje raste te pridonosi počesto iracionalnom vjerovanju i konzumiranju medicinskih i farmaceutskih usluga.

Vrijeme radikalnog pluralizma, individualizacije i promjene vrijednosnih okvira kao posljedicu stvara fenomen u kojem vrednota zdravlja nalazi svoje mjesto u prazninama koje za sobom ostavlja opadanje religioznosti i stoga poprima oblik jedinstvene zemaljske religije, što se nadovezuje na kulturu dobrog osjećanja, koja se spominje u definiciji zdravlja Svjetske zdravstvene organizacije.⁴⁵² Medikalizacijom društva stvara se novi tip religije, koji nije kadar kanalizirati loša iskustva čovjekova života u svoj okvir smislenosti.

4.1.2. Fenomen medikalizacije u službi neoliberalne i globalističke politike

Jedan od važnih elemenata nove medikalizacije je i razvoj novih tehnologija i lijekova, što pobuđuje novi interes kod potrošača usluga, koji ih žele koristiti.⁴⁵³ Institucija medicine i dalje se nalazi u službi ekonomske i potrošačke ekspanzije. Sve više usluga reklamira se kao potrebne i nužne te one sve više i više prožimaju život pojedinaca.

Medikalizacija danas nije samo trenutni proces, već je napredujuća društvena pojava, koja se može usporediti s društvenim fenomenima poput globalizacije i sekularizacije. Ona »patologizira« raznolikost čovjekove prirode.⁴⁵⁴ U tom slučaju, čovjek je sveden na objekt, jedinku dijagnostičke procedure i potrošača usluge, tretmana ili lijeka koja proizlazi iz njezinih rezultata.

Također, u današnje vrijeme, kada novac i tržišna moć upravljaju svime, pa i istraživanjima koja bi trebala omogućiti čovjeku bolji život, rađa se paradoks. Naime, upravo medikalizacijom ljudskih stanja stvaraju se nova »patogena«, jatrogenička stanja kako bi se zadobila sredstva za financiranje istraživanja, zasluge ili pak povećanje distribucije lijekova.⁴⁵⁵ Bolesnik na taj način

⁴⁵² Usp. Vera Nela Gašpar i Ivan Perković, »O zdravlju i religiji u suvremenom društvu«, *Jahr* 1, izd. 2 (2010.): 284, 289.

⁴⁵³ Usp. Conrad, *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*, 17.

⁴⁵⁴ Usp. Sajid Hameed, »Medicalization – A Growing Problem«, *Journal of the Scientific Society* 46, izd. 3 (2019.): 75.

⁴⁵⁵ Usp. Hameed, »Medicalization – A Growing Problem«, 76.

postaje objektom neoliberalne ekonomske ekspanzije, koja za krajnju vrijednost imam korisnost i dobit, a ne smislenost i dobro.

Isusovac i psiholog Mihály Szentmártoni, također pozivajući se na Illichevu kritiku medicine, navodi mogućnost njezine primjene u navedenom kontekstu:

»Danas je sve pod kontrolom medicine i liječnika (život se ‘medikalizirao’). Nekoć prehlada uopće nije bila bolest, danas cvate farmaceutska industrija lijekova za njezinu prevenciju i liječenje; nekoć je rađanje djece bila stvar porodilja, danas to spada u djelokrug liječnika i medicinskih ustanova«.⁴⁵⁶

Takva radikalna medikalizacija stvorila je čovjeka koji nužno mora koristiti usluge industrije i omogućavati joj stalnu dobit kroz usluge koji dijeli.

Rasprava o fenomenu medikalizacije društva posebice je bila izražena u vrijeme epidemije koronavirusne bolesti (COVID-19). Ne samo da su se istaknuli elementi medikalizacije koji se odnose izravno na čovjeka i njegovo tjelesno zdravlje, već i oni koji su izrazito bili usmjereni na omeđivanje njihovih prava, koja su se različito poimala kod zdravih i bolesnih te cijepljenih i necijepljenih, isključivo na temelju medicinske dijagnoze i dokumenata, a ne na temelju subjektivnog osjećaja blagostanja i zdravlja. Prava i dozvole dobivao je onaj tko je koristio propisane dijagnostičke postupke i/ili farmaceutske proizvode. Cijeli okvir dan od strane institucije medicine zapravo je utjecao na odnose u društvu i percepciju bolesnog stanja.

Ipak, treba imati u vidu da je medikalizacija današnjeg vremena svojevrsna »siva zona« odnosno da, uz negativni aspekt, donosi i doista pozitivne rezultate poput dijagnostike određenih bolesti npr. epilepsije, koje su nekada bile neobjašnjive jezikom znanstvenih kategorija. Drugim riječima, medikalizacija današnjeg društva leži u području gdje se nalazi i većina ostale tehnologije.⁴⁵⁷ Stoga je ovdje osobito važno biti osviješten o procesima i posljedicama medikalizacije koje je opisao Illich, ali također imati u vidu da ih se ne shvati krajnje radikalno, već kao ozbiljan poticaj za razmišljanje.

⁴⁵⁶ Mihály Szentmártoni, »Duhovno-psihološki vidovi ljudskog zdravlja«, u *Kršćanstvo i zdravlje: Zbornik radova međunarodnog teološkog skupa KBF-a u Splitu*, ur. Nediljko Ante Ančić i Nikola Bižaca (Split: Crkva u svijetu, 2006.), 23.

⁴⁵⁷ Usp. Hameed, »Medicalization – A Growing Problem«, 76.

Stoga, u svrhu »savjesnosti«, važno je predočiti funkcioniranje mehanizama zbog kojih dolazi do takve vrste ekspanzije. Zbog toga je nužno da se i sama medicinska profesija kritički osvrne na vlastita stajališta i postupke, i to ne samo u vidu konkretnih rezultata, već imajući na umu vrijednosti i legitimitet vlastite profesije te općeg mnijenja o čovjeku koje »nameće« društvu.

4.1.3. Pristupi na tragu medicinskog holizma

Illich u svojoj kritici ne donosi konkretan nacrt kako bi suvremena medicina trebala izgledati. Međutim, uzimajući u obzir njegovu kritiku moderne medicine, kao i cjelinu ideja njegovog kritičkog, najplodnijeg dijela stvaralaštva, mogu se nazrijeti smjernice prema kojima bi se trebala kretati briga o bolesnima i umirućima.

U novije vrijeme upozorava se da je djelatnost zdravstva »[...] jedna od onih koja se najbrže tehnološki razvija i gdje je prijetnja od dehumanizacije našeg odnosa spram oboljelih kao najvulnerabilnijeg segmenta društva posebno naglašena«. ⁴⁵⁸ Novija istraživanja pokazala su da u medikaliziranom društveno-vrijednosnom okviru veliki broj bolesnika duhovnost ipak poima kao veoma važnu sastavnicu zdravlja te bi se medicinski djelatnici trebali prilagoditi toj potrebi. ⁴⁵⁹

Illichev koncept shvaćanja bolesti kao iskustva koje proživljavamo s bližnjima još uvijek traži plodno tlo. Naime, u paradigmi koja se temelji na korisnosti i ugodnom načinu života, bližnji u starosti i/ili bolesti postaju teret te se svrstavaju u institucije namijenjene za njih. Međutim, koliko god one to željele i protežirale, usluge tih institucija ne mogu biti personalne i subjektivne, jer je pojedinac odcijepljen od svoje sredine i ne nalazi se u okruženju obitelji i ostalih bližnjih osoba. To, dakako, nije samo problem za onoga tko umire, već i za bližnje, kojima je iskustvo tuđe patnje i bolesti uvijek i osobno iskustvo posrednog proživljavanja ovih dvaju nezaobilaznih elemenata čovjekove stvarnosti.

Takvo stanje postmodernog društva još prije više od dvadesetak godina sažeo je Luka Tomašević:

⁴⁵⁸ Ivan Šklebar i Duška Šklebar, »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«, *Acta medica Croatica* 73, izd. 1 (2019.): 43.

⁴⁵⁹ Usp. Brankica Rimac, »Duhovnost kao četvrta dimenzija zdravlja«, *Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 34, izd. 1 (2024.): 41.

»Ipak, današnjem čovjeku kao da je oduzeta njegova smrt, a njegovoj svojti mogućnost da izraze svoju žalost. Naše je društvo izbacilo smrt iz sebe, izuzevši smrt državnika i uglednika. U današnjim se gradovima sve manje može vidjeti i doživjeti pogrebne povorke, jer na ulicama nema više sprovoda niti mrtvačkih kolica. Kad netko i umre, društveni život se niti za trenutak ne zaustavlja, zajednicu smrt njezina člana više uopće ne pogađa. U današnjim se gradovima živi kao da više nitko ne umire. Smrt je u našem visokotehniciziranom svijetu naprosto zabranjena, a ta je zabrana slična onoj što ju je kroz povijest imala seksualnost: ona je tu i svatko za nju zna, ali se o njoj ne smije govoriti. [...] Ipak, današnjem čovjeku kao da je oduzeta njegova smrt, a njegovoj svojti mogućnost da izraze svoju žalost«. ⁴⁶⁰

Tomašević ističe da čovjek postmodernog društva upada u apsurd odbacujući i bježeći od svjesnosti i predodžbe o vlastitoj smrti i smrti bližnjih. Naime, s jedne strane ne može se oteti dojmu da je nestalno biće i da vlastitim snagama ne može pobijediti smrt. S druge strane, u postmodernoj konceptualizaciji stvarnosti ta nestalnost odnosno smrt shvaćena je kao prijetnja koju pod svaku cijenu treba pokušati ukloniti ili barem staviti sa strane. Tako dolazi do unutarnjeg nesuglasja između konkretnog fenomena koji nam se daje u stvarnosti i htijenja tj. slike koju nameće postmoderna paradigma.

Jedan od začetnika suvremene egzistencijalističke psihoterapije, Irvin D. Yalom taj fenomen tumači sljedećim riječima:

»Stupanj traume uvelike je funkcija razine tjeskobe koju obitelj osjeća u vezi sa smrću. Djeca u mnogim kulturama sudjeluju u ritualima vezanima uz umrle. Ona mogu imati dodijeljene uloge na pogrebima ili u drugim obredima smrti. U kulturi Fore u Novoj Gvineji, primjerice, djeca sudjeluju u ritualnom proždiranju mrtvog rođaka. Vrlo je vjerojatno da to iskustvo nije katastrofično za dijete, jer odrasli sudjeluju u tim aktivnostima bez izražene tjeskobe; riječ je o dijelu prirodnoga, nesvjesno prihvaćenog životnog tijeka. Međutim, ako, što je često slučaj u suvremenoj zapadnoj kulturi, roditelj proživljava snažnu

⁴⁶⁰ Luka Tomašević, »Smrt i umiranje danas«, *Filozofska istraživanja* 24, izd. 3–4 (2004.): 888–889.

tjeskobu u vezi sa smrću, tada se djetetu prenosi poruka da postoji mnogo razloga za strah«. ⁴⁶¹

Takva vrsta straha zapravo je psihotičan odgovor na stanje društva koje je »zaboravilo« patiti i umirati te ne može pronaći smisao u tim neotuđivim dijelovima čovjekove egzistencije, što su tradicionalne, vernakularne kulture posjedovale.

Problem medikalizacije upravo se nalazi u činjenici da se smrt (i bolest) pod svaku cijenu trebaju što prije prepoznati te čim brže i efikasnije eliminirati iz života pojedinaca – bilo iz osobnog života kao vlastito iskustvo nestalnosti, bilo kao iskustvo koje doživljavamo kroz naše bližnje. Takav stav prema bolesti i smrti zadnjih je godina doveo do sve većih potreba da se takvo stanje eliminira, pa institucije i tržište nude sve više usluga i dobara, što omogućuje način da se smrt i bolest iskuse sukladno današnjim vrijednosnim sustavima. Problem je što generacijama, od najranije dobi, smrt biva maknuta iz života pojedinaca, što nije bio slučaj u tradicionalnim, vernakularnim društvima.

Illicheva kritika profesionalnog medicinskog pristupa druge polovice 20. stoljeća posebice je naglašavala jednostranost i jednodimenzionalnost u kojima se medicina našla. Jednostranost u pogledu instrumentalizacije i objektivizacije pacijenta koji se liječi općim i univerzalnim metodama i jednodimenzionalnost u vidu toga da se čovjekov život poima na razini fizičkih i bioloških procesa. Dakle, radi se o radikalnom monopolu nad tijelom pojedinca, koji nema mnogo mjesta za utjecaj na proces liječenja. Takva vrsta pristupa bolest doživljava kao strani entitet na tijelu pojedinca te svim silama ga nastoji vratiti u prvobitno, zdravo stanje.

Mihály Szentmártoni sažima to sljedećim riječima:

»U posljednje vrijeme čini se da prevladava gledanje na bolest kao na nešto izvanjsko, neko zlonamjerno biće, 'zao duh' koji napada osobu, kao da bolest ima svoje vlastito postojanje, prepada osobu te izaziva štetu (kao primjer možemo navesti jednu od knjiga poznate

⁴⁶¹ Irvin D. Yalom, *Existential Psychotherapy* (New York: Basic Books, 1980.), 107: »The degree of trauma is to a large extent a function of a family's degree of anxiety about death. Children in many cultures participate in rituals surrounding the dead. They may have assigned roles in funerals or other death rituals. In the Fore culture of New Guinea, for example, children participate in the ritual devouring of a dead relative. Most likely this experience is not catastrophic for the child because the adults participate in the activities without severe anxiety; it is part of a natural un-selfconscious stream of life. However, if, as is often true in Western culture today, a parent experiences severe anxiety about the issue of death, then the child is given the message that there is much to fear«.

talijanske novinarko i spisateljice Oriane Fallacci, koja 'dijalogizira' s rakom što se uselio u njezino tijelo). Nekako i jezik odražava takvo gledanje na bolest, kad kažemo primjerice 'boli me', 'imam rak', itd. Takvi modeli u upotrebi su u biomedicini, gdje liječnici studiraju bolest, a ne bolesnika. Druga predodžba, naprotiv, gleda na bolest kao funkcionalni poremećaj, unutrašnji i ne nužno zlokobni, u čijem razvoju osoba igra aktivnu ulogu. Jezik to izražava ovako: 'bolestan sam', 'razbolio sam se', 'ranio sam se' (i za to se osjećam krivim)«. ⁴⁶²

Holistička medicina, nasuprot tome, naglašava mogućnost osobnog angažiranja u procesu ozdravljenja. Stoga, praksa holističke njege obuhvaća fizičke, okolišne, mentalne, ekonomske, emocionalne, društvene, pa čak i duhovne sastavnice ljudskog iskustva. ⁴⁶³ Uz osobni pristup, takav model bolesti i smrti pokušava se integrirati kao dio svakodnevnog života. Međutim pitanje pristupa patnje i smrti neminovno je vezano uz vrijednosni sustav svakog pojedinca, pa stoga je teško da se takav pristup provodi po načelu oslobođenosti od svih predrasuda tj. ona se ne može prakticirati »vrijednosno neutralno«.

U prakticiranju navedenog pristupa velik se naglasak stavlja na odnos pacijenta i liječnika, u kojem bi se trebao zrcaliti odnos koji počiva na poštivanju autonomije samog pacijenta, ali i vrijednosti, potreba i uvida obje strane. Kvaliteta tog odnosa smatra se ključnim faktorom u procesu ozdravljenja. ⁴⁶⁴

Ovaj vid pristupa pacijenta udaljuje ga od uloge korisnika usluge institucije, a približava ga autonomnom pristupu ozdravljenju, koje se smatra kao osobni proces u kojem vanjska strana, liječnik ili netko drugi tko bolesnika prati u procesu patnje može biti vjerni pomoćnik i suputnik, ali nikako »gospodar« njegova ozdravljenja (ili ostajanja u bolesti).

Život dobiva puninu svoje autentičnosti i smisla upravo u odnosu i stavu prema smrti i patnji. U njima se zrcali čovjekov stav prema krajnjim pitanjima njegove egzistencije i bitka.

Takav pristup morao bi pretpostavljati i neku vrstu pozitivnog vrednovanja cijelog procesa patnje i smrti, kao neodvojivih dijelova čovjekova života:

⁴⁶² Szentmártoni, »Duhovno-psihološki vidovi ljudskog zdravlja«, 20.

⁴⁶³ Usp. Søren Ventegodt i sur., »Concepts of Holistic Care«, u *Health Care for People with Intellectual and Developmental Disabilities across the Lifespan*, ur. I. Leslie Rubin, Joav Merrick, Donald E. Greydanus i Dilip R. Patel (Cham: Springer Nature, 2016.), 1936.

⁴⁶⁴ Usp. Ventegodt i sur., »Concepts of Holistic Care«, 1937.

»Smrt i život međusobno su međuovisni: iako nas tjelesnost smrti uništava, sama ideja smrti spašava nas. Svijest o smrti pridonosi osjećaju životne težine i ozbiljnosti, omogućuje radikalnu promjenu životne perspektive te može pojedinca prenijeti iz načina življenja obilježenog distrakcijama, umirivanjem i sitnim tjeskobama u autentičniji način postojanja«. ⁴⁶⁵

Jedan od novijih pravaca u medicini naziva se kompasionomika (eng. *compassion* – suosjećanje). Suosjećanje u kontekstu te discipline ne znači samo suosjećanje s patnjom, nego konkretno djelovanje da se pomogne pacijentu. ⁴⁶⁶

Kako se ne radi samo o afektivnoj suosjećajnosti, već ponajprije o cjelovitoj radnji supatnje s onim koji pati, »[...] ono sadrži sljedeće bitne odrednice: prepoznavanje patnje kod druge osobe, razumijevanje univerzalnosti ljudske patnje, osjećaj emocionalne bliskosti s osobom koja pati, toleriranje vlastitih teških osjećaja koji se mogu pojaviti (nelagoda, frustracija, ljutnja) i djelovanje ili motiviranost da se pomogne osobi koja pati«. ⁴⁶⁷

Naime, pacijenti primjerice žele da ih se gleda kao osobu, a ne bolest, da ih se sasluša te da se njima, njihovim obiteljima i osobama koje su im važne iskaže poštovanje. ⁴⁶⁸ Takav pristup mijenja i onoga koji je bolestan, ali i onoga koji je uz njega – u tome se nalazi i njegova najdjelotvornija dimenzija. To svjedoči istraživanje objavljeno 2019. godine:

»Uvidom u rang po važnosti za pacijente ovih 12 ponuđenih odrednica suosjećajne skrbi najviše su rangirane kategorije *Gledati u vama osobu, a ne bolest; Saslušati vas pažljivo; Pokazivati poštovanje prema vama; vašoj obitelji i osobama koje su vam važne; Zadobiti vaše povjerenje; Uključivati vas u sve važne odluke o vašem liječenju, dok je na posljednjem mjestu kategorija Provoditi dovoljno vremena s vama*«. ⁴⁶⁹

⁴⁶⁵ Yalom, *Existential Psychotherapy*, 40: »Death and life are interdependent: though the physicality of death destroys us, the idea of death saves us. Recognition of death contributes a sense of poignancy to life, provides a radical shift of life perspective, and can transport one from a mode of living characterized by diversions, tranquilization, and petty anxieties to a more authentic mode«.

⁴⁶⁶ Usp. Šklebar i Šklebar, »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«, 44.

⁴⁶⁷ Šklebar i Šklebar, »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«, 44.

⁴⁶⁸ Usp. Šklebar i Šklebar, »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«, 44.

⁴⁶⁹ Šklebar i Šklebar, »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«, 44.

Illicheva medikalizacija rezultat je promjene uloge liječnika u društvu tj. promjenu od »zanatlije« koji prakticira umijeće na pojedincima koje osobno poznaje u tehničara koji primjenjuje znanstvena pravila na »klase« pacijenata.⁴⁷⁰ Odnos s pacijentom koji se događa na osobnoj razini uključuje empatiju i suživljavanje u bolesti.

Pitanje boli i bolesti je i teodicejsko pitanje. Čovjek se pita zašto mora patiti i koji je krajnji cilj njegove patnje. Illich je smatrao da su određene vernakularne kulture sa sobom nosile sustav vrijednosti koji je bolest i smrt smatrao sastavnim dijelom života. Drugim riječima, patnja kao proživljavanje boli i bolesti pretpostavljala je određenu smislenu cjelinu. Upravo je smisao onaj koji vodi život pojedinca i usmjerava ga u njegovom djelovanju. Na to ukazuje i Yalom u svojoj egzistencijalnoj psihoterapiji: »Pitanje smisla života ne zamagljuje samo temeljne egzistencijalne odrednice smrti, slobode i izolacije, nego ga je ujedno iznimno teško razumjeti oslobođeno pristranosti koje su imanentne određenoj kulturi«.⁴⁷¹

Vrijednosni obrasci neoliberalne ekonomije stvaraju okruženje u kojem je čovjek samo sredstvo, a ne cilj napretka. Njegovo dobro i sreća u tom okviru nisu istinsko ostvarenje smisla, već samo prividno stanje sreće u kojem su pojedinci istovremeno robovi i potrošači. U takvom stanju nema vremena za pronalaženje smisla negativnih trenutaka, već ih se pod svaku cijenu želi »staviti pod tepih«. U tom smislu Illich je rekao da su bol i bolest svedeni na puku kalkulaciju i rezultiraju time da se punina njihovog doživljavanja i proživljavanja vrši kroz vrijednosni sustav institucije i određene discipline, a ne kao mogućnost doživljaja i osjećaja patnje:

»Dok se bolest nije počela shvaćati kao organska ili bihevioralna abnormalnost, pacijent je mogao u očima svog liječnika tražiti odraz vlastite patnje. Ono što sada susreće jest pogled računovođe koji obavlja izračun ulaza i izlaza. Njegova bolest oduzeta mu je i pretvorena u sirovinu za institucionalno poduzeće. Njegovo se stanje tumači prema skupu apstraktnih pravila na jeziku koji on ne može razumjeti. Poučava ga se o stranim entitetima protiv kojih

⁴⁷⁰ Usp. Rhodri Evans, »Ivan Illich's Medical Nemesis at 50«, *British Journal of General Practice* 75, izd. 750 (2025.): 26.

⁴⁷¹ Yalom, *Existential Psychotherapy*, 466: »The question of meaning in life is not only confounded by issues belonging to the ultimate concerns of death, freedom, and isolation, but it is also extraordinarily difficult to comprehend it free of the biases inherent in a particular culture«.

se liječnik bori, ali samo onoliko koliko liječnik smatra potrebnim da zadobije pacijentovu suradnju u oblikovanju intervencija i okolnosti«. ⁴⁷²

Pitanje smisla ključno je za doživljavanje i artikulaciju patnje. Ako netko ima smisla patiti »za nekoga« ili »za nešto«, on ima svrhovitost svojeg djelovanja, pa makar to bila i sama patnja. Smisao se može baštiniti kao poklad neke zajednice ili denominacije, ali ga svaki pojedinac individualno prihvaća i manifestira prema svojem bivstvovanju i egzistencijalnoj situaciji. Stoga, svako strogo discipliniranje ili institucionalizacija određene vještine mora se uzimati u kritički, širi kontekst preispitivanja.

U kontekstu novije filozofije medicine, može se uputiti na Illichevo poimanje medicinske etike kao šireg polja u kontekst kojeg bi se mogla staviti i sama spomenuta kompasionomika, kao i ostali holistički pristupi. Discipline koje za objekt imaju život, objektiviziraju čovjeka i podvrgavaju ga upravljanju od strane same profesije. U kratkom tekstu napisanom zajedno s liječnikom Robertom Mendelsohnom navodi:

»Etika, institucije, programi i kolegiji stvorili su diskurs unutar kojega se 'život' pojavljuje kao objekt medicinskog, profesionalnog i administrativnog upravljanja. Na taj način, akademska racionalizacija pruža legitimnost u biti manjkavom pothvatu. Medicinska etika sada zamagljuje praksu kreposti u patnji i umiranju. Bioetiku smatramo nerelevantnom za životnost kojom se namjeravamo suočiti s boli i tjeskobom, odricanjem i smrću«. ⁴⁷³

Na kraju, možemo zaključiti mišlju Joséa Antonia Diniza de Oliveire:

⁴⁷² Ivan Illich, *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*, Ideas in Progress (London: Marion Boyars, 1975.), 119: »Until sickness came to be perceived as an organic or behavioural abnormality the patient could hope to find in the eyes of his doctor a reflection of his own anguish. What he now meets is the gaze of an accountant engaged in an input/output calculation. His sickness is taken from him and turned into the raw material for an institutional enterprise. His condition is interpreted according to a set of abstract rules in a language he cannot understand. He is taught about alien entities which the doctor combats, but only just as much as the doctor considers necessary to gain the patient's co-operation in his engineering of interventions and of circumstances«.

⁴⁷³ Illich i Mendelsohn, »Medical Ethics: A Call to De-Bunk Bio-Ethics, 233: »Ethics, institutes, programs and courses have created a discourse within which 'life' appears as the object of medical, professional and administrative management. Thus, the umbrella of academic rationalization is now lending legitimacy to an essentially flawed enterprise. Medical ethics now obscures the practice of virtue in suffering and dying. We consider bio-ethics irrelevant to the aliveness with which we intend to face pain and anguish, renunciation and death«.

»Ponovno razmotreno više od četrdeset godina nakon objavljivanja, djelo *Medical Nemesis* i dalje se pokazuje poticajnim i aktualnim. Štoviše, osim što potiče na promišljanje, ono posjeduje snagu da motivira istraživanje niza aspekata koje razmatra, kako bi se, primjerice, moglo utvrditi jesu li jatrogenije povezane s hospitalizacijom još uvijek javnozdravstveni problem, tema koja je bila predmetom opsežnih rasprava. To, dakako, zahtijeva i sustavna istraživanja«. ⁴⁷⁴

Ipak, iako se takva istraživanja događaju, upitno je koliko u pitanje dovode samu legitimnost medicinske profesije koja se gradi na temeljima neoliberalne ekonomske politike.

4.2. Illich – kritički pedagog?

Primjena Illichevih ideja vezanih uz školstvo i obrazovne sustave moguće su unutar koncepta suvremene kritičke pedagogije. Radi se o pristupu koji je nastao pod utjecajem kritičke teorije društva i društvenim pojavama vezanim uz globalizacijske procese u Latinskoj Americi tijekom 20. stoljeća.

Ideja kritičkog pristupa društvenim procesima 20. stoljeća javila se u učenjima Frankfurtske škole. Antonio Gramsci (1891. – 1937.), Max Horkheimer (1895. – 1973.), Theodor Adorno (1903. – 1969.) i Jürgen Habermas (1929.) smatraju se utemeljiteljima pristupa, koji je želio spoznati mehanizme društvene stratifikacije i tlačenja te je ujedno potlačene želio potaknuti da postignu emancipaciju kroz kritičku svijest i djelovanje.

Kritička pedagogija razvila se iz kritičke teorije kao potraga za boljim razumijevanjem društvene dominacije koje se događa putem obrazovnih institucija, što bi učenicima trebalo omogućiti da se suprotstave tlačenju. Navedeno kritičko znanje također je važno i privilegiranim nositeljima moći, koji bivaju osviješteni o kršenju prava onih koji su im podređeni. ⁴⁷⁵

⁴⁷⁴ José Antonio Diniz de Oliveira, »Ivan Illich, Iatrogenesis and Pharmacogenetics«, u *Pharmacogenetics*, ur. Islam A. Khalil (London: IntechOpen, 2024.), poglavlje 1, paragraf 2, pristupljeno 7. listopada 2025. <https://www.intechopen.com/chapters/74758>: »Revisited more than 40 years after its publication, the work 'Medical Nemesis' still proves to be thought provoking and current. More than stimulating reflection, it has the strength to motivate the investigation of several of the aspects it addresses, so that one can know, for example, whether iatrogeneses related to hospital admissions are still a public health problem, a topic that has been extensively discussed. Extensive investigation«.

⁴⁷⁵ Usp. Muhammad Sharif Uddin, »Critical Pedagogy and Its Implication in the Classroom«, *Journal of Underrepresented & Minority Progress* 3, izd. 2 (2019.): 110–11.

Važno je uputiti da kritička pedagogija prvenstveno nije usmjerena definiranju konkretnih alternativnih načina poučavanja, već ponajprije ocrtava okvir u kojem se odvija ulijevanje novih spoznaja i vrijednosti te je kao takva često i nevezana za institucije i službene obrazovne programe. Illicheva kritika školstva smjera prema tome da ponajprije osvijesti procese i društvene mitove koji se u društvenom okviru odvijaju tijekom školovanja djeteta i mladih osoba te usko su vezani uz političko stanje. Jedan od najistaknutijih kritičkih pedagoga današnjice, Henry A. Giroux (1943.) navodi:

»Politika je središnja za svako shvaćanje pedagogije koja kao svoj primarni projekt uzima nužnost stvaranja uvjeta koji proširuju sposobnosti studenata da kritički promišljaju te ih poučavaju kako preuzimati rizike, djelovati na društveno odgovoran način i povezivati privatna pitanja s većim javnim razmatranjima. Štoviše, kritička pedagogija u prvi plan stavlja borbu oko identiteta, oblika djelovanja i onih mapa značenja koje studentima omogućuju da definiraju tko su i kako se odnose prema drugima«. ⁴⁷⁶

Elementi Illicheve kritike poput institucionalnih mitova i skrivenog kurikulumu usmjereni su upravo prema tome – da ocrtaju politički okvir i upute na vrijednosti u kojima se događaju društvene pojave koje stvaraju društvo neliberalnog kapitalizma, nejednakosti i ovisnosti o institucijama. Stoga, iako se Illich nikada nije želio okarakterizirati kao pedagog ili kritički pedagog, njegova kritika školstva na tragu je onoga što promiče kritička pedagogija te joj se kao takvoj otvara mogućnost nove revalorizacije i interpretacije i u suvremenim obrazovnim sustavima.

Institucija školstva u obzoru današnjeg društva obuhvaća puno širi okvir od »službenog« školstva koje je kritizirao Illich. Sve je veći pristup informacijama te se stoga velik dio znanja i obrazovanja ulijeva i neformalnim kanalima. Međutim, ti neformalni kanali u velikoj mjeri poprimaju obilježja vrijednosnog okvira kojeg je Illich kritizirao. Radi se o činjenici da učenik već od malih nogu sebe počinje smatrati natjecateljem na »bojnom polju znanja«, a motivira ga volja za moć tj. nadvladavanjem drugih, što se smatra pretpostavkom za uspješnost unutar današnjih

⁴⁷⁶ Henry A. Giroux, *On Critical Pedagogy* (New York: Bloomsbury Academic, 2013.), 6: »Politics is central to any notion of pedagogy that takes as its primary project the necessity to provide conditions that expand the capacities of students to think critically and teach them how to take risks, act in a socially responsible way, and connect private issues with larger public considerations. What is more, critical pedagogy foregrounds a struggle over identities, modes of agency, and those maps of meaning that enable students to define who they are and how they relate to others«.

društvenih kategorija. Kriička pedagogija ide za time da pokaže kako takva okolina ne potiče istinsku pravdu, a niti osobni rast – onaj ispravan, humanistički način obrazovanja, gdje se pojedinci izgrađuju u međusobnoj dobrohotnosti, a ne nadmetanju u kontekstu objektiviziranih kategorija kojima se učenici stavljaju u društvene niše, određeni prema uspješnosti. U tom smislu, takva vrsta kritike otvara nam mogućnost da i u današnjem društvu prepoznamo fenomen *homo educandus*, kojeg Illich naročito naglašava: »Jednom kada prepoznamo da temeljni pojmovi kojima se služimo – obrazovne potrebe, učenje, oskudni resursi i dr. – odgovaraju paradigmama koje su daleko od prirodnih, otvara se put prema povijesti *homo educandusa*«. ⁴⁷⁷

4.2.1. Illichevi društveni mitovi kao smjerokaz osvjetljavanju društvenog stanja

Mit institucijskih vrijednosti osvjetljava činjenicu da institucija može, ali i ne mora stvarati nešto korisno, dobro i smisleno. Drugim riječima, upućuje nas na činjenicu da društvo u velikoj većini institucijske usluge poima kao pozitivne i dobre, iako to uvijek ne mora biti tako. Ova »metodička sumnja« omogućuje da se odmaknemo od slijepog vjerovanja profesiji i njezinim autoritetima, koji su i sami, često nesvjesno, u službi ekonomije i objektivizacije čovjeka. Ipak, u današnje vrijeme, za razliku od Illicheva, takva svijest ipak je razvijenija i upravo je to vrijedan temelj na kojem se može graditi daljnje razmatranje vrijednosnog habitusa današnjeg društva.

Spoznaja moći i upliva institucije na društvenu paradigmu omogućuje nam razumjeti društveni okvir u kojem institucija, njezina birokracija i djelatnici imaju posljednju riječ, a taj okvir formira pojedinca od njegove najmlađe dobi. Pojedinci se već od dječje dobi stavljaju pod upravljanje autoriteta, učitelja, koji im putem školskog kurikulumusa ušaduje način djelovanja i nadmetanja u društvu. Međutim, ovdje ne mislim na izravno upravljanje i prakticiranje autoriteta (učitelji su već tako i onako izgubili autoritet), već kroz figuru učitelja institucija je u mogućnosti nametnuti vrijednosni okvir koji instrumentalizira učenika te pred njega stavlja kontekst institucije obrazovanja, koji reflektira vrijednosti kapitalističkog i materijalističkog društva te ne posjeduje nikakvu kritičku metodu prema vlastitim temeljnim vrijednostima. Službena pedagogija najčešće propitkuje samo načine na koje je moguće što bolje prenijeti znanje.

⁴⁷⁷ Illich, »The History of *Homo Educandus*«, 117: »Once we recognize that the fundamental concepts with which we operate – educational needs, learning, scarce resources, etc. – correspond to a paradigm which is far from natural, the way to a history of *homo educandus* will be opened«.

Mit mjerljivih vrijednosti stvara svijest o tome da se smisleni činovi i napredak pojedinca i društva ne mogu izravno kvantificirati. Nažalost, kvantifikacija dominira društvenim odnosima i stvara društvenu stratifikaciju. Zbog toga se i često govori da određena diploma ili znanje povećavaju vrijednost na tržištu rada. Time se zapravo nazire što tržište rada želi – poslušnike društvenog sustava i institucija, koji doprinose njihovom postojanju te se međusobno natječu na temelju kriterija tko ima najveću mogućnost udovoljiti društvenim normama i vrijednostima. Drugim riječima, dobar je onaj koji ima mogućnost nametnuti se i stvoriti od sebe »robu«.

Osvještavanje skrivenog kurikulumu doprinosi činjenici da se shvate procesi koji leže iza ustaljenih društvenih uvjerenja i načina na koji se oni usađuju još od najranijeg djetinjstva. Naime, društvena uvjerenja neminovno su povezana s društvenom moći i pitanjem autoriteta. Giroux smatra da upravo suvremena kriza društvenih vrijednosti treba novi pedagoški pristup, koji je usmjeren na promjenu konteksta i problema koji se pojavljuju u svijetu neoliberalizma: »Pedagogija je moralna i politička praksa koja je uvijek upletena u odnose moći, jer nudi određene verzije i vizije građanskoga života, zajednice, budućnosti te načina na koje možemo oblikovati reprezentacije sebe samih, drugih, kao i svojega fizičkog i društvenog okruženja«. ⁴⁷⁸ Upravo takav način socijalne svijesti želio je postići i Illich svojom kritikom, stoga ona nalazi svoje mjesto u osvještavanju društvenih procesa i uvjerenja koja se u neoliberalnom društvu »usađuju« putem obaveznog obrazovnog sustava.

Također, ti mitovi stvaraju konformističku društvenu paradigmu, u koju je teško izmijeniti, iako se svim pokazateljima prikazuje da je promjena potrebna. Illich je naime koristio kritiku školstva kao instrument koji mu je poslužio za društvenu kritiku. ⁴⁷⁹

Illicheva kritika školstva može se razumjeti kao i kritika impliciranog procesa uspostavljanja društvenog poretka. Naime, dokle god pojedinac i društvo ne osvijeste da se radi o procesu koji instrumentalizira pojedinca i njegovu vrijednost gleda kroz objektivizirane kriterije, svodeći osobu na skup mjerenja i rezultata. Radi se o oblikovanju pojedinca prema modelu »kulture pozitivizma«, koja stvara čovjeka po svojoj mjeri tj. paradigmi, koja na temelju objektiviziranih pretpostavki niječe svaki poziv na povijest i kulturu. Giroux napominje:

⁴⁷⁸ Henry A. Giroux, »Critical Pedagogy in Dark Times«, *Praxis Educativa* 17, izd. 2 (2013.): 29: »Pedagogy is a moral and political practice that is always implicated in power relations because it offers particular versions and visions of civic life, community, the future, and how we might construct representations of ourselves, others, and our physical and social environment«.

⁴⁷⁹ Usp. Theodore A. McConnell, »Ivan Illich's Assault on Education«, *Religious Education* 67, izd. 1 (1972.): 47.

»Umjesto da se definira kao povijesno oblikovana perspektiva, kultura pozitivizma svoju nadmoć potvrđuje putem navodne suprahistorijske i suprakulturalne pozicije. Teorija i metoda smatraju se povijesno neutralnima. Održavajući snažnu šutnju o vlastitom vodstvu kroz tehničku kontrolu, upada u ono što je Husserl nazvao ‘pogreškom objektivizma’. Nesposobna reflektirati vlastite pretpostavke ili pružiti model za kritičku refleksiju općenito, ona na kraju nekritički podržava postojeće stanje i odbacuje povijest kao sredstvo političkog djelovanja«. ⁴⁸⁰

Mit kvantificiranih vrijednosti ne samo da učenika podjarmljuje objektiviziranim kriterijima školstva, već mu onemogućuje kritičko razmišljanje o samoj stvarnosti u kojoj se nalazi, što ga stavlja u nezavidnu poziciju u kojoj se ne može ostvariti kao osoba tj. u svojoj individualnosti, kreativnosti, racionalnosti i duhovnosti:

»Uvučena u logiku fragmentacije i specijalizacije, pozitivistička racionalnost odvajava ‘činjenicu’ od njezina društvenog i povijesnog konteksta te na kraju uzdiže znanstvenu metodologiju na račun racionalnijeg načina razmišljanja. U takvim uvjetima međuzavisnost znanja, mašte, volje i kreativnosti izgubi se u redukciji svih pojava na pravilo empirijske formulacije«. ⁴⁸¹

Temeljem tog uvjerenja pojedinac u današnjem društvu ostvarenje vlastitog bitka ne osvjetljava tražeći smisao prema humanističkom idealu života prema primjerice prirodnom pravu, već temeljeći svoje djelovanje i odnos prema samome sebi, drugima i okolišu na empirijskim proračunima i kriterijima koji vode prema što većoj koristi i ubrzanju društveno-ekonomskih procesa.

⁴⁸⁰ Giroux, *On Critical Pedagogy*, 28: »Instead of defining itself as a historically produced perspective, the culture of positivism asserts its superiority through its alleged suprahistorical and supracultural posture. Theory and method are held to be historically neutral. By maintaining a heavy silence about its own guiding interest in technical control, it falls prey to what Husserl once called the ‘fallacy of objectivism’. Unable to reflect on its own presuppositions, or to provide a model for critical reflection in general, it ends up uncritically supporting the status quo and rejecting history as a medium for political action«.

⁴⁸¹ Giroux, *On Critical Pedagogy*, 28: »Wrapped in the logic of fragmentation and specialization, positivist rationality divorces the ‘fact’ from its social and historical context and ends up glorifying scientific methodology at the expense of a more rational mode of thinking. Under these conditions the interdependence of knowledge, imagination, will, and creativity are lost in a reduction of all phenomena to the rule of the empirical formulation«.

Društvo koje se temelji na takvim pretpostavkama obrazovanje kontekstualizira ekonomskim pojmovima poput »investicije«, »uloga« te se na njega gleda očima tržišne isplativosti i razvitka društva u ekonomskom pogledu. Obrazovanje se definira kao temeljni čimbenik koji društvu osigurava »[...] potrebne kvalitete ljudskih resursa, a time i povećanja konkurentnosti pojedinih gospodarskih sustava«. ⁴⁸² Takav način obrazovanja ne predmnijeva humanistički ideal cjelovite izgradnje osobe, već se ona priprema da koristi i služi neoliberalnoj ekonomiji. Drugim riječima, znanje je vrijedno jedino i isključivo ukoliko je tržišno primjenjivo i korisno. Stoga, ako potražnja tržišta ne nameće primjerice potrebu za humanističkom izgradnjom, ono biva stavljeno u zapećak, kao bezvrijedna roba koju je društvo odnosno tržište preraslo.

Takav način poimanja obrazovanja također pretpostavlja činjenicu da njegov distributer posjeduje moć i mogućnost »nametanja« tržišne potražnje. U kontekstu obrazovnog sustava to bi značilo sve veća potreba za diplomama i certifikatima koji se plaćaju (bilo od strane države, bilo od pojedinca), a što je vidljivo u današnjem društvenom okruženju. To nas dovodi i do aktualnosti četvrtog Illichevog mita – mita vječitog napredovanja. Naime, današnji tijek obrazovanja pretpostavlja vezanost uz stalno obrazovanje koje uvjetuje napredak i uspinjanje na društvenoj ljestvici. Kontekst današnjeg društva ne pretpostavlja ograničenje i konzumacije »robe« obrazovanja.

4.2.2. Postoji li i dalje skriveni kurikulum?

Upućuje se da učitelji mogu negativno utjecati na učenike ako ne razumiju problem skrivenog kurikuluma. ⁴⁸³ Problem skrivenog kurikuluma u današnje vrijeme vezan je uz usađivanje vrijednosti kapitalizma i ciljeva neoliberalne politike. Stoga je ponajprije važno da pred očima imaju Illichevu spoznaju da školski sustav od učenika stvara *homo educandus*, koji s vremenom postaje *homo industrialis* i *homo economicus*. Krićka pedagogija današnjeg vremena poseban bi naglasak trebala stavljati na poučavanju učitelja i pedagoga o načinu funkcioniranja i odnosnima moći u današnjem društvu. Giroux također upućuje na ovu potrebu:

⁴⁸² Antun Šundalić i Anela Mičić, »Obrazovanje za društveni razvoj«, *Ekonomski vjesnik* 18, izd. 1–2 (2005.): 120.

⁴⁸³ Usp. Merfat Ayesha Alsubaie, »Hidden Curriculum as One of Current Issue of Curriculum«, *Journal of Education and Practice* 6, izd. 33 (2015.): 125.

»Uloga koju učitelji igraju u školskom procesu nije mehanička. U mjeri u kojoj su svjesni skrivenih pretpostavki koje su u osnovi prirode znanja koje koriste i pedagoških praksi koje primjenjuju, razredni učitelji moći će minimizirati najgore dimenzije kulture pozitivizma«. ⁴⁸⁴

Problem skrivenog kurikulumu u današnje vrijeme nalazi se i u skrivenim porukama koje mogu pridonijeti pojačavanju društvenih nejednakosti. Neke činjenice bivaju nepravедno stavljene »sa strane«. Primjerice, tu se radi o doprinosu žena ili nekih drugih skupina nekoj specifičnoj zajednici ili društvu na globalnoj razini. Kritički pedagozi posebice naglašavaju da je službeni kurikulum kreiran prema kriterijima vladajućih skupina, jer se kroz kurikulum definira što je »pravo« znanje te ono kao takvo osigurava mogućnost napretka u tom sustavu. ⁴⁸⁵

Illich je svojim isticanjem skrivenog kurikulumu upućivao na potrebu »metodičke sumnje« u službeno propisani način školovanja. Svjesnost učitelja o skrivenom kurikulumu i vrijednosnom sustavu koji se njima implementira omogućava im drugačiji pristup učenicima i samom službenom, ekspliciranom kurikulumu. Međutim, takav, kritički pristup ipak pretpostavlja da sam službeni, institucionalni obrazovni sustav učiteljima omogućuje fleksibilnost i individualnost u radu s učenicima.

Ipak, treba biti svjestan da se realizacija jednostavno ne može postići deskolarizacijom (*deschooling*), već ju je potrebno realizirati unutar aktualnog društvenog poretka. Stoga Giroux naglašava:

»Odgojitelji i drugi kulturni radnici trebaju novi politički i pedagoški jezik za suočavanje s promjenjivim kontekstima i problemima u svijetu u kojem kapital crpi snagu iz dosad neviđene konvergencije resursa – kulturnih, političkih, ekonomskih, znanstvenih, vojnih i tehnoloških – kako bi provodio snažne i raznolike oblike hegemonije. Ako se odgojitelji žele suprotstaviti rastućoj moći globalnog kapitalizma da istodobno depolitizira i

⁴⁸⁴ Giroux, *On Critical Pedagogy*, 38: »The role that teachers play in the schooling process is not a mechanistic one. To the degree that they are aware of the hidden assumptions that underlie the nature of the knowledge they use and the pedagogical practices they implement, classroom teachers will be able to minimize the worst dimensions of the culture of positivism«.

⁴⁸⁵ Usp. Sofija Vrcelj, *Što školu čini školom: Teorijski pristupi, koncepti i trendovi* (Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 2018.), 134.

obesnažuje, ključno je razviti obrazovne pristupe koji odbacuju urušavanje razlike između tržišnih sloboda i građanskih sloboda, tržišnoga gospodarstva i tržišnoga društva«. ⁴⁸⁶

4.2.3. Poticaji za daljnju realizaciju obrazovne politike

Današnjem društvu treba kritička svijest koja ne proklamira samo natjecateljski duh i duh tehnološkog napretka, već duh zajedništva i međusobnog pomaganja – vrijednosti konvivijalnog društva. Takav »nekompetitivni« pristup nažalost nije u skladu s današnjom idejom napretka, no ipak pridonosi karakteristici kojom se današnja društva diče, a to je društvena uključivost.

U pogledu Illicheve obnove školstva svakako u vidu treba imati i njezinu epimetejsku komponentu. Sofija Vrcelj navodi:

»Illich svoju pedagogiju određuje epimetejskom dajući Epimeteju suprotne vrijednosti od onih koje su mu pripisali Grci. Epimetej se, unatoč upozorenju brata Prometeja, oženio Pandorom i bio kažnjen. Zbog toga su ga okarakterizirali dosadno glupim i osobom koja gleda unazad. Za Illicha je Epimetej čovjek nade, vizionar, osoba koja slavi ljudski potencijal i bori se da bi unaprijedio ljudski život«. ⁴⁸⁷

Stoga, Illicheva nova istraživačka paradigma »[...] predlaže učenje koje nije obavezno prema mjestu, vremenu ili planu i programu«. ⁴⁸⁸ Takav pristup neminovno ruši institucijske kriterije današnjih obrazovnih i znanstvenih politika. Štoviše, on predstavlja opasnost za trenutni društveni poredak koji počiva na globalističkoj politici i neoliberalnim vrijednostima. Međutim, to pretpostavlja promjenu cjelokupne školske institucionalne paradigme.

U vezi toga, neki kritički pedagozi predlažu oživotvorenje tzv. »kritičke pismenosti«, koja ne samo da zahtjeva spretno služenje jezikom kritičke pedagogije, već i drugih znanosti, čiji jezik

⁴⁸⁶ Henry A. Giroux, »Critical Pedagogy and the Postmodern/Modern Divide: Towards a Pedagogy of Democratization«, *Teacher Education Quarterly* 31, izd. 1 (2004.): 31–32: »Educators and other cultural workers need a new political and pedagogical language for addressing the changing contexts and issues facing a world in which capital draws upon an unprecedented convergence of resources – cultural, political, economic, scientific, military, and technological to exercise powerful and diverse forms of hegemony. If educators are to counter global capitalism's increased power to both depoliticize and disempower, it is crucial to develop educational approaches that reject a collapse of the distinction between market liberties and civil liberties, a market economy and a market society«.

⁴⁸⁷ Vrcelj, *Što školu čini školom: Teorijski pristupi, koncepti i trendovi*, 112.

⁴⁸⁸ Vrcelj, *Što školu čini školom: Teorijski pristupi, koncepti i trendovi*, 112.

i logika vode studente ispravnim zaključcima koristeći argumente koje su oblikovali dijalektičkim mišljenjem.⁴⁸⁹

Neke od Illichevih ideja koje je predlagao za učenje naišle su na plodno tlo u današnjem obrazovnom sustavu u Hrvatskoj. Primjerice, autoritativna moć učitelja smanjena je, no okvir u kojem učenici stasaju i klasificiraju novostečeno znanje ostao je pod kontrolom državne i institucionalne moći. Time se otvara pitanje kako sprovesti ideje Illicheve reforme u praksi.⁴⁹⁰

4.2.4. Illicheva kritika kao pomoć osvjetljavanju pitanja obrazovanja pod okriljem Bolonjske reforme

Bolonjska deklaracija jest dokument koji su 1999. godine potpisali europski ministri obrazovanja, a cilj im je bio povećati kvalitetu i konkurentnost europskog obrazovanja. Deklaracija potiče jačanje veze među europskim sveučilištima te uokvirivanje programa, stupnjeva i razine napretka u veoma simplificirane i kvantificirane kategorije poput bodova. Zbog toga u današnjem sveučilišnom sustavu imamo ECTS bodove i gradaciju studija na preddiplomski, diplomski i doktorski.⁴⁹¹

Ono što mnogi kritičari zamjeraju bolonjskom obrazovnom sustavu jest odmicanje od humanističkog ideala obrazovanja. Znanje se kvantificira i parcijalizira, a sveučilišno obrazovanje umjetnim kriterijima oblikuje i priprema pojedinca za radnu snagu na visokoobrazovanom neoliberalnom tržištu rada – ono ga »standardizira« za tržište rada. U svojoj kritici bolonjskog procesa, Ozren Žunec navodi kritiku koja se može izravno povezati s Illichevom kritikom institucionalnog obrazovanja tj. njegovim isticanjem ekonomiziranog i kvantificiranog okvira obrazovanja. Od ukupno pet promjena koje je *bolonjski* obrazovni sustav, na koje Žunec upućuje u članku, navodim dvije za koje je Illicheva kritika veoma relevantna:

⁴⁸⁹ Usp. Gorica Lukić, »Critical Pedagogy – One of the Factors of Powerful Education«, *Didaskalos* 3, izd. 3 (2019.): 193.

⁴⁹⁰ Ono što treba i dalje imati na umu jest činjenica da Illich nije dao mnogo konkretnih smjernica kako realizirati školovanje i rad s djecom. Stoga, smatram da je bit njegove »reforme« ponajprije poticaj na samokritičnosti obrazovnog sustava.

⁴⁹¹ Usp. *The Bologna Declaration: Joint Declaration of the European Ministers of Education*. Bologna: The European Higher Education Area, 19. lipnja 1999., pristupljeno 31. listopada 2025., https://ehea.info/Upload/document/ministerial_declarations/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf.

»(4.) Orijentacija sveučilišta prioritetno na neprekinuti tijek radnih procesa odnosno nastavne proizvodnje, njegove protočnosti i mjerljivosti, a što se, uz invaziju menadžerskih metoda upravljanja, sprovodi primarno kontrolom kvantitete procesa proizvodnje, kako nastavnika, tako i studenata, uz uključivanje i vanjskih kontrolnih agencija (gotovo kao da se radi o naročito opasnoj industriji, primjerice stvaranju nuklearnog otpada, ili o financijskoj akrobatici);

(5.) Neprestano inzistiranje na kompetitivnosti i izloženosti tržištu kao jedinom mjestu vrednovanja institucija i pojedinaca, te s time povezana komercijalizacija visokog obrazovanja i komodifikacija znanja i prilagođenost sveučilišne djelatnosti tržištima obrazovanja i tada, što je u kombinaciji s divljim kapitalizmom na našim prostorima dovelo i do niza slučajeva korupcije i 'sveučilišnog inženjeringa' za brzo bogaćenje, što je pak srozalo društveni ugled profesije«. ⁴⁹²

Spomenuto razmišljanje o sudbini sveučilišta predmnijeva promjenu paradigme obrazovanja tj. temeljnih uvjerenja i vrijednosti vezanih uz proces učenje. Naime, ono više nije humanistički projekt koji se odvija kao suobličavanje idealu čovjekovog bitka. Obrazovanje i obrazovanost obuhvaćaju mnogo šire značenje od same kulture kao usvajanja svih čovjekovih bitnih sposobnosti. Naime, u njima je očuvana drevna mistična predaja koja ističe da čovjek u svojoj duši nosi sliku Boga, prema kojoj je stvoren i koju mora u što većoj mjeri oživotvoriti. ⁴⁹³

Austrijski filozof Konrad Paul Liessmann 2006. godine objavio je knjigu *Theorie der Unbildung. Die Irrtümer der Wissensgesellschaft* [Teorija neobrazovanosti. Zablude društva znanja] koja u velikoj mjeri kritizira nove reforme obrazovanja i uopće poimanja koncepta obrazovanja:

»Živimo u društvu znanja. Ova rečenica sokoli prosvjetne političare i pedagoge, sveučilišne reformatore i povjerenike EU-a: ona pokreće istraživače, tržišta i poduzeća. Znanje i

⁴⁹² Ozren Žunec, »Sveučilište i cjelina događanja«, u *Čemu obrazovanje: razmatranja o budućnosti sveučilišta*, ur. Damir Barbarić (Zagreb: Matica hrvatska, 2011.), 68–69.

⁴⁹³ Usp. Damir Barbarić, »Što je obrazovanje?«, u *Čemu obrazovanje: razmatranja o budućnosti sveučilišta*, ur. Damir Barbarić (Zagreb: Matica hrvatska, 2011.), 152–153.

obrazovanje najvažniji su resursi sirovinama siromašne Europe, a tko ulaže u obrazovanje, ulaže u budućnost«. ⁴⁹⁴

To što su znanje i obrazovanje postali resursima podvrgava ih zakonu tržišta. Događa se fenomen koji je preslika Illichevog »mita pakiranih vrijednosti«. Naime, distribucija znanja kroz obrazovne institucije suvremenog društva zapravo je ulazak znanja na slobodno tržište te se ono kao takvo mjeri prema tržišnoj vrijednosti. Stoga, vrijedi uputiti na istinsko shvaćanje slobode obrazovanja:

»Sloboda obrazovanja, sveučilišta, znanosti i onih koji u cjelovitom procesu obrazovanja sudjeluju kao učitelji ili učenici prvenstveno je sloboda od svakog služenja bilo čemu što je tuđe spoznaji, znanju i obrazovanju, bilo kojoj praktičkoj, političkoj ili religijskoj svrsi«. ⁴⁹⁵

Navedena tvrdnja poticaj je da se istinsko obrazovanje ne smije suobličiti određenom ideološkom okviru. Ne radi se o tome da obrazovanje bude lišeno svih elemenata i potreba stvarnosti, već da se njima ne podređuje u svojoj bitnosti, ako želi ostati elementom cjelovite izgradnje čovjeka.

Illicheva kritika doduše upućuje da se tijekom obrazovanja, posebice u školama, prilagodi potrebama tržišta, no u smislu toga da učenici pred sobom imaju demistificirani proces proizvodnje te mogućnost služenja određenim vještinama i alatima, čime postaju autonomni, slobodni od globalnih tokova i ideologa.

Dakle, kod Illicha se ujedno radi i o obrazovanju »za slobodu«, gledanom iz kuta konkretne društvene situacije u kojoj se nalazio. Takav ideal samoodređenja, autonomije i slobode promiče i Leissmann:

»Obrazovanje koje se ravna prema antičkom idealu i humanističkom konceptu prije svega je slovalo kao program čovjekova samoobrazovanja, kao formiranje i razvijanje tijela, duha i duše, talenata i nadarenosti, ono što bi pojedinca trebalo dovesti do stupnja razvijene individualnosti i do svjesnog dioništva u zajednici i njezinoj kulturi. Istodobno je obrazovanje slovalo kao jedina mogućnost da se čovjeka iz barbarstva povede u civilizaciju,

⁴⁹⁴ Konrad Paul Liessmann, *Teorija neobrazovanosti: Zablude društva znanja*, prev. Sead Muhamedagić (Jesenski i Turk, 2008.), 7.

⁴⁹⁵ Barbarić, »Što je obrazovanje?«, 258.

iz neodgovornosti u autonomiju. Mjerilo i izraz za to bilo je bavljenje paradigmatiskim sadržajima koji se nisu pokoravali ni načelu slučaja niti pak diktatu aktualne iskoristivosti«. ⁴⁹⁶

Upravo je to i cilj Illicheve kritike obrazovanja, ali i njegove kritike općenito – bavljenje »naprednom« paradigmatom u kojoj su društveni procesi poput eksploatacije i stratifikacije mogući. Stoga, njegova kritika školstva zorno je osvijetlila neke od problema osnovnog, ali i visokog obrazovanja u današnjem društvu.

4.2.5. Konkretna implementacija Illicheve pedagogije iz djela *Deschooling Society*

Što se tiče konkretnih rješenja provođenja novog načina školovanja, u prošlom poglavlju naveo sam da oni nisu bili dokraja razrađeni, iako se može vidjeti velika sličnost s pothvatima kasnijih kritičkih pedagoga i uopće reforme školstva.

Ponajprije, tu je pitanje formiranja institucije školstva i autoriteta učitelja kao njegove produžene ruke. Illich je naglašavao da bi učitelj trebao biti samo moderator rasprave koja se odvija između učenika. Danas mnoge reforme kurikuluma naglašavaju upravo aktivnost učenika nasuprot frontalnom pristupu, ali realizacija takvih promjena obično biva ograničena potrebom zadovoljenja kriterija poput mjerljivosti i ishoda, koji su opet vezani uz »izvanjsku« društvenu paradigmatu.

Illicheva ideja banke razmjenjivanja vještina, koja bi počivala na određenom edukacijskom iznosu, pod uvjetom da je neovisna od monetarnog sustava, mogla bi se shvatiti kao mogući izlazak iz ekonomizirane paradigmatu obrazovanja. Međutim, opasnost realizacije tog utopijskog koncepta jest činjenica koju Illich upravo promiče, a tiče se »intelektualnog elitizma«. Naime, iako bi takav način realizacije školstvo odmaknuo od podređenosti obrazovanja ekonomskoj paradigmatu i funkcioniranja na temelju njezinih odnosa moći, moguće da bi stvorio novu vrstu elitizma, koji bi opet pravilima vlastitih odnosa diskreditirao one koji možda nisu toliko sposobni te se ne bi snašli u takvom sustavu.

Alternativni školski pristupi poput Waldorf, Montessori i Summerhill pedagogije njeguju neke od Illichevih ideja poput odmaka od kvantifikacije i mjerljivosti, naglašavanja osobnog razvoja i bliskog, prijateljskog odnosa s učenicima. Međutim, Illich u svojoj kritici ponajviše

⁴⁹⁶ Liessmann, *Teorija neobrazovanosti: Zablude društva znanja*, 47.

upućuje na promjenu cjelokupne paradigme, dok alternativno školstvo baštini pristupe koji se događaju unutar nje i kao takvi ne mijenjaju vrijednosnu srž današnjeg društva i njihovih odnosa.

4.3. Koncept i pokret odrasta (*degrowth*)

Odrast kao pojam prvi puta definiran je 1972. godine, za vrijeme rasprave časopisa *Nouvel Observateur*, tijekom koje je André Gorz (1923. – 2007.) raspravljao o odnosu rasta i kapitalizma. Šest godina kasnije, 1979. godine, objavljena je prva knjiga koja je u naslovu sadržavala pojam odrasta. Radi se zbirci tekstova Nicholasa Georgescu-Roegenaa (1906. – 1994.) naslova *Demain la décroissance* [*Sutrašnje odrastanje*]. Ulaskom u novi milenij, pojmovni okvir odrasta sve se više pojavljuje kao dio ekološko-aktivističkih pokreta i inicijativa.⁴⁹⁷

Odrast kao svoj temeljni objekt promišljanja ima propitivanje neoliberalne ekonomije i kapitalističke ekspanzije kao društvenog uređenja, čiji utjecaj nije prisutan isključivo u poslovnom svijetu, već se prenosi na odnose među ljudima te njihov odnos s okolišem:

»Temeljni uvid odrasta jest da na konačnom planetu ne može postojati beskonačan rast. Iako Zemlja nije potpuno zatvoren sustav, gotovo nikakva materija ne ulazi u atmosferu, a dolazna sunčeva energija nije lako pretvoriva u rad koji bi mogao zadovoljiti ljudske potrebe. Stoga se obnavljanje energetske zaliha i recikliranje materije dostupne za ljudsku uporabu može odvijati samo vrlo sporo.«⁴⁹⁸

Ponajprije riječ je o čovjekovim potrebama koje se zrcale na društvenoj i prirodnoj razini. Čovjek i društvene strategije današnjice trebale bi imati u vidu da se ekonomska ekspanzija društva ne može odvijati unedogled, a da pritom ne naštetiti čovjeku i njegovom odnosu s drugima i okolišem.

⁴⁹⁷ Usp. Ivan Burić, »Nova ekološka klasa: Tradicionalna srednjeklasna ljevica kao 'propovjednik' ideologije odrasta«, *Obnovljeni Život* 79, izd. 4 (2024.): 460.

⁴⁹⁸ Tomislav Medak i sur., »Degrowth«, u *Encyclopedia of the World's Biomes*, ur. Michael I. Goldstein i Dominick A. DellaSala (Oxford: Elsevier, 2020.), 1, pristupljeno 9. studenoga 2025., <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-409548-9.12081-0>: »The foundational insight of degrowth is that there cannot be endless growth on a finite planet. While the Earth is not an entirely closed-off system, almost no matter enters the atmosphere, and the incoming solar energy is not readily convertible into work that is able to satisfy human needs. Thus, the regeneration of energy stocks and the recycling of matter available for human use can unfold only at a very slow rate.«

Uz navedeni temeljni uvid, odrast kao određeno ekonomsko-političko usmjerenje i svjetonazor baštini i neke od sljedećih ciljeva: vratiti tj. ponovno ukalupiti smislenu ekonomiju u društvo, a društvo u Zemljine sustave, rekonfigurirati ekonomiju kao institucionalizirani proces interakcije između ljudi i njihova okoliša, koji uključuje korištenje materije za zadovoljenje ljudskih vrijednosti, analizirati kako kapitalistička društva usmjerena prema rastu na temelju nametnutih potreba formiraju umjetno stanje oskudice, a lijek za tu oskudicu je masivna proizvodnja materijalnih stvari, istražiti kako takva kapitalistička društva utemeljuju odnose snaga, društvenih hijerarhija i tlačenja i, naposljetku, proučava stvaranje društvenog sistem koji bi bio usmjeren prema ekonomiji obilja i ljudskog blagostanja, a bazirao bi se na dijeljenju.⁴⁹⁹

Spomenute smjernice odrasta bliske su Illichevoj kritici društva 20. stoljeća. Štoviše, mogu se izravno povezati s Illichevim uvidima. Stoga, neki autori ističu da je odrast nastao kao rezultat više perspektivnog filozofsko i sociopolitičkog francusko-europskog pokreta *l'écologie politique* [politička ekologija], koji se od početak 1970-ih bavio odnosima politike i ekologije, a kao neki od njegovih predstavnika, uz spomenutog Gorza, navode se i Ivan Illich te Bernard Charbonneau (1910.–1996.).⁵⁰⁰

Valja imati na umu da se odrast ne odriče empirijskog razumijevanja sveobuhvatnog fizičkog utjecaja koji čovjek izvršava na ekosustave.⁵⁰¹ Illich je također i svojim djelima, posebice *Energy and Equity* svoju društvenu kritiku potkrijepio konkretnim izračunima.

Uzimajući u obzir pristup i temeljene odrednice odrasta, može se primijetiti da uvelike naginju Illichevim idejama. Nekoliko narednih stranica bit će usmjerene k ekspliciranju poveznice s Illichevom mišlju kroz tri temeljne odrednice: kritika ekonomske ekspanzije i rasta, autonomija i vizija egalitarnog društva.

4.3.1. Kritika ekonomske ekspanzije

Odrast kritizira neoliberalne pretpostavke ekonomije tj. promiče blagostanje nauštrb ekonomskog rasta i globalističke ekspanzije. Ipak, ako se ti elementi poimaju kao cjelina, oni su nespojivi s

⁴⁹⁹ Usp. Medak i sur., »Degrowth«, 4.

⁵⁰⁰ Usp. Susan Paulson, »Political Ecology«, u *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis (New York: Routledge, 2015.), 48.

⁵⁰¹ Usp. Mladen Domazet i Danijela Dolenc, »Predgovor hrvatskom izdanju: Odrast kao obnova utopijskih energija«, u *Odrast: Pojmovnik za novu eru*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis (Zagreb: Fraktura, Institut za političku ekologiju, 2016.), XVII.

kulturom poduzetništva i institucionalnim okvirom koji se aktualizira i na globalnoj i na lokalnoj razini.⁵⁰² Radi se o vrijednosnom okviru, koji mijenja hijerarhijske odnose, potrebu dobara i međuljudske odnose.

Kada Illich spominje vernakularne vrijednosti, upućujući na društva koja još nije zahvatila globalizacija, zapravo ponajprije ukazuje na njihovu samoregulaciju u odnosnima moći i korištenja dobara. U vernakularnim društvima nije postojalo zgrtanje kapitala kod jedne skupine ljudi, već pretežita jednakost. Također, novac, ako i je postojao, nije služio za akumulaciju kapitala, već ponajprije bio je shvaćen kao sredstvo razmjene dobara i usluga.

Zagovaratelji odrasta smatraju da je ekonomska ekspanzija utjecala na odnose između ljudi i njihove okoline te je uzrokovala klimatske promjene, iskorištavanje okoliša i ostalih prirodnih resursa. Zbog toga se odrast snažno zalaže za napuštanje prioriteta rasta i s njim povezanih ekonomskih pokazatelja.⁵⁰³ Illich je također bio svjestan da zapadni, neoliberalni način funkcioniranja tržišta vodi prema uništavanju okoliša, koji od doma postaje resursom te se basnoslovno koristi kako bi se zadovoljile potrebe koje pred nas stavlja društvo.

Uz to, pretpostavljanjem da se problemi društva i okoliša mogu nadići tako da se baštini neprekidni ekonomski rast, zaboravlja se činjenica da će ekonomski procesi uvijek štetiti okolišu. Jedino što se mijenja jest lokacija, ali na razini cijelog planeta problem ostaje jednak. Umnažaju se dobra koja trebaju još više energije, za što je potrebno još više radne snage, ali i drugih, »pomoćnih dobara«.⁵⁰⁴ Uzimajući to u obzir, uz to da je glavno sredstvo razmjene novac, a cilj dobit tj. ekonomski dobitak, dolazi se do uništavanja svega onoga što se na hijerarhijskoj ljestvici nalazi ispod toga, a to su kultura, tradicija i, najvažnije, autentični odnosi između ljudi. Stoga ekonomska ekspanzija narušava ono što Illich naziva konvivijalnošću.

Usporedno s time događa se i proces globalizacije: »[o]na podrazumijeva jačanje međunarodne ekonomske ovisnosti te preseljenje tržišnog natjecanja na međunarodnu razinu«.⁵⁰⁵ Globalizacija određuje ekonomsku moć kao glavnu društvenu vrijednost, čime preobražava kulturu u služenje ekonomiji. Industrijski generirani proizvodi i institucijske usluge preuzimaju primat nad gotovo svim dimenzijama života i uništavaju sve ono što im ne ide u korist. To s vremenom dovodi

⁵⁰² Usp. Mladen Domazet i sur., »Treba nam promjena. Ideje rasta i razvoja u doba krize fosilne energije i kapitalizma«, *Etnološka tribina* 44, izd. 37 (2014.): 30.

⁵⁰³ Usp. Mirela Matković i Danijel Baturina, »Budućnost pred nama? Pristup odrasta i potencijal transformacije socijalne politike«, *Socijalna ekologija* 30, izd. 1 (2021.): 71, 73.

⁵⁰⁴ Usp. Medak i sur., »Degrowth«, 4.

⁵⁰⁵ Usp. Matković i Baturina, »Budućnost pred nama?«, 75.

do osiromašenja vještina potrebnih za ispunjen i svrhovit život u zajednici, a istovremeno dovodi do razvoja vještina koje su potrebne industrijskom i postindustrijskom društvu, ali i neminovno ovise o njemu. Time dolazimo do Illichevog koncepta radikalnog monopola, kojeg spominje sociolog Marco Deriu:

»S obzirom na prvi aspekt, Ivan Illich razvio je pojam radikalnog monopola: 'Govorio bih o radikalnom monopolu kada jedan industrijski proizvodni proces ostvaruje isključivu kontrolu nad zadovoljenjem jedne prijeke potrebe i isključuje neindustrijske aktivnosti iz konkurencije'. Osobni odgovori i osobna proizvodnja sustavno se zamjenjuju standardiziranim industrijskim proizvodima«. ⁵⁰⁶

Na tom tragu također je bio jedan od »otaca« političke ekologije i odrasta, André Gorz:

»Osobito u razdobljima radikalnih promjena i ubrzanih tehničkih inovacija, kapitalizam ruši društveni poredak, razbija koheziju i 'identitete', briše tradicionalne norme i vrijednosti i rastvara one zajednice, odanosti i razmjene koje su se prije smatrale potpuno prirodnim dovodeći ih pod sustav tehničkih ograničenja i pravne formalizacije«. ⁵⁰⁷

To je upravo ono što je Illich isticao u svojoj kritici, ali i djelatno želio spriječiti već u radu s latinoameričkim manjinama u New Yorku i Latinskoj Americi. To veoma dobro sažima citat iz njegova govora na izlaganju na godišnjoj sjednici o ljudskoj ekonomiji na konferenciji *Eastern Economics Association*, koja se održala u Bostonu 1988. godine:

»Korištenje potreba, dakle, za definiranje ljudskog stanja postalo je aksiomatsko. Čovjek se doživljava kao životinja u potrebi. Krajnja posljedica transmogrifikacije kultura u

⁵⁰⁶ Marco Deriu, »Autonomy«, u *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis (New York: Routledge, 2015.), 56: »With regard to the first aspect, Ivan Illich has developed the concept of radical monopoly: 'I speak about radical monopoly when one industrial production process exercises an exclusive control over the satisfaction of a pressing need and excludes non-industrial activities from competition'. Personal responses and personal production are systematically being replaced with standardized industrial products«.

⁵⁰⁷ André Gorz, »A Left in Need of Redefinition«, u *Capitalism, Socialism, Ecology*, prev. Martin Chalmers (London: Verso, 2014.), elektroničko izdanje, paragraf 4: »Particularly in periods of radical change and accelerated technical innovation, capitalism breaks down the social order, shatters cohesion and 'identities', sweeps away traditional norms and values, and dissolves those communities, allegiances and exchanges that were formerly felt to be entirely natural by bringing them under a system of technical constraints and legal formalization«.

ekonomiju, dobara u vrijednosti, jest razdvajanje individualnog sebstva. Tada se čini prirodnim definirati osobu apstraktnim nedostacima, a ne osobitošću konteksta«. ⁵⁰⁸

Također, koncept tišine i dobrohotnog misionarstva otvorenog za drugog i drugačijeg upravo je bio na tragu suprotstavljanja zapadnoj ideologiji nametanja neliberalnih vrijednosti. Neoliberalna ekonomija, nasuprot tome, ne želi afirmirati gotovo ništa osim potreba tržišta i silnica koje usmjeravaju kako te iste potrebe još više umnožiti.

Ono što je također vrijedno napomenuti jest činjenica da je odrast ponajprije pokret koji se bazira na vrijednostima koje prožimaju život pojedinca i njegovu percepciju na najfundamentalnijoj razini. Ne radi se o pokretu koji »zakrpava« ili nadomješta ono što je loše za okoliš i ljude, već stvara novu paradigmu te je kao takav otvoren za daljnje razvitak i raspravljanje. Drugim riječima, kritika odrasta neoliberalne politike ponajprije je poziv osviještenja i zauzimanja novog životnog stava pojedinca, koji rađa društvenom paradigmom koja koristi iznašašća povijesti, ali u službi čovjeka i humanijeg društva.

Ovdje također dolazimo i do pitanja kulture tj. na koji se način ona prožima s vrijednosnim okvirom. U tu svrhu, neki od zagovaratelja odrasta koriste koncept dekolonijalizma, kao zadaće »novog društva«:

»Dekolonizacija o kojoj se ovdje govori nije isključivo izravno povezana s povijesnim kolonijalizmom doseljenika; umjesto toga, ona osuđuje hegemoniju određenog svjetonazora koji je potekao iz Europe među znanstvenicima i intelektualcima, kao i teorije i discipline koje su izgrađene tijekom posljednjih stoljeća unutar tog zapadnoeuropskog konteksta. Izvoz tog načina razmišljanja putem ekonomskih i razvojnih teorija, njihovih praksi i institucija (npr. Svjetska banka, Međunarodni monetarni fond itd.) u kulturno i geografski različita područja [...]«. ⁵⁰⁹

⁵⁰⁸ Illich, »Alternatives to Economics: Toward a History of Waste«, 41: »The use of needs, then, to define the human condition has become axiomatic. The human is perceived as the animal in need. The ultimate consequence of the transmogrification of cultures into economics, of goods into values, is the disembedding of the individual self. It then seems natural to define the person by abstract deficiencies rather than by peculiarity of context«.

⁵⁰⁹ Milica Kočović De Santo, Stéphanie Eileen Domptail i Jennifer Hirsch, »How Culture and Worldviews Shape Development and Our Environment«, u *Degrowth Decolonization and Development: When Culture Meets the Environment* (Cham: Springer Nature, 2023.), 3: »The decolonization discussed here is not solely directly related to settler historical colonialism; rather it denounces the hegemony of a particular worldview originated in Europe among scientists and intellectuals, and the theories and disciplines that were built during the last centuries in this Western European context. The exportation of this line of thought through economic and development theories, their practices

Ovdje se radi praktički o istom fenomenu za koji se Illich primarno zalagao u svojem javnom djelovanju. Osim što je misionare nazivao konkvistadorima, zalagao se za njihovu »dejenkizaciju« u susretu s drugom kulturom. Vrijedi također spomenuti da je Gorz upravo nametanje nove kulture života (tržišnu borbu, tehnički napredak, kontrolu informacija) nazivao »naoružanjem« novog doba.⁵¹⁰

Illicheva radikalna ideja deinstitucionalizacije na tragu je takovog načina razmišljanja. Institucije unificirane prema globalnom »obrascu« stvaraju stanje u kojem svaka silnica ili vrijednost kulture koja nije na njihovom tragu predstavlja prijetnju za njihovu aktualizaciju i, shodno tome, treba biti stavljena u zapećak, gdje se eventualno poima kao relikv autohtone povijesti i načina života.

Deinstitucionalizacija predmnijeva novi društveni ustroj koji izravno ne ovisi u uslugama institucija, niti o industrijskim proizvodima. Zbog toga je koncept autonomije jedan od ključnih pojmova za realizaciju pokreta odrasta.

4.3.2. Autonomija

Pojam autonomije ključna je riječ za mislioce poput Illicha i Gorza. Međutim, svaki od njih ima malo drukčije shvaćanje tog pojma. Kod Illicha je autonomija značila slobodu od velikih tehnokratskih struktura i centraliziranih birokratskih institucija, dok je kod Gorza primarno značila slobodu od plaćenog rada – ona je prostor neplaćenog rada u kojem pojedinci i zajednice uživaju dokolicu te samostalno stvaraju za vlastite potrebe.⁵¹¹ Autonomija je ključan element koji pojedinca i zajednicu oslobađa od ovisnosti o globalnim društvenim tokovima i nametanju potreba.

Jedan od ključnih elemenata za autonomiju su vještine. Naime, ako se ne nastavi međugeneracijska transmisija vještina potrebnih za primjerice uzgoj hrane ili nošenje s bolešću, zajednica postaje ovisna o uslugama institucija i tržišnim dobrima, koja postavljaju svoju logiku korištenja i djelovanja, temeljenu na idealu ekonomske dobiti i centralizacije institucije, a ne dobrobiti i ostvarenja čovjeka. To stanje Illich u svojoj filozofiji opisuje konceptom radikalnog

and institutions (e.g. World Bank, International Monetary Fund etc.) to culturally and geographically different areas [...].

⁵¹⁰ Usp. Gorz, »A Left in Need of Redefinition«, paragraf 7.

⁵¹¹ Usp. Giorgios Kallis, Federico Demaria i Giacomo D'Alisa, »Introduction«, u *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis (New York: Routledge, 2015.), 8.

monopola: »[o]sobni odgovori i osobna produkcija sustavno se zamjenjuju standardiziranim industrijskim proizvodima«. ⁵¹²

Ideja autonomije kod odrasta usmjerena je ponajprije prema neovisnost, ali i, posredno slabljenju »ekonomskog Levijatana«. Illich je sa svojim konvivijalnim društvom također na tragu Gorzove tvrdnje:

»Taj izbor autonomije, 'samoostvarenja', zapravo je jedini odgovor kojim se subjekt može suočiti s načinom na koji se društvo raspalo u mnoštvo specijaliziranih, tehniciranih sustava, od kojih se svaki bavi djelomičnim aspektom društvene stvarnosti i svakodnevnog života bez koherentnosti među njima«. ⁵¹³

Kod nekih zagovaratelja odrasta, navodi se da autonomija mora ići zajedno s konvivijalnošću (*conviviality*), što je inače specifično Illichev izraz:

»Konvivijalnost i autonomija nadopunjuju se; zadovoljstvo uzajamnog života alternativa je užitku koji se traži u konzumerizmu ili podjarmljivanju i iskorištavanju drugih ljudi. Ne postoji samo manipulacija u velikim razmjerima (što se također događa), već, prije svega, dobrovoljno podvrgavanje određenoj vrsti načina života«. ⁵¹⁴

Illich poziva na življenje takvog vrijednosnog okvira, koji uključuje i manifestira se kao »slavljenje života«, što dolazi zajedno s humanošću i autonomijom:

»Ja, i mnogi drugi, poznati i nepoznati meni, pozivaju vas: da zajedno proslavimo naš zajednički potencijal da svim ljudskim bićima osiguramo hranu, odjeću i sklonište potrebno za ispunjen i radostan život; da otkrijemo, zajedno s nama, što trebamo učiniti kako bismo

⁵¹² Deriu, »Autonomy«, 56: »Personal responses and personal production are systematically being replaced with standardized industrial products«.

⁵¹³ Gorz, »A Left in Need of Redefinition«, 37: »This choice of autonomy, of 'self-realization', is in fact the only response by which the subject can face up to the way society has disintegrated into a multiplicity of specialized, technicized systems, each addressing a partial aspect of social reality and everyday life with no coherence between them«.

⁵¹⁴ Deriu, »Autonomy«, 57: »Conviviality and autonomy complement one another; the pleasure of conviviality is an alternative to the enjoyment sought in consumerism or the subjugation and exploitation of other people. There is not only manipulation on a large scale (which also happens), but, above all, a voluntary submission to a certain kind of lifestyle«.

iskoristili ljudsku snagu za stvaranje čovječnosti, dostojanstva i radosti svakoga od nas; da budete odgovorno svjesni svoje osobne sposobnosti izražavanja istinskih osjećaja i da nas okupljate u njihovu izražavanju«. ⁵¹⁵

Ono što Illich želi postići autonomijom, jest kako smisleno i odgovorno živjeti život i stvoriti društveno stanje u kojem se čovjek može realizirati kao biće slobode, pravde i uzajamnosti pod okriljem vječnog zakona. Oblikovanjem života prema neoliberalnom društvenom okviru, život i ljudski odnosi bivaju podređeni tržištu i institucijama, koje ih oblikuju prema okviru kompetitivnosti. Time se smanjuje odgovornost čovjeka, čime on prestaje djelovati kao razumno i slobodno biće, za što je stvoren. Društvo ekonomskog napretka i profesionalnih institucija nameće način života prema »vlastitoj inerciji«, udaljujući čovjeka od njegove kozmičke niše.

Na tom tragu, i pokret odrasta potiče svjesno i odgovorno djelovanje u stvarnosti, koje bi, kao kod Illicha, slavilo život u svoj njegovoj punini. Autonomija od paradigme globalizma stvara preduvjete za takav način života, što se kod Illicha očituje u konvivijalnom društvu.

4.3.3. Illichevo konvivijalno društvo kao društvo odrasta?

Za Illicha je konvivijalnost suprotnost industrijskoj proizvodnji, što bi u stvarnosti trebalo dovesti do slobode od ovisnosti o industrijskim proizvodima i stoga prema humanijem društvu koje posjeduje mogućnost da samo sebe ograniči u stupnju industrijskog napretka. ⁵¹⁶ Illicheva definicija konvivijalnog društva kao onog koje svim svojim članovima omogućuje autonomno djelovanje i slobodno korištenje oruđa (alata), koje svoju svrhu nalazi u samom činu i nakani pojedinca, a ne jačanja tržišnog i institucionalnog miljea, ⁵¹⁷ na tragu je prije spomenute ideje odrasta. Može se reći da Illicheva ideja konvivijalnosti može služiti kao motiv koji osvjetljava krajnji cilj života u društvu odrasta.

⁵¹⁵ Ivan Illich, »A Call to Celebration«, u *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, (New York: Doubleday & Company, 1971.), 3: »I and many others, known and unknown to me, call upon you: – to celebrate our joint power to provide all human beings with the food, clothing, and shelter they need to delight in living; – to discover, together with us, what we must do to use mankind's power to create the humanity, the dignity, and the joyfulness of each one of us; – to be responsibly aware of your personal ability to express your true feelings and to gather us together in their expression«.

⁵¹⁶ Usp. Marco Deriu, »Conviviality«, u *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis (New York: Routledge, 2015.), 79.

⁵¹⁷ Usp. Illich, *Tools for Conviviality*, 33.

Odrast ne upućuje na društvo koje bi živjelo izolirano i boemski, već ponajprije ističe nužnost osvještavanja globalnog društva u cjelini:

»Pogrešno je vjerovati da bi svi veliki alati i sva centralizirana proizvodnja morali biti isključeni iz konvivijalnog društva. Jednako bi bilo pogrešno zahtijevati da se radi konvivijalnosti distribucija industrijskih dobara i usluga svede na minimum koji je u skladu s opstankom [čovjeka, op. a.], kako bi se zaštitilo maksimalno jednako pravo na samoodređeno sudjelovanje«. ⁵¹⁸

Vernakularni okvir življenja nudi mogućnost očuvanja vrijednosti i odnosa neovisno od ekonomskih i globalizacijskih mehanizama. Zbog toga »[p]rijelaz s produktivnosti na konvivijalnost je, na neki način, prijelaz iz ekonomske oskudice u spontanost i izuzetnost ekonomije darivanja«. ⁵¹⁹ Stoga bi se moglo reći da je Illichev koncept konvivijalnog društva uvelike na tragu odrasta kao društvene inicijative koja ne samo da mijenja način i korištenje zemljinih resursa, već ponajprije mijenja perspektivu i pogleda na cjelokupnu stvarnost, po čemu se onda donose normativi za konkretno djelovanje:

»Bez sumnje, doprinos Ivana Illicha o 'konvivijalnosti' bio je glavni izvor inspiracije za teoretičare odrasta, počevši od Sergea Latouchea. Iz perspektive odrasta, konvivijalnost predstavlja jedan od njegovih temeljnih antropoloških konstrukata, predstavlja vjeru u mogućnost prostora za odnose, prepoznavanje, zadovoljstvo i općenito dobar život, a time smanjuje ovisnost o industrijskom i potrošačkom sustavu«. ⁵²⁰

⁵¹⁸ Illich, *Tools for Conviviality*, 37: »It is a mistake to believe that all large tools and all centralized production would have to be excluded from a convivial society. It would equally be a mistake to demand that for the sake of conviviality the distribution of industrial goods and services be reduced to the minimum consistent with survival in order to protect the maximum equal right to self-determined participation«.

⁵¹⁹ Deriu, »Conviviality«, 81: »The transition from productivity to conviviality is, in some ways, the transition from economic scarcity to the spontaneity and extravagance of a gift economy«.

⁵²⁰ Deriu, »Conviviality«, 82: »Without doubt, the contribution of Ivan Illich on 'conviviality' has been a major source of inspiration for degrowth theorists, starting with Serge Latouche (2010). From the perspective of degrowth, conviviality constitutes one of its core anthropological constructs; it represents faith in the possibility of space for relationships, recognition, pleasure and generally living well, and thereby, reduces the dependence on an industrial and consumerist system«.

Drugim riječima, zagovaratelji odrasta, ali i sam Illich, smatraju da je konvivijalni način života nužna pretpostavka za smisleno uređenje društva i odnosa unutar njega. S druge strane, pretpostavka konvivijalnog načina života jest služenje s alatima i ostalim znanstvenim dostignućima na način da svakom pojedincu omogućuju autonomno obavljanje životnih zadaća, uz naravno ograničenje tog alata u svrhu toga da ne postane »manipulativno« tj. u službi moći određenog pojedinca, zajednice, institucije ili države kao suverena.

Pomoću takvih alata pojedinci trebaju ostvariti samorealizaciju, a pretpostavka samorealizacije jest u tome da smo svjesni toga što trenutno jesmo, a i što bismo trebali biti. Illich je tu ponajprije smatrao da su ljudi kao razumska, duhovna i kulturalno obilježena bića u mogućnosti proizvesti način života koji s jedne strane ispunjava čovjeka i daje mu smisao, a s druge ga samoograničava, da prakticiranje vještina i proizvodnje kao aktualizacija tog smisla ne postanu sami sebi svrhom i da nametnu svoju »logiku«, već da istinski služe čovjeku.

Zagovaratelji odrasta također su na tragu takvog usmjerenja prema realizaciji čovjeka:

»Razvoj usmjeren na život pokreće sfera 'glasnih glasova' ljudi i progresivne transformativne snage, koji, uz kulturu, jednako dijele i okolišne vrijednosti, zajedništvo, dobar život i zdrav razum. Njegovi 'tihi glasovi' prirode nadilaze antropocentrizam u suočavanju s okolišnim izazovima. Širenjem vrijednosti vrline od čovjeka prema čovjeku, a zatim i od čovjeka prema prirodi – poput solidarnosti, empatije, pravičnosti i pravednosti – osnaženih ekofeminističkim pogledima, razvoj usmjeren na život postaje temeljna osnova za dekolonizirane buduće politike i ekonomije usporenog rasta«. ⁵²¹

4.3.4. Illichevo društvo odrasta – kršćansko društvo?

Pokret odrasta kod većine njegovih današnjih zagovaratelja zaustavlja se kao jedna vrsta društvenog pokreta, koji svoje ispunjenje doživljava isključivo na razini konkretnog života te nije shvaćen kao nešto što posjeduje određene religijske inspiracije, već svoje nadahnuće ponajprije

⁵²¹ De Santo, Domptail i Hirsch, »How Culture and Worldviews Shape Development and Our Environment«, 11: »The life-centered development is driven by a sphere of peoples' 'loud voices' and progressive transformative force, who, besides culture, equally share environmental values, conviviality, good life and common sense. Its 'silent voices' of nature transcend anthropocentrism in dealing with environmental challenges. By spreading virtue values from human-human, towards human-nature, such as solidarity, empathy, equity, justice, empowered by eco-feminist vistas, life centered development becomes an essential base for decolonized future degrowth economies and policies«.

dobiva u konkretnom životu određene zajednice i društvenim fenomenima prisutnima u industrijskim i globalističkim društvima.

Iako Illichevo konvivijalno društvo savršeno odgovara smjernicama odrasta, ono ima drugačiju temeljnu implikaciju tj. polazište i cilj. Naime, konvivijalno društvo zapravo je uvjet i aktualizacija dva temeljna koncepta kršćanske religije: zajedništvo (*koinonia*) i zauzeta, djelatna ljubav (*caritas*).

Naime, u enciklici *Deus caritas est* [*Bog je ljubav*] Joseph Ratzinger kao novoizabrani papa Benedikt XVI. naglašava da se »Duboka narav Crkve izražava [...] u trostrukoj zadaći: naviještanju Božje riječi (*kerygma – martyria*), slavljenju sakramenata (*leiturgia*), služenju ljubavi (*diakonia*). Te se zadaće uzajamno pretpostavljaju i ne mogu se razdvajati jedna od druge. Za Crkvu ljubav nije neka vrsta društvenog dobročinstva koje se može mirne duše prepustiti i drugima, već je to dio njezine naravi i nužni izraz samog njezina bića«. ⁵²²

U broju 27 papa naglašava da se društvo 21. stoljeća nalazi u sve težem položaju, počevši od globalizacije ekonomije. Nadalje naglašava da socijalne smjernice Crkve vrijede i izvan njezinih okvira i dosega te se u suočavanju s nezaustavljivim razvojem. Stoga, one se moraju zastupati ne samo među kršćanima, već u dijalogu sa svima koji dijele zabrinutost za društveno stanje u kojem živimo. ⁵²³

Illich je bio svjestan da je nemoguće ostvariti kršćansko, ali ni socijalno društvo u paradigmi neoliberalne ekonomije i »birokratske«, samo nominalne demokracije. Ljubav prema bližnjemu očituje se u odnosima prema njima, ali i prema samom okolišu u kojem pojedinci zajedno žive. Ključ prihvaćanja drugog i drugačijeg nalazi se u činjenici da ne samo da mu pružimo »očiglednu« ljubav, već ujedno i stvaramo bolji i smisleniji način života koji omogućava prakticiranje takve ljubavi i dovodi do *koinonie*, zajedništva u ljubavi i međusobnoj pomoći, ali koje se ne aktualizira samo nadomjescima i mjerama zakrpa.

Za razumijevanje ovog momenta Illicheve misli važno je tumačenje biblijske prispodobe o milosrdnom Samaritancu (Lk 10,25–37). U razgovoru s Cayleyem navodi:

»Kad mi ljudi govore o potrebitima, odgovaram: ‘To nije moja stvar, ne marim za njih’ – stavljajući vrlo specifičan naglasak na riječ *marim*. Potrebite, za koje bih trebao mariti,

⁵²² Benedikt XVI., *Deus caritas est: Bog je ljubav* (Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006.), 39–40.

⁵²³ Usp. Benedikt XVI., *Deus caritas est: Bog je ljubav*, 42–43.

prepuštam filantropima ili političarima. Htio bih postupiti poput Samaritanca koji podiže pretućenog Židova, poput Palestinca koji podiže svojega Židova. No ne namjeravam mariti za potrebite«. ⁵²⁴

Illich je bio svjestan činjenice da nominalna rješenja i lažni te perfidni humanizam ne mijenjaju društvenu situaciju društvene nejednakosti i stratifikacije, već ju samo još više produbljuju i stvaraju prividni osjećaj zadovoljstva na temelju nominalnih kriterija, koji su često daleko od osobnih odnosa u kojima se manifestira istinska briga i zalaganje za bližnjega:

»Onoga trenutka kada počnemo razmišljati o gladnima u terminima kalorija, u vlastitoj se imaginaciji pretvaramo u administratore sustava. Postajemo netko tko osjeća da ima moć, ili bi barem trebao imati moć, uključivati i isključivati životne linije, jer onaj tko ih može uključiti, jednako tako može, ne čineći ono što bi trebao, iste i isključiti. Fantazija da Etiopljani ovise o onome što im mi šaljemo podrazumijeva golemo sebeljublje. Prestajem razmišljati u kategorijama pojedinačnih gladnih usta u koja ulazi komad kruha, te počinjem govoriti u terminima tona, bez da pritom nužno posjedujem namjeru ili sposobnost uzeti komad kruha i podijeliti ga s nekim drugim«. ⁵²⁵

Ovaj citat upućuju na činjenicu da su zajedništvo i ljubav koji se očituju u konvivijalnosti ponajprije usmjereni prema fundamentalnoj promjeni razmišljanja o stvarnosti, koja, u kontekstu koncepta odrasta, poziva na odmicanje od globalističkih i kapitalističkih vrijednosnih sustava te njihovih nominalnih obrazaca »brige« prema istinskoj promjeni života koja onda posredno zahvaća i bližnjega. Stoga, može se zaključiti da konvivijalnost, kao i odrast, traži dubinsku promjenu, a ne samo nadomjeske, koji su često vidljivi u raznim zelenim ekološkim pokretima i agendama.

⁵²⁴ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 167–168: »When people speak to me about the needy, I answer, ‘That’s none of my business, I don’t care for them’ – putting very specific stress on the word care. The needy, for whom I ought to care, I leave to philanthropists or politicians. I would like to act as a Samaritan picking up a beaten-up Jew, as a Palestinian who picks up his Jew. But I do not intend to care for the needy«.

⁵²⁵ Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, 168–169: »The moment you begin to think about the hungry in terms of calories, in your own fantasy you become a systems administrator. You become somebody who feels that he has the power, or at least ought to have the power, to turn lifelines off and on, because he who can turn them on can also by not doing what he ought to do turn them off. The fantasy that Ethiopians are dependent on what we send them implies a tremendous vanity. I cease to think in terms of an individual hungry mouth into which a piece of bread will enter, and begin to speak in terms of tons, without my necessarily having either the intention or the capacity to take a piece of bread and share it with somebody else. And this happens in a society in which hospitality has become well nigh impossible«.

5. ZAKLJUČAK

Filozofija koja utemeljuje društvenu kritiku Ivana Illich bazira se na trima glavnim pojmovima: 1. vernakularne vrijednosti, 2. konvivijalno društvo, 3. institucionalizacija. Ova tri koncepta Illich je posebice razradio kroz prizmu kritike industrijskog napretka, moderne medicine, obrazovanja i nazora čovjekovog nazora na sveukupnu stvarnost koja ga okružuje.

Vernakularne vrijednosti odnose se na vrijednosni okvir baštinjen u tradicionalnim, starim društvima, koji je Illich upoznao radeći s manjinama. Uvidio je da se život u tim društvima odvija na način da je čovjekov bitak shvaćen kao stvaralački, slobodan i racionalan. Stvaralački iz razloga što aktualizira čovjekov stvaralački potencijal kroz samostalno osiguravanje životnih potreba i nošenja s njegovim životnim datostima, imajući u vidu njegovu kontingentnost, ali i upućenost na aposolutno. Slobodan jer je aktualizacija stvaralaštva moguća jedino u slobodno odabranom činu ili radnji. Racionalan jer takav vrijednosni sustav posjeduje inherentna ograničenja u pogledu svrhovitog služenja slobodom i eksploatacije okoliša. Prema takvom vrijednosnom sustavu, dobar čovjekov čin ocrta se u vrednovanju čovjeka kao osobe (ovdje možemo govoriti i o »vernakularnom personalizmu«), poimanju okoliša domom, a ne resursom, kao i stvaranju životnog okvira koji je na tragu kozmičke proporcionalnosti, odnosno poimanja čovjeka kao stvorenja, ali onoga koji ima osobni odnos sa Stvoriteljem i biva njegovim sustvarateljem kroz razložno i smisljeno služenje iznašašćima duha.

Organizacija društva prema vernakularnim vrijednostima ne predmnijeva društveno stanje bez organizacije. Naprotiv, ona je nužna, jer upravo organizacija vještina stvara ozračje u kojem se one aktualiziraju u skladu sa svojom bitnom svrhom. Primjerice, medicina kao vještina mora baštiniti organizirani odnos i prakticiranje vještine na bolesnom čovjeku. No, ona isto tako ne smije apsolutno biti prepuštena profesionalcima, već i prakticiranju u osobnom suodnosu s bližnjim – članom obitelji ili bliske zajednice. Također, u kritici školstva, Illich ističe važnost osobnog odnosa između učitelja i učenika, koji ne bi trebao biti objektiviziran i mjeren isključivo ocjenama, izvještajima i certifikatima.

Pritom je važno imati na umu činjenicu da se radi o vrijednosnom sustavu koji nije moguće ostvariti u današnjem neoliberalnom kapitalističkom društvu, koje je kroz moderne i postmoderne procese birokratizacije i institucionalizacije vještine, cjelokupnog društvenog poretka, pa time i

pojedince, stvorilo umjetni sustav koji je svrha samom sebi i u kojem je prakticiranje takvog vrijednosnog sustava moguća prijetnja.

Važno je naglasiti da su vernakularne vrijednosti, kao i konvivijalno društvo utopistički koncepti. Naime, Illich se referira na vernakularna društva kao idealne načine ozbiljenja čovjeka kao društvenog bića. Međutim, niti takva društva nisu imala poredak koji je čovjeka lišio svakog otuđenja od smislenog ostvarenja vlastitog bitka. Primjerice, jednakost i pravda određenih društvenih skupina ili spolova nisu bili uređeni pravim aktima kao što je to slučaj danas, niti su se pitanja vezana uz njih u takvim skupinama uopće postavljala. Može se pretpostaviti da Illich implicira da se takvi problemi jednostavno ne bi dogodili ako bi se takve vrijednosti baštinile u apsolutnom smislu. No, tu zapravo dolazi do apsurd, jer se treba računati na čovjeka kao kontingentno, nesavršeno biće, koje je sklono egocentričnosti i egoizmu te etičko-moralnom nesavršenstvu.

Izglednije je da je isticanjem koncepta vernakularnih vrijednosti Illich želio ocrtati aksiološke smjernice »društva budućnosti« tj. vremena koje bi trebalo nastupiti nakon modernog i postmodernog razdoblja. Ukazujući na već prisutne društvene probleme poput nejednakosti koja proizlazi iz platežne moći, profesionalizacije i institucionalizacije vještina, objektiviziranja osobe, želio je prikazati da je takva društvena paradigma neodrživa na dulje vremensko razdoblje i da je krajnje vrijeme za konkretnu društvenu promjenu. Ona bi se ponajprije trebala očitovati u promjeni naravne spoznajne paradigme stvarnosti, gdje bi se ista trebala poimati u svoj punini, za obrazlaganje čega je Illichu uvelike pomoglo upućivanje na vernakularna društva, koja su imala prisniji odnos sa stvorenim stvarnošću, primjerice u obliku mitova i rituala. Globalno društvo 20. stoljeća odvojilo se od tih obrazaca i stvorilo novu, nepovijesnu paradigmu. Problem takve paradigme može se sažeti u dvije glavne tvrdnje: 1. ona ne omogućava međugeneracijsko prenošenje vrijednosti i 2. svodi čovjeka, a time i cjelokupnu stvarnost na puki resurs.

Problematika prve točke ne nalazi se u činjenici da bi društva trebala počivati na stalnoj tradiciji koja se ne mijenja, nego je problem u činjenici da je takva tradicija u velikoj mjeri prenosila sustav vrijednosti koji je doprinio ozbiljenju čovjeka u skladu s njegovom stvaralačkom svrhom. Illich je smatrao da se jedino u takvom vrijednosnom okviru može ostvariti ideja konvivijalnog društva. Konvivijalnost u Illichevoj filozofiji znači način života i društvenog uređenja koje nije pod izravnim utjecajem ekonomskih i tržišnih zakona te promiče način života u kojem je čovjek

svjestan da nije apsolutni gospodar samog sebe i stvorenoga svijeta te kao takav ne smije biti upućen sam na sebe i vlastito zadovoljstvo, već i na drugoga – bližnjega.

U kontekstu toga, važno je spomenuti da je Illich, kao teolog i katolički svećenik konvivijalnog života zasigurno oblikovao ugledajući se na život prvih kršćanskih zajednica, čiji su glavne okosnice djelovanja bile *koinonia* (zajedništvo) i *caritas* (djelotvorna, karitativna ljubav). Međutim, te iste prve kršćanske zajednice živjele su u okruženju koje im nije bilo naklonjeno. Stoga, Illichevo isticanje mita o Prometeju i Epimeteju ocrtava stanje takvog društva, koje nije omeđeno lažnom institucijskom sigurnošću, već je svjesno svoje nestalnosti i nužnosti pouzdanja u više sile ili apsolutno biće – Boga. Zbog toga, takvo društvo ne počiva na mesijanskoj vjeri u moderne institucije, već nadi koja se ocrtava u vjeri u bližnje i naposljetku, Božju providnost u okviru sveukupne eshatološke povijesti. Zbog toga Illich upućuje na slavlje kao glavni motiv takvog načina života. Ne misli se na slavlje kao proslavu nekog događaja, već način života koji nastoji vrednovati konkretni trenutak, bio on dobar ili loš, te ga proživljavati u zajedništvu s drugima – bližnjima.

Treći koncept, institucionalizacija, možda je najproblematičniji. Naime, s jedne strane Illich se zalaže za krajnju deinstitucionalizaciju odnosno novu društvenu paradigmu koja ne baštini vrijednosni niti organizacijski okvir kapitalističkog, neoliberalnog društva. Međutim, institucije su potrebne i krajnja deinstitucionalizacija u modernom, postmodernom, ali i suvremenom društvu gotovo je nemoguća, a i ako bi se ostvarila, urodila bi mnogim kontraproduktima poput još većeg gomilanja bogatstva. Deinstitucionalizacija nije bila usmjerena prema krajnjoj promjeni vrijednosnog okvira, već prema premještanju tržišne baze s socijalnog (državnog) na privatno (osobno). Takvo usmjerenje tržišta ne samo da je dovelo do privatizacije još koliko-toliko javnih dobara i vještina, već je dovelo do bogaćenja manjine koja posjeduje određene vještine ili certifikate. Stoga, ako se želi smisljeno i primjenjivo poimati, Illichev pojam deinstitucionalizacije ponajprije mora biti shvaćen kao promjena cjelokupne vrijednosne paradigme, a ne puko i radikalno odustajanje od društva u kojem postoje institucije.

Na tri temeljna stupa Illicheve filozofije zasigurno nisu utjecali isključivo spekulativni koncepti koje je usvojio tijekom obrazovanja, već njegov cjelokupni životni put. Naime, koncept vernakularnih vrijednosti nazreo je već u životu s djedom na otoku Braču, a posebice u kasnijem radu s Portorikanskom manjinom u New Yorku i domorodačkim stanovništvom u Latinskoj Americi. U konkretnim odnosima s pojedincima i zajednicama uvidio je da takva društva posjeduju

drugačije fundamentalne principe djelovanja od zapadnog društva 20. stoljeća koje ga je praktički otkoljevčilo.

Uz to, smatrao je da je upravo Crkva svojim hijerarhijskim ustrojem i provođenjem određenih institucijskih politika otvorila vrata modernoj institucionalizaciji društva i profesionalizaciji vještina. Naime, smatrao je da je Crkva prva stvorila odnos profesionalizam u kojem njezini određeni staleži (kler i biskupi) pridržavaju apsolutno pravo na određene postupke te Crkva kao institucija na taj način zadržava moć nad svojim korisnicima.

Zbog navedena dva razloga Illich je bio gorljivi kritičar zapadnog načina misionarenja. Ulijevanje tuđih vrijednosti i načina prakticiranja temeljnih životnih aktivnosti poput učenja, liječenja i religioznosti smatrao je konkvistadorskim pristupom koji negira domorodačku kulturu, običaje i vrijednosti, često superiornije od onih koji im se žele nametnuti. Stoga, Illicheva društvena kritika bila je spekulativnim izrazom tih konkretnih iskustava koja je proživio u svojem životu i pastoralnom radu.

Naposljetku, valja se ukratko osvrnuti na mogućnost aktualizacije Illicheve misli u današnjem vremenu i povijesnom kontekstu. Današnji društveni procesi u mnogočemu su složeniji nego u vrijeme bujanja profesionalnih institucija i industrijskog napretka početkom i sredinom 20. stoljeća. Međutim, iako se radi o složenijim društvenim procesima i institucijskom uplivu u stvarnost, neke od pojava koje je Illich predvidio svojom kritikom ostvarile su se, i to u mnogo intenzivnijem obliku. Primjerice, čovjek ne samo da je stavljen u poziciju u kojoj nije u stanju samostalno razabrati posljedice određenih terapijskih učinaka ili farmaceutskih lijekova, već živi u društvenom okruženju u kojem je ponekad ne korištenje medicinskih ili farmaceutskih usluga smatrano zločinom. Primjerice, za vrijeme epidemije koronavirusa prava građana ovisila su o korištenju ili ne korištenju medicinskih usluga, o čemu se je vjerno vodila birokratska evidencija.

Illicheva kritika obrazovanja ide za time da osvijesti važnost subjektivnog, osobnog učenja, kao i cjelovitog usvajanja znanja te kritičkog razmišljanja. Time izravno kritizira današnje obrazovne programe koji počivaju na stalnim mjerenjima napretka učenika, njihovih uspjeha te ishoda i ekonomske isplativosti cijelog procesa učenja. Upućivanjem na te probleme, Illich je želio ukazati na mogućnost preobrazbe društva kroz proces učenja, koji uključuje osobni odnos i odvija se u specifičnom kulturalno-povijesnom kontekstu koji omogućuje prenošenje vrijednosti.

Također, cjelokupna Illicheva društveno-kritička misao može se uzeti kao jedna od perjanica pokreta odrasta. Međutim, iako Illichevi pojmovi poput vernakularnih vrijednosti i

konvivijalnog društva izravno potiču svrhovito i ograničeno korištenje tehnologije i ograničenje eksploatacije prirodnih datosti, oni se ne zaustavljaju na socijalnoj pravdi i dobrom životu ovdje na zemlji, već posjeduju stanovitu upućenost na »viši« smisao i život po njemu ovdje na zemlji, koji se sagledava kao predziđe onoga i vječnosti (eshatonu).

Na kraju, valja zaključiti da Ivan Illich svojom kritikom društva traži i ukazuje na istinu koja je gotovo i nestala u neoliberalnom društvu, a koje upućuje na činjenicu da su ljudi društvena bića koja trebaju živjeti u međusobnom skladu i jednakosti, pritom koristeći svoje talente za opće dobro, a ne isključiv vlastiti probitak. Međutim, opasnost okvira življenja kojim ravna kapitalistička moć gura tu misao u zapećak i otvara mjesto za stanje u kojem je čovjek čovjeku vuk. Međutim, ovakva radikalna kritika, kao i njezini ideali daju nam barem nazrijeti opasnost takvog stanja, kao i barem nesavršenu viziju društva u kojem je ponovno čovjek čovjeku istinski čovjek.

POPIS LITERATURE

Albornoz, Hugo. »The Structure and Status of Education in Latin America«. *The Phi Delta Kappan* 45, izd. 4 (1964.): 167–172.

Alsubaie, Merfat Ayesh. »Hidden Curriculum as One of Current Issue of Curriculum«. *Journal of Education and Practice* 6, izd. 33 (2015.): 125–128.

Barbarić, Damir. »Što je obrazovanje?«. U *Čemu obrazovanje: razmatranja o budućnosti sveučilišta*, ur. Damir Barbarić, 151–170. Zagreb: Matica hrvatska, 2011.

Benedikt XVI. *Deus caritas est: Bog je ljubav*. Zagreb: Kršćanska sadašnjost, 2006.

Berger, Peter L. »Remembering Ivan Illich«. *First Things*, 01. ožujka 2003. Pristupljeno 25. listopada 2025. <https://www.firstthings.com/article/2003/03/remembering-ivan-illich>.

Bruno-Jofré, Rosa i Jon Igelmo Zaldívar. »Monsignor Ivan Illich's Critique of the Institutional Church, 1960–1966«. *The Journal of Ecclesiastical History* 67, izd. 3 (2016.): 568–586.

Bruno-Jofré, Rosa i Jon Igelmo Zaldivar. *Ivan Illich Fifty Years Later: Situating Deschooling Society in His Intellectual and Personal Journey*. Toronto: University of Toronto Press, 2022.

Burić, Ivan. »Nova ekološka klasa: Tradicionalna srednjeklasna ljevica kao 'propovjednik' ideologije odrasta«. *Obnovljeni Život* 79, izd. 4 (2024.): 459–476.

Burkart, Eugene J. »From the Economy to Friendship: My Years Studying Ivan Illich«. U *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham, 153–161. New York: State University of New York Press, 2002.

Cayley, David. *Ivan Illich in Conversation*. Toronto: House of Anansi Press, 1992.

Cayley, David. Uvod djelu *Ivan Illich in Conversation*, 1–57. Toronto: House of Anansi Press, 1992.

Cayley, David. *Ivan Illich: An Intellectual Journey*. University Park: Penn State University Press, 2021.

Cayley, David. *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*. Toronto: House of Anansi Press, 2005.

Conrad, Peter i Meredith Bergey. »Medicalization: Sociological and Anthropological Perspectives«. U *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences (Second Edition)*, ur. James D. Wright, 105–109. Oxford: Elsevier, 2015.

Conrad, Peter. *The Medicalization of Society: On the Transformation of Human Conditions into Treatable Disorders*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

de Oliveira, José Antonio Diniz. »Ivan Illich, Iatrogenesis and Pharmacogenetics«. U *Pharmacogenetics*, ur. Islam A. Khalil. London: IntechOpen, 2024. Pristupljeno 31. listopada 2025. <https://www.intechopen.com/chapters/74758>.

Deriu, Marco. »Autonomy«. U *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D’Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis, 55–58. New York: Routledge, 2015.

Deriu, Marco. »Conviviality«. U *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D’Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis, 79–82. New York: Routledge, 2015

Domazet, Mladen i Danijela Dolenc. »Predgovor hrvatskom izdanju: Odrast kao obnova utopijskih energija«. U *Odrast: Pojmovnik za novu eru*, ur. Giacomo D’Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis, XI–XXVII. Zagreb: Fraktura, Institut za političku ekologiju, 2016.

Domazet, Mladen, Danijela Dolenc, Vladimir Cvijanović, i sur. »Treba nam promjena. Ideje rasta i razvoja u doba krize fosilne energije i kapitalizma«. *Etnološka tribina* 44, izd. 37 (2014.): 3–36.

Donoso Romo, Andrés. *Education in Revolutionary Struggles: Iván Illich, Paulo Freire, Ernesto Guevara and Latin American Thought*. New York: Routledge, 2021.

du Plessix Gray, Francine. *Divine Disobedience: Profiles in Catholic Radicalism*. New York: Borzoi/Alfred A. Knopf, 1970.

Dubos, René. *Man and his environment: Biomedical knowledge and social action*. Washington D. C.: Pan American Health Organization, World Health Organisation, 1966.

Duden, Barbara. »The Quest for Past Somatics«. U *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham, 219–230. New York: State University of New York Press, 2002.

Ellul, Jacques. »The search for ethics in a technicist society«. *Jesus Radicals*, 1983. Pristupljeno 31. listopada 2025. <https://www.jesusradicals.com/uploads/2/6/3/8/26388433/the-search-for-ethics-in-a-technicist-society.pdf>.

Ellul, Jacques. *The Technological Society*. Prev. John Wilkinson. New York: Vintage Books, 1964.

Encyclopaedia of Greco-Roman mythology. Ur. Mike Dixon Kennedy..1. izdanje. Santa Barbara, Kalifornija: ABC-CLIO, 1998. s.v »Nemesis«.

Evans, Rhodri. »Ivan Illich's Medical Nemesis at 50«. *British Journal of General Practice* 75, izd. 750 (2025.): 26–27.

Fitzpatrick, Joseph. »Ivan Illich as We Knew Him in the 1950s«. U *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham, 35–42. New York: State University of New York Press, 2002.

Fowler, James A. »A Synopsis and Analysis of the Thought and Writings of Jacques Ellul«. *Christ in You*, 2000. Pristupljeno 31. listopada 2025. <http://www.christinyou.com/pages/ellul.html>.

Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. Prev. Myra Bergman Ramos. New York: Continuum, 2000.

Gašpar, Vera Nela i Ivan Perković. »O zdravlju i religiji u suvremenom društvu«. *Jahr* 1, izd. 2 (2010.): 289–295.

Giroux, Henry A. »Critical Pedagogy and the Postmodern/Modern Divide: Towards a Pedagogy of Democratization«. *Teacher Education Quarterly* 31, izd. 1 (2004.): 31–47.

Giroux, Henry A. »Critical Pedagogy in Dark Times«. *Praxis Educativa* 17, izd. 2 (2013.): 27–38.

Giroux, Henry A. *On Critical Pedagogy*. New York: Bloomsbury Academic, 2013.

Gorz, André. »A Left in Need of Redefinition«. U *Capitalism, Socialism, Ecology*. Prev. Martin Chalmers. London: Verso, 2014. Verso elektroničko izdanje.

Hameed, Sajid. »Medicalization – A growing problem«. *Journal of the Scientific Society* 46, izd. 3 (2019.): 75–78.

Hartch, Todd. »Ivan Illich and the American Catholic Missionary Initiative in Latin America«. *International Bulletin of Missionary Research* 33, izd. 4 (2009.): 185–188.

Hartch, Todd. *The Prophet of Cuernavaca: Ivan Illich and the Crisis of the West*. New York: Oxford University Press, 2015.

Hostić, Bernard i Ivana Skuhala Karasman. »Recepcija Ivana Illicha u Hrvatskoj«. *Bogoslovska smotra* 94, izd. 4 (2024.): 657–681.

Hrvatska enciklopedija. Ur. August Kovačec. Svezak 6 (Kn-Mak). Zagreb: Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2003. s. v. »lingvistička antropologija«.

Hrvatski enciklopedijski rječnik. Ur. Vladimir Anić. Zagreb: Novi Liber, 2002. s. v. »ijatrogen«.

Illich, Ivan i Barry Sanders. *ABC: The Alphabetization of the Popular Mind*. San Francisco: North Point Press, 1988.

Illich, Ivan i Jacques Ellul. »Statements by Jacques Ellul and Ivan Illich«. *Technology in Society* 17, no. 2 (1995.): 231–238.

Illich, Ivan i Jean Robert. »Autostop«. Ljeto 1992. Rukopis izlaganja. Baza Davida Tinapplea. Pristupljeno 28. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1992_autostop.PDF.

Illich, Ivan i Robert Mendelsohn. »Medical Ethics: A Call to De-bunk Bio-ethics«. *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich, 233. New York: Marion Boyars, 1992.

Illich, Ivan i Silja Samerski. »On the Numerical Allure of Statistics«. 2002. Neobjavljeni rukopis. Privatna kolekcija Silje Samerski.

Illich, Ivan. »A Call to Celebration«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 1–6. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »A Plea for Research on Lay Literacy«. *Interchange* 18, izd. 1 (1987.): 10–17.

Illich, Ivan. »A Special Supplement: Education Without School: How It Can Be Done«. *The New York Review of Books*, 7. siječnja 1971. Pristupljeno 31. listopada 2025.

<https://www.nybooks.com/articles/1971/01/07/a-special-supplement-education-without-school-how/>.

Illich, Ivan. »Alternatives to Economics«. U *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978 – 1990* (New York: Marion Boyars, 1992.), 34–46.

Illich, Ivan. »An Expansion of the Concept of Alienation«. *Journal of Social Philosophy* 4, izd. 1 (1973.). Pristupljeno 10. studenoga 2025. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1973.tb00156.x>.

Illich, Ivan. »Body History«. *The Lancet* 328, izd. 8519 (1986.): 1325–1327.

Illich, Ivan. »Brave New Biocracy: Health Care from Womb to Tomb«. *New Perspectives Quarterly* 11, izd. 1 (1994): 4–12. Pristupljeno 31. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1994_biocracy.html.

Illich, Ivan. »Commencement at the University of Puerto Rico«. *The New York Review of Books*, 9. listopada 1969. Pristupljeno 30. listopada 2025. <https://www.nybooks.com/articles/1969/10/09/commencement-at-the-university-of-puerto-rico/>.

Illich, Ivan. »Convivial Tools«. *The Saturday Review*, 14. travnja 1973., 62–66.

Illich, Ivan. »Death Undefeated«. *British Medical Journal* 311 (1995.). Pristupljeno 31. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1995_death_undefeated.pdf.

Illich, Ivan. »Disabling Professions«. *India International Centre Quarterly* 5, izd. 1 (1978.): 23–32.

Illich, Ivan. »Education as an Idol«. *Religious Education: The official journal of the Religious Education Association* 66, izd. 6: 414–419.

Illich, Ivan. »Hospitality and Pain«. 2. prosinca 1997. Rukopis izlaganja. Baza Davida Tinapplea. Pristupljeno 28. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1987_hospitality_and_pain.PDF.

Illich, Ivan. »Mission and Midwifery«. U *The Church, Change and Development*, ur. Fred Eychaner, 85–111. New York: Urban Training Center Press, 1970.

Illich, Ivan. »Needs«. 1990. Nedovršeni rukopis. Pristupljeno 30. listopada 2025. https://geffle.se/illich_archive/1990_needs.PDF.

Illich, Ivan. »Not Foreigners, yet Foreign«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 17–28. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »Silence is Commons«. U *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich, 47–54. New York: Marion Boyars, 1992.

Illich, Ivan. »Spiritual Poverty and the Missionary Character«. U *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985*, ur. Valentina Borremans i Sajay Samuel, 49–57. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2018.

Illich, Ivan. »Text and University – on the idea and history of a unique institution«. Prev. Lee Hoinacki. 23. rujna 1991. Rukopis izlaganja. Baza Davida Tinapplea. Pristupljeno 28. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1991_text_and_university.PDF.

Illich, Ivan. »The Age of Disabling Professions«. *Inquiry*, 21. studenoga 1977., 17–21.

Illich, Ivan. »The American Parish«. U *The Powerless Church and Other Selected Writings, 1955–1985*, ur. Valentina Borremans i Sajay Samuel, 1–13. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2018.

Illich, Ivan. »The Breakdown of Schools: A Problem or Symptom? Working Draft of a Paper for Discussion«. *Philippine Studies* 20, izd. 3 (1972.): 355–377.

Illich, Ivan. »The Dawn of Epimethean Man«. U *In the Name of Life: Essays in Honor of Erich Fromm*, ur. Bernard Landis i Edward Tauber. Holt, Rinehart and Winston, 1971. Pristupljeno 30. listopada 2025. https://opus4.kobv.de/opus4-Fromm/frontdoor/deliver/index/docId/12550/file/Illich_I_1971.pdf.

Illich, Ivan. »The De-linking of Peace and Development«. U *In the Mirror of the Past: Lectures and Addresses 1978 – 1990*, ur. Ivan Illich, 15–26. New York: Marion Boyars, 1992.

Illich, Ivan. »The Educational Sphere«. U *In the Mirror of the Past: Lectures and Adresses 1978–1990*, ur. Ivan Illich, 105–112. New York: Marion Boyars, 1992.

Illich, Ivan. »The Eloquence of Silence«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 29–37. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »The False Ideology of Schooling«. *Saturday Review*, 17. listopada 1970., 56–58, 68–71.

Illich, Ivan. »The Futility of Schooling«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 95–111. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »The Political Uses of Natural Death«. *The Hastings Center Studies* 2, izd. 1 (1974.): 3–20.

Illich, Ivan. »The Sad Loss of Gender«. *New Perspectives Quarterly* 7, izd. 1 (1990.). Pristupljeno 31. listopada 2025. https://www.davidtinapple.com/illich/1990_loss_of_gender.html.

Illich, Ivan. »The Seamy Side of Charity«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 39–55. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »The Vanishing Clergyman«. U *Celebration of Awareness: A Call for Institutional Revolution*, ur. Ivan Illich, 57–83. New York: Doubleday & Company, 1971.

Illich, Ivan. »The Wisdom of Leopold Kohr«. *Bulletin of Science, Technology & Society* 17, izd. 4 (1997.). Pristupljeno 10. studenoga 2025. <https://doi.org/10.1177/027046769701700403>.

Illich, Ivan. »Useful Unemployment and Its Professional Enemies«. U *Toward a History of Needs*, ur. Ivan Illich, 3–53. Berkeley: Heyday Books, 1977.

Illich, Ivan. »Vernakuläre Werte«. U *Metapolitik: Die Ernst-Friedrich Schumacher Lectures*, ur. Satish Kumar i Roswitha Hentschel, 166–173. München: Dianus-Trikont Buchverlag, 1985.

Illich, Ivan. *After Deschooling, What?*. London: Writers and Readers Publishing Cooperative, 1976.

Illich, Ivan. *Deschooling Society*. New York: Harper & Row, 1971. Pristupljeno 30. listopada 2025. <https://archive.org/details/DeschoolingSociety>.

Illich, Ivan. *Energy and Equity*. London: Calder and Boyars, 1974.

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

Illich, Ivan. *H₂O and the Waters of Forgetfulness: Reflections on the Historicity of 'Stuff'*. Dallas: The Dallas Institute of Humanities and Culture, 1985.

Illich, Ivan. *In the Vineyard of the Text: A Commentary to Hugh's Didascalicon*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993.

Illich, Ivan. *Medical Nemesis: The Expropriation of Health*. London: Marion Boyars, 1975.

Illich, Ivan. Predgovor djelu *The Right to Useful Unemployment and its professional enemies*, od Ivana Illicha, 7–16. London: Marion Boyars, 1996.

Illich, Ivan. *Shadow Work*. Boston: Marion Boyars, 1981.

Illich, Ivan. *Tools for Conviviality*. Glasgow: William Collins Sons & Co, 1975.

Kak, Subhash. »Sociological Ideas of Ivan Illich«. *Social Scientist* 2, izd. 11 (1974.): 59–65

Kaller-Dietrich, Martina. *Vita di Ivan Illich*. Rim: Edizioni dell'Asino, 2020. Amazon Kindle izdanje.

Kallis, Giorgios, Federico Demaria i Giacomo D'Alisa. Predgovor knjizi *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis, 1–17. New York: Routledge, 2015.

Kočović De Santo, Milica, Stéphanie Eileen Domptail i Jennifer Hirsch. »How Culture and Worldviews Shape Development and Our Environment«. U *Degrowth Decolonization and Development: When Culture Meets the Environment*, ur. Milica Kočović De Santo i Stéphanie Eileen Domptail, 1–16. Cham: Springer Nature, 2023.

Leitch, Alexander. »Maritain, Jacques«. *Princeton University*. Pristupljeno 10. studenoga 2025. https://pr.princeton.edu/history/companion/maritain_jacques.html.

Leonard, Robert. »Schumacher, Burma and 'Buddhist Economics'«. *Schumacher Center for a New Economics*, lipanj 2019. Pristupljeno 20. prosinca 2024. <https://centerforneweconomics.org/publications/schumacher-burma-and-buddhist-economics/>.

Liessmann, Konrad Paul. *Teorija neobrazovanosti: Zablude društva znanja*. Prev. Sead Muhamedagić. Zagreb: Jesenski i Turk, 2008.

Lukić, Gorica. »Critical Pedagogy – One of the Factors of Powerful Education«. *Didaskalos* 3, izd. 3 (2019.): 179–197.

Matković, Mirela i Danijel Baturina. »Budućnost pred nama? Pristup odrasta i potencijal transformacije socijalne politike«. *Socijalna ekologija* 30, izd. 1 (2021.): 69–97.

McConnell, Theodore A. »Ivan Illich's Assault on Education«. *Religious Education* 67, izd. 1 (1972.): 41–48.

Merideth, Robert. »Ivan Illich and Cultural Revolution«. *Soundings* 55, izd. 2 (1972.): 139–162.

Mitcham, Carl. »The Challenges of This Collection«. U *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham, 7–32. New York: State University of New York Press, 2002.

Molloy, Dara. »Ivan Illich 1926–2002: Died December 2nd 2002«. *The Aisling Magazine*.
Pristupljeno 30. listopada 2025.

<https://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM31/IvanIllichobituary.html>.

»Obituary: Ivan Illich«. *Journal of Epidemiology and Community Health* 57, izd. 12 (2003.): 923–924.

Oxford Latin Dictionary. Kombinirano izdanje. Ur. P. G. W. Glare. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1982. s. v. »conuiuo«.

Paulson, Susan. »Political Ecology«. U *Degrowth: A Vocabulary for a New Era*, ur. Giacomo D'Alisa, Federico Demaria i Giorgos Kallis, 45–48. New York: Routledge, 2015.

Peer, Rafia Farooq i Nadeem Shabir. »Iatrogenesis: A review on nature, extent, and distribution of healthcare hazards«. *Journal of Family Medicine and Primary Care* 7, izd. 2 (2018.): 309–314.

Reimer, Everett. *School is Dead: An Essay on Alternatives in Education*. London: Penguin Books, 1973. Pristupljeno 31. listopada 2025. <https://archive.org/details/SchoolIsDead-EverettReimer>.

Rimac, Brankica. »Duhovnost kao četvrta dimenzija zdravlja«. *Glasnik Hrvatskog katoličkog liječničkog društva* 34, izd. 1 (2024.): 35–41.

Robert, Jean. »Energy and the Mystery of Iniquity«. U *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*, ur. Lee Hoinacki i Carl Mitcham, 177–187. New York: State University of New York Press, 2002.

Samuel, Sajay. »After Illich: An Introduction«. U *Beyond Economics and Ecology: The Radical Thought of Ivan Illich*, ur. Sajay Samuel, 11–25. London: Marion Boyars, 2013.

Schumacher, Ernst Friedrich. *Small is Beautiful: Economics as if People Mattered*. New York: Harper & Row, 1975.

Šklebar, Ivan i Duška Šklebar. »Suosjećajnost kao dodana vrijednost zdravstvene skrbi«. *Acta medica Croatica* 73, izd. 1 (2019.): 43–46.

Šundalić, Antun i Anela Mičić. »Obrazovanje za društveni razvoj«. *Ekonomski vjesnik* 18, izd. 1–2 (2005.): 119–129.

Szentmártoni, Mihály. »Duhovno-psihološki vidovi ljudskog zdravlja«. U *Kršćanstvo i zdravlje: Zbornik radova međunarodnog teološkog skupa KBF-a u Splitu*, ur. Nediljko Ante Ančić i Nikola Bižaca, 9–28. Split: Crkva u svijetu, 2006.

The Bologna Declaration: Joint Declaration of the European Ministers of Education. Bologna: The European Higher Education Area, 19. lipnja 1999. Pristupljeno 31. listopada 2025. https://ehea.info/Upload/document/ministerial_declarations/1999_Bologna_Declaration_English_553028.pdf.

Tomašević, Luka. »Smrt i umiranje danas«. *Filozofska istraživanja* 24, izd. 3–4 (2004.): 883–904.

Medak, Tomislav, Mladen Domazet, i Andro Rilović. »Degrowth«. U *Encyclopedia of the World's Biomes*, ur. Michael I. Goldstein i Dominick A. DellaSala. Elsevier, 2020. Pristupljeno 9. studenoga 2025. Pristupljeno 10. studenoga 2025. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-409548-9.12081-0>.

Uddin, Muhammad Sharif. »Critical Pedagogy and Its Implication in the Classroom«. *Journal of Underrepresented & Minority Progress* 3, izd. 2 (2019.): 109–119.

Veliki englesko-hrvatski rječnik. Ur. Željko Bujas. 4. izd. Zagreb: Nakladni zavod Globus, 2005. s.v. »convivial«, s.v. »conviviality«.

Ventegodt, Soren, Isack Kandel, David Ervin, i Joav Merrick. »Concepts of Holistic Care«. U *Health Care for People with Intellectual and Developmental Disabilities across the Lifespan*, ur. I. Leslie Rubin, Joav Merrick, Donald E. Greydanus i Dilip R. Patel, 1935-1941. Cham: Springer Nature, 2016.

Vrcelj, Sofija. *Što školu čini školom: Teorijski pristupi, koncepti i trendovi*. Rijeka: Filozofski fakultet u Rijeci, 2018.

Vukelić, Petar. »Socijalna etika Ivana Illicha«. Diplomski rad, Hrvatski studiji – Filozofski fakultet Družbe Isusove u Zagrebu, 2014.

Wilkinson, John. »Jacques Ellul as the Philosopher of the Technological Society«. U *The Technological Society*, od Jacquesa Ellula, ix–xx. New York: Vintage Books, 1964.

Woll, Helmut. »Comments on Ivan Illich's Thesis on Arnold Joseph Toynbee«. *The International Journal of Illich Studies* 5, izd. 1 (2016.): 57–68. Pristupljeno 28. listopada 2025. <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/download/60123/60054/62301>.

Wright, Clifford. »Education for Community and Liberation«. *Study Encounter* 11, izd. 1 (1975.): 1–4.

Yalom, Irvin D. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books, 1980.

Yang, Jian, Shuduo Zhou, Xiangning Feng, Ying Chen, Yunxuan Hu, i Ming Xu. »Understanding the Effects of Iatrogenic Management on Population Health: A Medical Innovation Perspective«. *China CDC Weekly* 5, izd. 27 (2023.): 614–618.

Zergollern-Čupak, Ljiljana. »Etika i Medicinska Genetika«. *Filozofska Istraživanja* 18, izd. 4 (1998.): 827–842.

Zaldivar, Jon Igelmo i Patricia Quiroga Uceda. »Ivan Illich and the Conflict with The Vatican (1966-1969)«. *The International Journal of Illich Studies* 2, izd. 1 (2011.): 3–12. Pristupljeno 30. listopada 2025. <https://journals.psu.edu/illichstudies/article/view/59274>.

Žunec, Ozren. »Sveučilište i cjelina događanja«. U *Čemu obrazovanje: razmatranja o budućnosti sveučilišta*, ur. Damir Barbarić, 67–84. Zagreb: Matica hrvatska, 2011.

ŽIVOTOPIS AUTORA

Bernard Hostić rođen je 1997. godine u Zaboku. U Pregradi je završio osnovnoškolsko (Osnovna škola Janka Leskovara) i srednjoškolsko (Srednja škola Pregrada – Opća gimnazija) obrazovanje. Akademske godine 2016./2017. upisao je Integrirani filozofsko-teološki studij na Filozofsko-teološkom Institutu Družbe Isusove afileiranom Papinskom sveučilištu Gregoriana u Rimu, na kojem je 2021. diplomirao s temom *Čovjek i stroj. Antroploško-etički osvrt na filozofiju Nikolaja Berdjajeva*, pod mentorstvom prof. dr. sc. Ivana Kopreka. Od veljače 2023. godine zaposlen je kao asistent na Institutu za filozofiju. Također, kao vanjski suradnik Filozofsko-teološkog Instituta Družbe Isusove pomaže u održavanju seminara iz polja filozofije. Područje njegova interesa i rada na Institutu za filozofiju obuhvaća noviju hrvatsku filozofiju (posebice filozofsku misao koja se kretala na granici s teologijom), personalizam i društvenu kritiku. Tijekom poslijediplomskog studija usavršavao se na Institutu za filozofiju Sveučilišta u Grazu. Dobitnik je nagrade za najbolji studentski rad o temi iz povijesti hrvatske filozofije Instituta za filozofiju.

PUBLIKACIJE AUTORA

Znanstveni članci objavljeni u znanstvenim časopisima

Hostić, Bernard. »Kritika institucionalnog obrazovanja u misli Ivana Illicha«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 49/2, izd. 98 (2023.): 253–272. (izvorni znanstveni članak)

Hostić, Bernard i Ivana Skuhala Karasman. »Recepcija Ivana Illicha u Hrvatskoj«. *Bogoslovska smotra* 94, izd. 4 (2024.): 657–681. (izvorni znanstveni članak)

Hostić, Bernard. »Filozofsko stvaralaštvo Hede Festini«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/2, izd. 100: 761–775. (pregledni rad)

Hostić, Bernard. »Albert Bazala on the Philosophy and Psychology of Wilhelm Wundt«, *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 51/2, izd. 102 (2025.). (pregledni rad) [čeka objavu]

Znanstveni članci objavljeni u zbornicima

Hostić, Bernard. »Ekologija u filozofiji Ivana Illicha«. U *Klimatske promjene, ekonomija i poslovna etika*, ur. Mikołaj Martinjak, 115–133. Zagreb: Fakultet filozofije i religijskih znanosti, 2023.

Hostić, Bernard. »Hrana i čovjekovo ozbiljenje«. U *Hrana, ekonomija i poslovna etika*, ur. Mikołaj Martinjak, 69–86. Zagreb: Fakultet filozofije i religijskih znanosti, 2025.

Popularni radovi

Prikazi knjiga

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Djelovanje po načelima. Tomistička perspektiva u donošenju moralnih odluka, Janko Žagar«. *Nova prisutnost* 20, izd. 3 (2022.): 698–701.

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Teološko-bioetičko vrjednovanje transhumanističke antropologije, Odilon-Gbènoukpo Singbo«. *Bogoslovska smotra* 92, izd. 3 (2022.): 605–610.

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Hrvatska filozofija od sloma Nezavisne Države Hrvatske 1945. do raspada Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije 1991., Ivan Macut«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 49/1, izd. 97 (2023.): 131–139.

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Narav države, Tomislav Dretar i Jakov Erdeljac«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 49/2, izd. 98 (2023.): 351–353.

Hostić, Bernard. »Prikaz zbornika Colloquia Maruliana XXXIII«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/1, izd. 99 (2024.): 371–373.

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Antropologija: Filozofija o čovjeku, ur. Ivan Šestak, Luka Janeš i Ante Belić (autor Josip Weissgerber)«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/1, izd. 99 (2024.): 375–380.

Hostić, Bernard. »Prikaz knjige Skriveni Bog: Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije, Stjepan Kušar«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* (čeka objavu)

Izvještaji

Hostić, Bernard. »Šesti simpozij poslijediplomskih studija – Dijalozi (VI), Zagreb, 28. rujna 2023.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 49/2, izd. 98 (2023.): 379–382.

Hostić, Bernard. »Znanstveni skup Gjuro Arnold u povodu 170. obljetnice rođenja, Zagreb, 19. listopada 2023.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 49/2, izd. 98 (2023.): 383–385.

Hostić, Bernard. »Predstavljanje knjige Ozrena Žuneca Gutaljinščik: Pasternak, Macbeth i logika Staljinove apsolutne diktature, Zagreb, 7. veljače 2024.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/1, izd. 99 (2024.): 429–431.

Hostić, Bernard. »Predstavljanje knjige Stjepana Kušara Skriveni Bog: Pokušaji na razmeđu filozofije i teologije, Zagreb, 24. svibnja 2024.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/1, izd. 99 (2024.): 451–453.

Hostić, Bernard. »Predavanje Prvi udžbenici iz psihologije u nas, Pregrada, 16. svibnja 2024.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/1, izd. 99 (2024.): 449–450.

Hostić, Bernard. »Predstavljanje knjige Barbare Ćuk (ur.) Tko su te filozofkinje? Drugi svezak, Zagreb, 26. lipnja 2024.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/2, izd. 100 (2024.): 1007–1008.

Hostić, Bernard. »Predstavljanje knjige Ane Grgić Ja kao priča: Narativno jastvo i njegove granice, Pregrada, 21. listopada 2024.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/2, izd. 100 (2024.): 1015–1017.

Hostić, Bernard. »Znanstveni skup Nove teme u hrvatskoj filozofiji od 1874. do 1945. godine, Zagreb, 5.–6. lipnja 2025.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* [čeka objavu]

Hostić, Bernard. »Conference Ivan Illich (1926 – 2002), a Century of Critical Thinking: On Ways of Addressing Global Crises, Cres, 24 – 27 September 2025.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* [čeka objavu]

Dretar, Tomislav i Bernard Hostić. »Bojan Marotti, Filozofija i (hrvatski) jezik, Zagreb, 30. listopada 2025.«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* [čeka objavu]

Ostali radovi

Hostić, Bernard. »Ivan Illich (1926.–2002.) – polihistor svjetskog glasa porijeklom s otoka Brača«. *Institut za filozofiju*, 20. veljače 2023. Pristupljeno 10. studenoga 2025. https://noviweb.ifzg.hr/2023/02/20/ivan_illich-1926-2002-polihistor_svjetskog_glasa_porijeklom_s_otoka_braca-bernard_hostic/.

Hostić, Bernard i Ivana Skuhala Karasman. »Bibliografija Hede Festini«. *Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine* 50/2, izd. 100 (2024.): 833–843.