

Timár Andrea¹

Immunpoétika: Thomas Mann, *Halál Velencében*

(René Girard, Roberto Esposito, Michel Foucault, Giorgio Agamben,
és Hannah Arendt nyomán²)

René Girard „A pestis az irodalomban és a mítoszokban”³ című 1974-es írásában többek között amellel érvel, hogy a járvány elsősorban a különbségeket szünteti meg, s irodalmi reprezentációi is a hasonlóság fogalma körül forognak. A járvány sújtotta közösségek tagjai differenciálatlan masszát, tömeget képeznek, ahol az erőszak is fertőzés útján, mimetikusan terjed.⁴ Ezt a gondolatmenetet folytatja Roberto Esposito, aki 2022-es *A politikai fogalmai: közösség, immunitás, biopolitika* c. könyvének „Közösség és erőszak” fejezetét azzal az állítással kezdi, hogy az emberiség mindig is összekötötte a közösséget az erőszakkal.⁵ A kultúra általában valamilyen konfliktus és az ebből eredő erőszak ábrázolásával kezdődik, az emberi közösségek erőszakra épülnek (Káin megöli Ábelt, Romulus megöli Remust, stb) Az eredetmítoszokban az erőszak nem kívülről, hanem elsősorban közösségen belülről ered, magából a „közös”-ből. Ahogy Girard is írja, Káin és Ábel nem azért ölik meg egymást, mert túlságosan különböznek, hanem éppen azért, mert nem különböznek egymástól eléggé; amikor ugyanis túl nagy a hasonlóság, és ezért a vágy ugyanarra irányul (ez a Girard-féle mimetikus vágy), akkor kölcsönös erőszakba fordul. Az emberi ekkoriban még az állathoz, a természethez áll közelebb (*dzoé*); ember, Hobbes-szal szólva, embernek farkasa. Ebből következik Esposito szerint, hogy a fenyegetés, ami a legnagyobb félelemmel tölti el az emberi közösségeket, éppen a belső határok hiánya, s a közeli érintkezés lehetősége a hozzánk hasonlókkal. Egy tömeg, egy differenciálatlan emberi közösség elpusztítaná önmagát. Esposito

¹ <https://doi.org/10.24361/Performa.2022.13.1>

² *A Biopoétika a 20-21. századi magyar irodalomban* NKFIH projekt (132113) által támogatott, 2022. június 16-17-én megtartott *Járvány és közösség biopolitikai perspektívák* c. konferencián elhangzott előadás írott változata. A jelen tanulmány három másik ezt megelőző tanulmány tovább gondolása, s ezért az első rész néhány passzusa az érvelés érthetőségének érdekében megismétel néhány gondolatot, amely a korábbi tanulmányokban már elhangzott. Timár Andrea: *Derrida and the Immune System*. 2015. <http://etal.hu/en/archive/terrorism-and-aesthetics-2015/derrida-and-the-immune-system>; Timár Andrea: *Immunpolitika és Covid: Derrida, Esposito, Henry James*. *Apertúra*. 2020. ősz. <https://www.apertura.hu/2020/osz/timar-immunpolitika-es-covid-derrida-esposito-henry-james/>; Timár Andrea: *Biopolitika és narrativitás a Covid-19-pandémiában*. Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az embernemadat.hu oldal. *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle – Kultúrorvostan/Orvosbölcsezet*, 2022/1. 56–67.

³ René Girard: *The Plague in Literature and Myth*. *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 15. no. 5. 1974. 833–850; *JSTOR*. <http://www.jstor.org/stable/40754299>. Hozzáférés: 2022. aug. 1.

⁴ Itt Girard a mimetikus vágy elméletére utal vissza: eredetmítoszokban a vágy (Girard szerint) eredendően mimetikus természetű, s ebből adódóan a közösség tagjai ugyanarra vágnak; ebből a rivalizálásból erőszak születik, majd a rivális erőszak időlegesen egy bűnbak, egy közös áldozat elpusztítására irányuló közös vágyban talál új tárgyat magának.

⁵ Roberto Esposito: *Community and Violence*. In: *Uő: Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York, Fordham University Press, 2022. 123–134. 124.

Elias Canettire hivatkozva asszociatív láncot állít fel az érintés, az érintkezés, a fertőzés és az erőszak között, ezek szerinte mind az individualitásunkat, az egyediségünket kérdőjelezzik meg, s a testünk azon (védő)határait, amelyek azt a többi testtől elkülönítik. Az idegenek érintése, a tömeges érintkezés tehát azzal fenyeget, hogy visszahullunk az eredeti, erőszak fűtötte differenciálatlanságba.

Esposito szerint a modernitás ezzel a differenciálatlan embertömeggel szemben alakította ki az *immunitas* apparátusait. Az immunitás védőfalakat épít ki a csoport tagjai és a csoport és a külvilág között egyaránt. A közös helyett megjelenik a saját, miközben az immunitás a közösség tagadásává válik. Ugyanakkor a közösséget jellemző erőszak nem tűnik el: az erőszak alkalmazása a hatalom kizárólagos előjogává válik: a hatalomnak joga van minden rajta kívüli (azaz őt fenyegető) erőszakot eltörölni, az erőszakot erőszakkal kontrollálni és megtorolni.⁶ Az immunizációs paradigma megjelenése párhuzamos a Foucault-féle biohatalom felemelkedésével. A biohatalom az életet teszi tárgyává, ezt maximalizálja, s hogy megvédje a haláltól, igyekszik elhárítani a fertőzések fenyegetését, amelyek biológiai önazonosságát veszélyeztetik; a társadalom medikalizálódik, megszületik a közegészségügy, s többek között az epidemiológia, a járványtan tudománya.⁷ Foucault, *A társadalmat meg kell védeni* című előadásának érvelése szerint az epidemiológiát is működtető immunológiai retorika szorosan összefügg a rasszizmus thanatopolitikai működésével. A biohatalom az embert és az emberi életet kizárólag az emberi faj és a faj fennmaradásának részeként célozza meg, miközben az emberi faj homogén masszáján belül egy performatív, ám magát konstatívnek, vagyis tudományosnak / biológiaiainak beállító törést hoz létre. A rasszizmus „a hatalom egy módja arra, hogy törésvonalat hozzon létre az élet területén belül: ez a törésvonal határozza meg, minek kell élnie, és minek kell meghalnia.”⁸ A rasszizmus kauzális kapcsolatot állít fel a „saját életem” és a „másik halála” között (i.e. „minél többet ölsz meg közülük, annál többet maradunk mi életben”), és az ellenségek immár nem politikai, hanem biológiai értelemben vett ellenségként lesznek pozícionálva. Amikor felerősödik a politikai testtel (!) kapcsolatos immunológiai diskurzus, s összekeveredik az immunizációs paradigma a nacionalizmussal és a rasszizmussal, akkor az emberi test anatómo-politikáját felváltja az emberi faj biopolitikája.

Ez az immunológiai paradigma halálos retorikája, amelyről Esposito (és Derrida) is beszél, és amely autoimmun,⁹ öngyilkos logika szerint működik. Esposito immunológiai megszállottságnak¹⁰ nevezi azt a folyamatot, amelynek során a politikai test a sajátot (amit például a náci állam „zsidó vírusnak” nevez) idegenként ismeri fel, s amely még pusztítóbb erőszakot szül, mint az a közösségi erőszak, amelyből eredetileg kivált, s amellyel szemben önmagát védeni volt hivatott. Esposito szerint a 2001.

⁶ Lásd erről Walter Benjamin: *Toward the Critique of Violence*. In: *Uő: Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. ed. by Peter Fenves and Julia Ng. Redwood City, Stanford University Press, 2021. 39–62.

⁷ Erről lásd Timár Andrea: *Biopolitika és narrativitás a Covid–19-pandémiában*. I. m.

⁸ Michel Foucault: *Society must be defended*. In: *Biopolitics: a Reader*. Timothy Campbell, Adam Sitze (szerk.). Durham, Duke University Press, 2013. 61–81. 74.

⁹ Lásd Timár: *Derrida and the Immune System*. I. m.

¹⁰ Lásd Timár: *Immunpolitika és Covid Derrida, Esposito, Henry James*. I. m.

szeptemberi, majd az ezt követő terrortámadások is ehhez hasonló „immunológiai krízisek” eredményei. Ezek során a nyugati és az iszlám szélsőségesek túlimmunizálják önmagukat, s az „immunológiai megszállottság” fűtötte, fokozott immunválasz mindkét oldalon a „saját test” megsemmisüléséhez vezet.

A túlvédekezés ugyanakkor elsőként az emberi létezés valódi értelmétől foszt meg, hiszen a pusztta túlélés vágya és a biohatalmi retorika az életet egyszerű biológiai szintre redukálja. Így az élet megszűnik értelmes, közösségi, politikai, vagyis unikálisan emberi életként, *bios*-ként működni, s pusztta *dzoé*-vá válik. Nagyon fontos ugyanis, hogy Esposito maga közösség alatt elsősorban *nem* a Girard-féle primér, erőszakos közösségeket érti, azt a differenciálatlan tömeget (*mass*), amely az arisztotelészi értelemben vett *dzoé*-hoz, a biológiai értelemben vett pusztta túléléshez áll közel. Hanem Hannah Arendt nyomán (erről lásd alább) közösségnek a *biosz*-t, az unikális emberi életet lehetővé tevő politikai közösséget tekinti, az emberi kapcsolatok *hálózatát* (*network*), amely az értelmes emberi élet lehetőségfeltétele. Ugyanakkor a biológiai túlélés, az immunológiai apparátus, bár magában hordozza a halálos megszállottság, az autoimmunitás kockázatát, nyilvánvalóan szükséges ezen értelmes élet, a politikai értelemben vett *communitas*, a közösség fennmaradásához. Vagyis Esposito nem veti el teljesen az immunológiai paradigmát, hanem *immunitas* és *communitas* reciprok, egymást feltételező kapcsolatát javasolja, amelyet immuntoleranciának nevez.¹¹

Emlékezhethetünk rá, hogy Giorgio Agamben a koronavírus járvány kitörésének kezdetén, 2020 februárjában úgy nyilatkozott, hogy a járvány pusztán az olasz kormány kitalációja, melynek egyetlen célja, hogy bevezethesse a szükségállapotot. A rendkívüli állapot bevezetése szerinte aránytalanul erős reakció egy influenza-szerű betegség felbukkanására, s a szükségállapot generálta pánik csupán becsatornázza, konkretizálja azt a hosszú évek óta jelen lévő határozatlan félelemet, amelyet hol a terrorizmus, hol a migráció veszélye, hol pedig valami más megfoghatatlan fenyegetés generált. Tehát Agamben szerint a különböző kormányok által bevezetett intézkedések perverz módon csak kielégítik azt a biztonság iránti vágyat, amelyet az ugyanezen kormányok évek óta tartó félelemkeltése okozott.¹² Agamben számára, mint ez azóta köztudottá vált, a járványügyi intézkedések a maguk meztelenségében leplezik le azt a fegyelmező és egyben bipolitikai működésmódot, amely az embert állandó megfigyelés és kontroll alatt tartja, miközben pusztta biológiai létezővé, *dzoé*-vá redukálja, megfosztva őt az értelmes, a nyilvános, politikai létezés, a *biosz* lehetőségétől.

Agamben szerint a járvány okozta rendkívüli állapot egyenesen a totalitáriánus államok működésmódját idézi: ilyenkor, ahogy Hannah Arendt *A totalitarizmus gyökerei* című művében is megfogalmazta, a jogállam felfüggesztődik, és az állampolgárok pusztta testként védelem nélkül állnak a hatalom

¹¹ *Erről lásd* Timár: *Immunpolitika és Covid: Derrida, Esposito, Henry James*. Az immuntolerancia derridai kritikájáról lásd: Timár: *Derrida and the Immune System*. I. m.

¹² Giorgio Agamben: *The invention of an epidemic*. *The European Journal of Psychoanalysis*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> Hozzáférés: 2020. március (a nyilatkozat azóta lekerült az oldalról!)

előtt. Biológiai létezésük ugyanakkor valójában *nem pusztán* biológiai létezés: a *dzoé* már mindig eleve átpolitizálódik, a politikai szférájába kerül. Ahogy Foucault, s később Judith Butler írja, a biohatalom eldönti, mely életek élhetnek, és melyeket hagy meghalni, mely létezőknek van *joga* az élethez. Agamben gondolatmenetét követve emlékezhetünk az egészségesek és az alapbetegségekkel rendelkezők, „az idős, krónikus betegek”¹³ között kreált mesterséges törésvonalra, amely tipikusan egy olyan performatívum, amely természetesként, konstatívumként tétélezi önmagát. Mondhatjuk-e tehát, hogy a járvány során bevezetett intézkedések valóban pusztán leleplezték, és maximalizálták az állam eredendő biohatalmi működését, amelynek mintája nem más, mint a koncentrációs tábor? Valóban nem szabadna az élet (mint *dzoé*) meghosszabbítása érdekében felfüggesztjük az életet (*biosz*)?

Ahelyett, hogy most arra koncentrálnánk, Agambennek miért nincs igaza (mert nyilvánvalóan nincs igaza), érdekesebb megvizsgálunk, mik is állításainak következményei. Mi történik, ha azt mondjuk, nem akarunk totális biohatalmi kontrollt, hogy nem akarjuk, hogy az egyén élete pusztán anonim biológiai létezéssé redukálódjon? Hiszen abban a pillanatban, hogy ez megtörténik, az ember megfosztatik individualitásától, az egyediségtől és a szingularitástól, vagy Hannah Arendt-tel szólva a szinguláris „ki”-ből anonim „mi”-vé válik,¹⁴ a Girard-féle emberi massa egy differenciálatlan elemévé. Itt meg kell jegyeznünk, hogy Agamben elsősorban Hannah Arendt írásaiból merít, a politikai *mint közösségi* létezés fontossága, valamint a relationalitás gondolata, mely szerint az ember kizárólag az emberi kapcsolatok hálójában, a nyilvános, közösségi, politikai térben élhet értelmes életet mind Arendt-től származik.¹⁵ Ezért is olyan ijesztő Agamben számára az elzártság: a privát szféra kizárólagosságában nem élhető *biosz*, emberhez méltó élet.¹⁶ Ennek ellenére azonban az, ami Agamben érveléséből következik, jelentős mértékben különbözik mind attól, ami Hannah Arendt filozófiájából következhetne.

Agamben gondolataiból ugyanis nem következhet más, mint az individuális szabadságnak egy olyan filozófiája, amely éppen azzal a relationalitással szakít, amely eredetileg ihlette. Ráadásul, paradox módon, egy olyan individualizmus ez, amely, miként Andrew Benjamin is megállapítja,¹⁷ nem áll messze a populizmustól, amennyiben az általa elvetett biopolitikai intézkedések mögött azt a Foucault-, pontosabban Bentham-féle panoptikont látja, amelynek a legnagyobb ellensége az a tömeg és a tömeggel járó fertőzésveszély, amelyről René Girard is írt, és amely éppen ezért a panoptikon-szerű biohatalmi működést *ellenzőknek nem* lehet ellensége. Másképpen fogalmazva, azok, akik ellenzik a korlátozó intézkedéseket, és ezért a gyülekezési szabadsággal együtt járó fertőzésveszélyre voksolnak,

¹³ Sajó László: *Idős, krónikus ballada*. <https://www.jelenkor.net/print/2013/idos-kronikus-ballada> Hozzáférés: 2022. július 20.

¹⁴ Lásd erről Timár Andrea: Az együttérzés ellen: Hannah Arendt poétikája. *nCOGNITO – Kognitív Kultúraelméleti Közlemények*, 2022/1. <https://doi.org/10.14232/ncognito/2022.1.117-131>

¹⁵ Ld. Hannah Arendt: A kapcsolati háló és a lejátszódó történetek. Fordította Pályi Márk. *Holmi*, 26. évf. 5. sz. (2014). 552–556. <https://www.holmi.org/2014/05/a-kapcsolati-halo-es-a-lejatszodo-tortenetek-palyi-mark-forditasa>

¹⁶ Agamben a virtuális közösségeket ebben az érvelésében nem tekinti közösségeknek.

¹⁷ Andrew Benjamin: Solidarity, Populism and COVID-19. *Philosophy Today*, 64 (2020/4). 833–837.

azok az individuális szabadság nevében teszik ezt. Az individuális szabadság filozófiája tehát itt összeér a tömeg és az ezzel évezredek óta asszociált erőszak és fertőzés *veszélytelenként* való pozícionálásával. Emlékeztünk rá, hogy a vírustagadó vagy később oltásellenes erőszakos tömegtüntetések a biohatalmi működéssel szemben az *egyéni szabadság* nevében szerveződtek

Tehát, ha Agambennek igaza van, az nagyon egyszerűsítve azt jelenti, hogy az Esposito- és Arendt-féle politikai közösséggel, az emberi kapcsolatok hálózatával, az egymás iránti *szolidaritással szemben* az individuális szabadságot és ezzel együtt a fertőzés lehetőségét, a fizikai kontaktust választjuk, vagyis a tömeget és a differenciálatlan tömegben potenciálként mindig ott rejlő erőszakot. Hogy megértsük, mi a különbség tömeg és közösség, individualizmus és szolidaritás között, fel kell eleve-nítenünk Hannah Arendt gondolatait. Arendt, akinek filozófiájából Agamben is sokat merít, pontosan az általa pusztán biológiai képződménynek tételezett tömeggel szemben érvel a politikai közösség, az emberi kapcsolatok hálójának fontossága és a szolidaritás mellett. Ebben a biopoétikai kontextusban különösképpen Arendt *A forradalom* (1963)¹⁸ című műve releváns. Itt nemcsak az jelenik meg, ami egyébként Agamben, Elias Canetti, LeBon, és tulajdonképpen az összes 20. századi szociálpszichológus szótárában ott van, mégpedig a tömegnek a fertőzéssel való asszociációja, hanem az is, ami ennél számunkra itt fontosabb lesz, a fertőzésnek a tömeggel *és az érzelmekkel* való asszociációja.

Az asszociációs lánc a fertőzés, az érzelmek és a tömegpszichózis között a filozófiában egészen Platónig nyúlik vissza (gondoljunk itt az *Ionra* vagy az *Államra*), a morálfilozófiában pedig minimum David Hume-ig, aki az együttérzést érzelmi fertőzésnek hívja („emotional contagion”), és azt állítja, hogy az érzelmek az együttérzés során passzív módon ráragadnak az egyik emberről a másokra.¹⁹ Később, a francia forradalom idején Burke lesz az, aki a francia forradalmi tömegben történő testi érintkezést, az érzelmek ragályosságát, és ezzel együtt a forradalmi fanatizmust fertőzésnek, pestisnek, himlőnek nevezi a *Töprengések a francia forradalomról*-ban.²⁰ Később a szociálpszichológusok a fanatizmusban, a tömegben felerősödő ragályos érzelmekben a fasizmus előfutárát látják.

Hannah Arendt *A forradalom* című művében köztudottan elítéli a francia forradalmat, és az amerikai forradalmat állítja elének példának. Ez utóbbira most nem fogok kitérni, számunkra itt az a fontos, hogy hogyan, milyen retorikai alakzatokon keresztül ábrázolja Arendt a francia forradalom erőszakosságát, amelyet a totalitárius rendszerek, eminens módon a marxizmus, és később a kommunista diktatúra előképének tekint. Arendt azt állítja, hogy a forradalmárok az „együttérzést” emelték a „legfőbb politikai szenvedély és a legnemesebb politikai erény rangjára” (110). A szegényekkel való együttérzés mint a lehető legtermészetesebbnek tételezett emberi reakció Arendt szerint arra szolgált, hogy a forradal-

¹⁸ Hannah Arendt: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest, Európa, 1991.

¹⁹ Hume, D.: *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 1978. Hume éppen ezért korrekatív lépéseket is javasol.

²⁰ Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Budapest, Atlantisz, 1990. 60, 66, 182, 183, 195.

márok a köztársaság véleménykülönbségeket integráló döntéshozó mechanizmusai helyett egy egyöntetűnek beállított általános- vagy népakaratot erőltethessenek az emberek sokféleségére. Az együttérzés mint a másikkal való passzív érzelmi azonosulás, melynek során úgy bánt minket a másik szenvedése, mintha „ragályos” volna, kizárja a dialógust önmagunkkal és másokkal egyaránt, és lehetetlenné teszi, hogy plurális érdekek mentén gondolkodjunk. Vagyis a nemzet egyesítésének akarata tulajdonképpen egy differenciálatlan emberi masszát hoz létre, mert az együttérzés Arendt szerint pontosan azt a távolságot, az emberek közti evilági teret szünteti meg, ahol a politikai ügyek, az emberi viszonyok szférája elhelyezkedik. Kerüli „a meggyőzés, a tárgyalás és a megegyezés [...] folyamatait, amelyek a jog és a politika folyamatai, és magának a szenvedésnek adja oda a hangját, amely gyors és közvetlen, azaz erőszakos cselekvést követel” (112). Vagyis az együttérzés ragályos és erőszakot szül, ugyanakkor nem politikai, hanem természetes mechanizmus: bár képes létrehozni a politikait, az erőszak maga kívül esik a politikai szféráján.²¹

Arendt a ragályos érzelmekkel, a fanatizmussal és a tömegpszichózissal szemben a *szolidaritás* fontosságát hangsúlyozza, amely egyfajta érzelmi távolságot feltételez. Ez lehetővé teszi a reprezentatív gondolkodást, vagy másképpen kitágított gondolkodást, amikor az ember minden jelenlévő érdekeit szem előtt tudja tartani. Arendt így ír: „Minél több ember álláspontja van jelen tudatomban [...], és minél jobban el tudom képzelni, hogy miként éreznék és gondolkodnám én az ő helyükben, annál erőteljesebb lesz a reprezentatív gondolkodásra való képességem, s annál érvényesebb lesz végső soron a következtetésem”.²²

A szolidaritás Arendt szerint véleménycserén és diszkusszióan alapul, nem pedig érzelmeken. Ő a publikus, vagyis a politikai teret úgy képzei el, mint egy asztalt, ahol az emberek körbe ülnek, és mindenki ugyanarról a dolgról, vagyis az asztról beszél, csak más és más nézőpontból. Az asztal elválasztja és egyben össze is köti az embereket, de semmi esetre sem teszi lehetővé, hogy az emberek túl közel kerüljenek egymáshoz, vagy túlságosan eltávolodjanak. Ez az asztal válik a társadalmi intézmények működésének pozitív modelljévé. A fasizmus és a ragályos érzelmek kapcsolatát feltérképező gondolkodók közé tehát Hannah Arendtet is oda sorolhatjuk, aki a ragály megelőzésére szintén a távolságtartást javasolja, ám *nem* a túlzott távolságtartást: mindannyian egy asztal körül ülünk, mindannyian egy nyilvános és egyben politikai tér kapcsolathálójában működünk.

Fontos ugyanakkor megjegyeznünk, hogy ezek a fasiszta ideológiák, amelyeket tulajdonképpen a tömegpszichózis fűt, és amelyek közé az oltás és vírusellenes szektákat is odasorolhatjuk, működtetik a legszenvedélyesebben az immunpolitikai retorikát is. Tehát esetükben pontosan arról beszélhetünk, amit Roberto Esposito immunológiai megszállottságnak hív, amely nem más, mint a nácizmust, a terrorizmust és a terror elleni háborút egyaránt működtető túlimmunizáció. A differenciálatlan tömeget fűtő

²¹ Lásd erről részletesebben: Timár: *Az együttérzés ellen*. I. m.

²² Hannah Arendt: *Igazság és politika*. In: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 1995. 248.

ragályos erőszak, a fanatizmus, amelyről René Girard írt, tehát kellemetlen előképe az immunológiai megszállottságot jellemző erőszaknak, amely éppen ennek ellenében próbál fellépni, ám amelytől tulajdonképpen alig különbözik.

Thomas Mann *Halál Velencében* című kisregénye a fentiek allegóriájaként s egyben kritikájaként is olvasható. A kisregényben egyszerre jelenik meg a túlimmunizáció mint a fasizmus előképe és maga a fertőzés, a kolera, amely a tiltott, homoerotikus szenvedély elhatalmasodásának is metaforája. A kolera és a homoerotikus szenvedély azonban nemcsak metafora, tudható, hogy Thomas Mann maga is majdnem áldozatául esett a velencei kolerajárványnak,²³ és ő sem volt immunis a homoerotikus vonzalmakkal szemben. Felesége naplóbejegyzése szerint Aschenbach és Tadzio alakja egyaránt sokat köszönhet Thomas Mann velencei útjának, melynek során Mann Robert Koch-hal is találkozott, aki elsőként ismerte fel a kolera kórokozóját.

Annak ellenére, hogy Thomas Mann maga sosem tekintett a homoszexualitásra fertőzésként, a *Halál Velencében* narrátora hőse szenvedélyével szemben mindvégig ironikus, sokszor szarkazmusba hajlóan távolságtartó marad. A kritikus hang célja azonban, mint ezt látni fogjuk, nyilvánvalóan *nem* az, hogy a homoerotikus vonzalmakkal szembeni (embertelen) immunitásra hívjon fel, hanem, épp ellenkezőleg, hogy megmutassa, milyen szánalmas, nevetséges, és a politikai kontextust tekintve veszélyes is Aschenbach esztétikai ideológia fűtötte immunológiai megszállottsága. Ugyanakkor, mint ezt szintén látni fogjuk, a szabad függőbeszéd mint narratív technika, a narrátor megfertőződésének lehetőségét is magában hordja (hiszen ilyenkor a narrátor a főhős elképzelt hangján beszél), ám ez teszi lehetővé a távolság-közelségnek azt a játékát is, amelyet Esposito az *immunitas-communitas* ideális reciprocitásának nevez. A szabad függőbeszédet ezért Hannah Arendt nyomán a reprezentatív gondolkodás poétikájának nevezhetjük.

A kisregényben minden adott, hogy immunpolitikai paradigmák allegóriájaként olvashassuk. Első mondata explicit módon politikai kontextusba helyezi az író, Gustav Aschenbach látszólag politikamentes történetét: „Gustav Aschenbach, avagy ötvenedik születésnapja óta hivatalosan: von Aschenbach, 19...-ban, abban az esztendőben, amely hónapokon át fenyegette vészjósló arccal kontinensünket, egy tavaszi délután a müncheni Prinzregenstrassén levő lakásából magános sétára indult.”²⁴ Nem derül ki, mi is ez a vészjósló fenyegetés,²⁵ de tény, hogy már az első mondatban megjelenik a politikai, bár ez a dimenzió később látszólag(!) eltűnik. Mégis, a kisregény pontosan annyiban politikai, amennyiben egyben biopolitikai is: adott egy magányos, fegyelmezett, szigorú munkamorállal dolgozó német író, akit a porosz Figyessről szóló műve magas állami tüntetésre érdemesít. Az egyébként homoszexuális

²³ Thomas Rütten: Cholera in Thomas Mann's *Death in Venice*. *Gesnerus*. 66/2, 256–267.

²⁴ Thomas Mann: *Halál Velencében*. Ford. Lányi Viktor. *Tonio Kröger, Halál Velencében, Mária és a varázsló*. Budapest, Európa diákkönyvtár, 1992. 81.

²⁵ Az irodalomtörténészek leggyakrabban azt 1911-es marokkói válságot említik mint lehetséges kontextust.

I. Frigyes (1657-1713) Nagy Frigyes apja volt, s a két uralkodónak a németiség, a nagy Németország álmából táplálkozó aspirációiban számos történész a náciizmus gyökereit látja.²⁶ Aschenbach eredetileg egyedül lakik, magányosan sétál, kapcsolatai nincsenek, úgynevezett „tisztá” életet él. Egy immuno-politikai paradigmában azt mondhatnánk, „immunis”, minden relációtól, potenciális fertőzéstől mentes, távolságot tart. Mígnem az utcán egy vörös hajú idegen láttán ellenállhatatlan „vándorkedv” lesz úrrá rajta, és elhatározza, hogy Velencébe utazik.

A fülledt olasz turistaparadicsom a kisregényben a rideg magány immunitásával szemben tétéleződő fertőzésveszélyt, a mételeyt, a másoknak és a mások generálta szenvedélyeknek való halálos kitettséget, az érintkezést és az érintettséget, a keveredést, a rendetlenséget, a fegyelmetlenséget jeleníti meg, vagyis mindazt, ami a Foucault-féle panoptikon „másikja” lehetne. Ez az érzéki káosz fonódik össze a kolerajárvánnyal és a szenvedélyes vággyal: amikor Aschenbach beleszeret Tadzio-ba, a lengyel kiskamaszba, hamarosan a kolera is felüti a fejét.

Kellemetlen fülledtség ülte meg az utcákat; a levegő oly sűrű volt, hogy a lakásokból, boltokból, lacikonyhákból áradó sokféle szag, olajpára, parfümfelhő és megannyi más pásztákban terjengett, anélkül hogy szétfoszlott volna. [...] Gyötrő verejték ütött ki rajta. Látása cserbenhagyta, melle összeszorult, fejében lázasan csapkodott a vér. Zsúfolt kalmárutcákból hidakon át a szegények negyedébe jutott. Ott koldusok zaklatták, és a csatornák rossz kigőzölgése akasztotta meg lélegzetét. (117)

állandóan makacsul fürkésző figyelemmel szemlélte a Velence belsejében kavargó szennyet – környezetének kisiklását, mely homályosan összefolyt szívének kalandjával, s amely bizonytalan, zavaros reménységekkel táplálta szenvedélyét. (142)

Azonban mégsem állíthatjuk, hogy a regény bináris oppozícióra épül az immunitás és a kommunitás között. Velence „szennye”, a keveredés, és az ezzel asszociált „kolera” nem lehetnek Aschenbach szenvedélyének metaforái. Bár Aschenbach a kolera áldozataként hal meg, valójában nem érintkezik, nem alakít ki valódi kapcsolatot sem Tadzióval, sem pedig a velencei tömeggel vagy a szálloda családdias közösségeivel. A regény végén éppen olyan magányos, mint a regény elején. Egyedül hal meg a kolerajárvány közepette, „percek múltak el, míg végre a segítségére siettek, oldalt csúszott le a székről” (161–162) Vagyis Tadzio iránti szenvedélye sem a keveredéshez, a tömeghez nem köthető, sem pedig az emberi kapcsolatok hálójaként értett közösséghez, hanem pontosan ahhoz az immunológiai megszállott-

²⁶ Lásd pl.: Woodruff D Smith: *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*. Oxford University Press, 1986., valamint röviden: <https://www.britannica.com/event/Nazism>

sághoz, amely a náciizmus sajátja. Hogyan értsük ezt?

A náciizmus köztudottan nem pusztán abból az organicista gondolkodásmódból ered, amely a nemzet testét az idegen vírusoktól megvédendő biológiai test mintájára képzelel el, hanem egy esztétikai paradigma is, amelyben a tökéletes emberi test modellje a görög szobor. Aschenbach Tadzio görög szobrokéhoz hasonlított tökéletes szépségéért rajong, és önmagán sem viseli el a tökéletlenség jegyeit: miután beleszeret Tadzióba befesteti a haját, kifesti az arcát, nevetséges és egyben szánalmas öreg kujon, piperkőc lesz. Így imitációjává válik a kisregény elején felbukkanó hasonlóan piperkőc, idős férfinak, akitől „józan” állapotában még elborzadt.²⁷ Aschenbach ugyanakkor szimptomatikus módon nem értesíti Tadzio családját, amikor néhány angol elöljárótól megtudja, hogy kolera járvány tört ki, s ezért mindannyiuknak távozniuk kellene Velencéből.²⁸ Tudta, írja a narrátor, hogy milyen messze van attól, hogy egy ilyen lépésére elszánja magát. (152)

A náciizmus esztétikai ideológiája és az immunológiai megszállottság ugyanis éppen olyan mentes a szolidaritástól, a közösségi létezés felelősségétől, a relacionalitástól, a másikkal való Te-Én kapcsolattól, mint Aschenbach szenvedélye, melynek során képzeletben egyé válik a „másikkal”, ám a valóságban eltárgyasítja, s egyben távol tartja őt. Így paradox módon, ha Aschenbach alakját a Covid-járvány kontextusába helyezzük, ő egy lesz azok közül, akik számára a biopolitikai megfontolások elutasítása jelenti az egyéni szabadságot. Márpedig ez a fajta végletes és végzetes individualizmus, és az ezzel járó nárcisztikus érzelmi elragadtatás, mint erről az előbbieken szó volt, következményeiben nem áll messze a fasizmus populizmusától, amely szemben áll a közösséget (és nem pedig a tömeget) jellemző szolidaritással.

Thomas Mann narrátora Aschenbach érzéseit, gondolatait szabad függőbeszédben mutatja be, mely ironikus távolságot (immunitást) és túlzott közelséget (fertőzést) egyaránt implikálhat. Legtöbbször a tiltott szenvedélyeknek a görög szobrok idealizálásán alapuló embertelen esztéticizmusát teszi nevetségessé, amely a Németországot később magával ragadó fanatizmus előképe is lehet. Ebben a poétikában ugyanakkor mindvégig ott rejlik a fertőzés veszélye is: a narrátor hangja a főhős hangjával keveredik, egészen „közletről”, mintegy „belülről” láttatja a főhős vágyát (i.e. együtt érez/vágyik vele), hogy a következő pil-

²⁷ Ezt olvassuk a harmadik fejezetben: „Aschenbach, alighogy kissé jobban szemügyre vette, valamiféle rémületfélével rájött, hogy az ifjú, mint ilyen, nem valódi. Vénember volt, ehhez kétség nem fért. Szeme-szája csupa ránc. Arcának halvány karmazsinpírja: festék, barna haja tarka pántlikás kalapja alatt: paróka, nyaka beesett és inas, kipödört bajuszkája, légyzakál: festett, teljes sárga fogsora, amelyet nevetéskor kimutogatott: olcsó pótlék, mutatoujjain egy-egy pecsétgyűrű, de ez a kéz: aggastyán keze. Borzongva szemlélte Aschenbach őt és a többiekkel való barátkozást.” (97)

Majd az ötödikben: „Aschenbach kényelmes ültében képtelen volt a védekezésre, sőt inkább izgatta, ami vele történt: látta a tükörben, amint szemöldöke egyre élesebben s egyenletesebben ívelődik, szemének árka megnyúlik, a fénye, pilláinak gyöngye aláfestése következtében élénkebb lesz, hogy lejjebb, ahol azelőtt arcbőre barnás és petyhüdt volt, gyöngéd kármínpirosság dereng, imént még vértelen ajka megduzzad, mint az érett málna, arcán, száján a barázdák, szemén a ráncok eltűnnek a krémek megifjító rétege alatt – *dobogó szívvel látta magát viruló ifjúnak*. A kozmetikus végre megelégedte, és az effajta emberek szokása szerint alázkodó udvariassággal mondott köszönetet annak, akit kiszolgált.” (156, kiemelés T.A.)

²⁸ „alighanem élelmiszerekbe jutott a métely, zöldségbe, húsba vagy tejbe, mert míg javában tagadták és leplezték, a halálos kór továbbharapódzott a szűk kis utcákban, és a szokatlan korán beütött nyári hőség, amely langyosra főzte a kanálisok vizét, különösen elősegítette a továbbterjedését.” (150)

lanatban már megtartsa az immunitáshoz szükséges távolságot. A 4. fejezet végén például belülről tudósít Aschenbach Tadzio iránt szenvedélyéről, miközben a narrátori kommentár (a „szeretlek” a vágy „közkeletű formájú”) ironikus.

„Nem szabad így mosolyognod! Hallod-e, senkire sem szabad így mosolyognod!” Egy padra dobta magát, magánkívül szívta be a növények éjszakai illatát. És hátradőlve, lecsüngő karokkal elsusogta a vágy közkeletű formuláját – amely itt képtelen, abszurd, tilalmas, nevetséges és mégis szent, tiszteletre méltó még itt is: „Szeretlek!”” (136.)

A záró „Szeretlek”-et, közvetlenül követő 5. fejezetben pedig hirtelen teljesen eltávolodik hőstől:

A Lídón való tartózkodásának negyedik hetében Gustav Aschenbach egynémely kellemetlen megfigyelést tett a külső világra vonatkozólag. Először is úgy tetszett neki, mintha a főidény ellenére szállodájának forgalma inkább csökkenne, mint növekednék, s különösen mintha a német beszéd apadna és elnémulna körülötte. (136)

Aschenbach ekkor döbben rá, hogy a városban kolera pusztít. A narrátor hátralép, s a ragályos szenvedély közvetítése (transzmissziója) helyett megmutatja, ábrázolja azt. Aschenbach vágya így nem ragad át az olvasóra sem: bár a mimetikus vágy mimezise a szabad függőbeszédben lehetővé teszi, hogy a befogadás során ráismerjünk a vágyra, hogy Achenbach-hal együtt átérezzük a szenvedélyt, a vágyban megnyilvánuló (esztétikai) ideológia magnetikus vonzása az iróniának köszönhetően megtörik, és a fertőző potenciállal fenyegető immunológiai megszállottság nem terjed tovább, hanem világosan láthatóvá válik, kritikus fénybe kerül. A kisregényt tehát témája (esztétikai ideológia, vágy, ragály, tömeg) a fertőzés – immunizáció – öngyilkos túlimmunizáció paradigmájába írja, narratív technikája pedig az *immunitas-communitas* reciprocitása, és az Arendt-féle szolidaritás poétikájaként is megmutatkozhat.

Irodalomjegyzék

- AGAMBEN, Giorgio: The invention of an epidemic. *The European Journal of Psychoanalysis*. <https://www.journal-psychoanalysis.eu/coronavirus-and-philosophers/> Hozzáférés: 2020. március (a nyilatkozat azóta lekerült az oldalról!)
- ARENDDT Hannah: A kapcsolati háló és a lejátszódó történetek. Fordította Pályi Márk. *Holmi*, 26. évf. 5. sz. (2014). 552–556. <https://www.holmi.org/2014/05/a-kapcsolati-halo-es-a-lejatszodo-tortenek-palyi-mark-forditasa>
- ARENDDT, Hannah: *A forradalom*. Fordította Pap Mária. Budapest, Európa, 1991.
- ARENDDT, Hannah: *Igazság és politika*. In: *Múlt és jövő között*. Budapest, Osiris, 1995.
- BENJAMIN Andrew: Solidarity, Populism and COVID-19. *Philosophy Today*, 64 (2020/4). 833–837. <https://doi.org/10.5840/philtoday2020114363>
- BENJAMIN, Walter: *Toward the Critique of Violence*. In: *Uő: Toward the Critique of Violence: A Critical Edition*. ed. by Peter Fenves and Julia Ng. Redwood City, Stanford University Press, 2021. 39–62. <https://doi.org/10.1515/9781503627680-005>
- BURKE, Edmund: *Töprengések a francia forradalomról*. Fordította Kontler László. Budapest, Atlantisz, 1990.
- ESPOSITO, Roberto: Community and Violence. In: *Uő: Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York, Fordham University Press, 2022. 123–134. <https://doi.org/10.1515/9780823292745-013>
- FOUCAULT, Michel: *Society must be defended*. In: CAMPBELL Timothy, SITZE Adam (szerk.): *Biopolitics: a Reader*. Durham, Duke University Press, 2013. 61–81.
- GIRARD, René: The Plague in Literature and Myth. *Texas Studies in Literature and Language*, vol. 15. no. 5. 1974. 833–850; *JSTOR*. <http://www.jstor.org/stable/40754299>. Hozzáférés: 2022. aug. 1.
- HUME, David: *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press, 1978.
- MANN, Thomas: *Halál Velencében*. Ford. Lányi Viktor. Tonio Kröger, Halál Velencében, Márió és a varázsló. Budapest, Európa diákkönyvtár, 1992.
- RÜTTEN, Thomas: *Cholera in Thomas Mann's Death in Venice*. *Gesnerus*. 66/2, 256–267.
- SAJÓ László: *Idős, krónikus ballada*. <https://www.jelenkor.net/print/2013/idos-kronikus-ballada> Hozzáférés: 2022. július 20.
- SMITH, Woodruff D: *The Ideological Origins of Nazi Imperialism*. Oxford University Press, 1986., röviden: <https://www.britannica.com/event/Nazism>
- TIMÁR Andrea: *Derrida and the Immune System*. 2015. <http://etal.hu/en/archive/terrorism-and-aesthe>

[tics-2015/derrida-and-the-immune-system](https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.2)

TIMÁR Andrea: Immunpolitika és Covid: Derrida, Esposito, Henry James. *Apertúra*. 2020. ősz. <https://www.apertura.hu/2020/osz/timar-immunpolitika-es-covid-derrida-esposito-henry-james/>
<https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.2>

TIMÁR Andrea: Biopolitika és narrativitás a Covid–19-pandémiában. Foucault, Butler, Arendt, Cavarero és az embernemadat.hu oldal. *Helikon Irodalom- és Kultúratudományi Szemle – Kultúrorvostan/Orvosbölcészlet*, 2022/1. 56–67.

TIMÁR Andrea: Az együttérzés ellen: Hannah Arendt poétikája. *nCOGNITO – Kognitív Kultúraelméleti Közlemények*, 2022/1. [https://doi.org/10.14232/ncognito/2022.1.117–131](https://doi.org/10.14232/ncognito/2022.1.117-131)