

Immunitas: az élet védelme és tagadása (Bevezetés)

Absztrakt

Immunitas: Az élet védelme és tagadása című könyvének bevezető fejezetében Esposito megalapozza a könyv két alapfogalmának – *immunitas* és *communitas* – dialektikus vizsgálatát. Míg a *communitas* az egyént a közösségnek való tartozására vagy átvitt értelemben az ahhoz való tartozásra emlékezteti, az *immunitas* épp e kötelező kötelékektől való mentességet jelenti. Esposito rámutat, hogy a két logika csak látszólag ellentétes, valójában egymást feltételező módon íródik be egymásba. Az én és a másik, az egyéni és a kollektív identitás egymást kölcsönösen szabályozzák. A modernitás immunitásparadigmájában azonban az élet védelme olyannyira hangsúlyossá válik, hogy az már az élet tagadását, a közösség felszámolását vonhatja maga után.

Szerző

Roberto Esposito napjaink egyik vezető olasz filozófusa. Munkásságának egyik legfontosabb aspektusa a közösség, a jog, az immunitás és a biopolitika közti viszony feltérképezése.

Legfontosabb munkái ezen a területen: *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998);

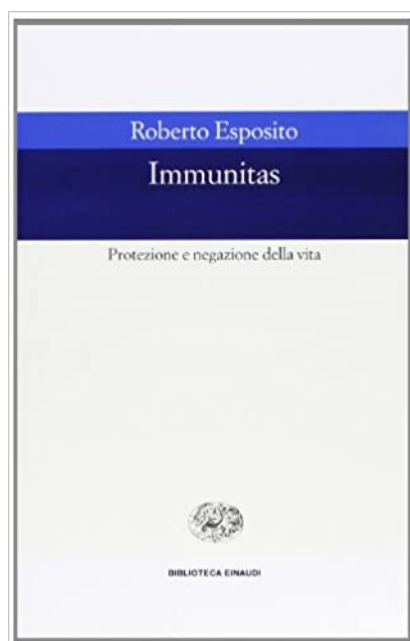
Immunitas. Protezione e negazione della vita (2002); *Bios. Biopolitica e filosofia* (2004)

<https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.1>

Immunitas: az élet védelme és tagadása (Bevezetés)

1.

Az utóbbi években minden nap olvashattunk az újságokban olyan eseményekről – akár ugyanazokon az oldalakon –, melyek látszólag teljesen elkülönültek egymástól. Mi a közös az olyan jelenségekben, mint az újonnan kitört járvány elleni harc, az emberi jogok megsértésével vádolt külföldi államfő kiadatási kérelmének elutasítása, a határok megerősítése a bevándorlókkal szemben és a legfrissebb számítógépes vírusok semlegesítésére irányuló stratégiák? Semmi, amíg az ember saját helyükön, azaz az orvostudomány, a jog, a társadalompolitika és az információs technológia területén belül kezeli őket. A helyzet azonban megváltozik, ha egy olyan értelmezési kategóriába helyezzük át, melynek különlegessége éppen az, hogy keresztmetszetükben szemlélve a fenti szaknyelvi fordulatokat, ugyanazon jelentéshorizontra vezeti vissza őket. Ahogy az a mű címéből is kitalálható, ezt a kategóriát az „immunizációval” azonosítottam. Szemantikai eredetéhez és működési mechanizmusához rövidesen még részletesebben visszatérek. De a diskurzus már tisztán fenomenológiai szintjén is felvázolható az egyértelmű analógia: hiába a szókincs különbözősége, az előbb példaként felhozott események mind visszavezethetők a fenyegetéssel szembeni védekező reakcióra. Akár egy új fertőző betegség betöréséről van szó, akár megszilárdult jogi kiváltságok megtámadásáról, a bevándorlási hullám hirtelen megnövekedéséről vagy a nagy kommunikációs rendszerekbe történő durva beavatkozásról – nem is beszélve a terrortámadásokról –, a korábbi egyensúly megbomlását tapasztalhatjuk, ezzel együtt pedig a visszaállítására való igényt.



Roberto Esposito: Immunitas

Eddig a szóban forgó kategóriát csupán nagy vonalakban vázoltuk fel – ám egyértelműbb konnotációra tesz szert, amint egy meghatározatlan veszélyhelyzetre történő utalásról különleges konfigurációjára helyezük át a hangsúlyt: az összes példaként felhozott esetben nyilvánvalóan látszik, hogy fontos jellemző a határok lebontása. Akár egy fertőző betegség támadja meg a testet, akár erőszakos behatolás éri a politikai testületeket, vagy egy csaló üzenet terjed el az elektronikus hálózatban, közös marad a terület, ahol a fenyegetés jelentkezik: ez pedig mindig a belső és külső, a saját és az idegen, az egyéni és a közös határa. Valaki vagy valami behatol az – egyedi vagy kollektív – egységbe, megváltoztatja, átalakítja, tönkreteszi azt. Ezt a romboló dinamikát a legjobban a „fertőzés” fogalom fejezi ki, épp szemantikai többértékűsége miatt, mely a biológia, a jog, a politika és a kommunikáció nyelvezetének határmezsgyéjén helyezi el. Az, ami eddig ép, biztonságos, önazonos volt, most egy olyan fertőzésnek van kitéve, mely tönkretételén munkálkodik. Természetesen az effajta fenyegetés inherens jellemzője minden egyéni életformának, ahogy valamennyi emberi csoportosulásnak is. Ugyanakkor különös jelentőséggel ruházza fel az immunizálás igényét – annyira, hogy ez szimbolikus és materiális értelemben is a sarokpont, mely körül társadalmi rendszereink forognak – az a jellegzetes gyorsulás és általánosulás, mely egy ideje jellemzője ennek a fertőzés felé tolódásnak. Amikor kiszámolják, hogy évente kétmillió ember hal meg AIDS-ben Afrikában, az előre jelzett halálozási arány pedig ateljes népesség egynegyedére tehető, vagy amikor a szédületes demográfiai növekedést elérőharmadik világbeli országokból bevándorlók tízmillióira számítanak Európában, csak egyhíhetetlenül szerteágazó és rétegzett jelenség szabad szemmel látható adatait figyelik. Ma nem a fertőzéstől magától van félnivalónk – hiszen erről egy ideje tudjuk már, hogy elkerülhetetlen –, inkább irányíthatatlan és megállíthatatlan terjedésétől az élet valamennyi produktívidegközpontjában.

2.

Vegyük például a számítógépek látszólag marginális kérdését. Az első, floppykon terjesztett vírusokhoz képest az elektronikus levelezésben támadó vírusok terjedése nem csupán mérhetetlenül gyorsabb, elvben határtalan is, hiszen gyakorlatilag lefedi az internettel elérhető teret: például elegendő, hogy a felhasználó megnyissa a fertőzött dokumentumot, és az azonnal megsokszorozza magát, hogy eljusson az összes, címtárában szereplő kapcsolathoz, akik szintén exponenciális terjesztőkké válnak. Ha belegondolunk, hogy naponta körülbelül harminc új vírust fedeznek fel, érthető, hogy a kormányok miért szánnak annyi pénzt (az Egyesült Államokban négyszer annyit, mint az AIDS elleni küzdelemre) hatékony vírusirtó programok kifejlesztésére.

Még ha elsőre önkényesnek is tűnik a párosítás, az egyes politikai személyiségek mentességét érintő jogi problémák is strukturálisan hasonló jelenséggé állnak össze. A kérdéshez attól a kapcsolattól kell közelíteni, mely az egyes államok belső jogi rendszere – beleértve az országgyűlési képviselőknek, a kormánytagoknak, valamint a diplomáciai testületnek járó előjogokat – és a nemzetközi igazságszolgáltatás egy újonnan kialakuló formája között áll fenn. Így nyilvánvaló, hogy – hasonlóan a határok lebontásának minden más módjához – amikor a bíró egy

mentességet élvező külföldi jogi személy kiadatását kérelmezi, megsérti a nemzeti önrendelkezést, ami szükségszerűen előbb-utóbb más állami szervezetekre is áttérjed. Ez volt a valódi tétje a Pinochet mentességét érintő jogi csatározásnak (de más szempontból Milošević esete is hasonló): nem csupán a lehetőség, hogy elítélik, de az is, hogy ennek következményei miként terjedhetnek tovább egy olyan világrendben, mely még mindig lényegében az önálló államok egymás által elismert autonómiáján alapul. Nem véletlen, hogy a Lordok Házának és Jack Straw brit belügyminiszternek a volt diktátor kiadatásáról született döntését az Amnesty International úgy üdvözölte, mint a mentelmi jog szívébe ütött első nyílt sebet, annak a javára, melyet „közös jognak” nevezhetnénk: ha igaz, hogy a zsarnok által elkövetett bűn nem csupán saját népét, de a világ valamennyi lakóját is érinti, akkor őt bárhol, bárki elítélheti tetteiért. Így pedig létezik az igazságnak egy olyan formája, mely átlépi a jog területi határait és magát a jogot is mint területi lehatárolást. Nem egyfajta népek felett álló igazságosságához folyamodnak-e hallgatólagosan a menekültek vagy a polgárjoguktól megfosztott üldözöttek, amikor az állami rendőrség visszatoloncolja őket a megsértett határon túlra?



Roberto Esposito

Mostanra az eleinte egymástól különbözőnek látszó események egyetlen alakzat egymástól függő polaritásaiként kezdenek körvonalazódni. Végleg meggyőzhet minket, ha figyelembe vesszük, hogy a szóhasználat hogyan ragad át folyamatosan egyik oldalról a másikra – ez is egyfajta fertőzés, mely magára a nyelvezetre hat. Ismerjük a migráció jelenségének társadalmi, politikai és jogi dimenzióit. Ám a média ezt gyakorta nem csupán a közrendet fenyegető veszélyként jeleníti meg, hanem lehetséges biológiai kockázatként is a befogadó ország irányába: az a modell, mely az idegent egyúttal betegnek is tekinti, tragikusan mélyen van beágyazódva az éppen elmúlt évszázad európai gondolkodásmódjába. Ugyanakkor tökéletesen érthető, hogy manapság a terrortámadások közül a biológiai fegyverektől rettegünk a legjobban, hiszen ezek a legkevésbé irányíthatók: a levegőbe, a vízbe, az ételbe juttatott himlő- és ebolvírusok, mi több, pestisbaktériumok. A veszélyes fertőző betegségekből kialakuló járványveszélynek pedig jól körülírható gazdasági, jogi, politikai, sőt katonai következményei vannak. A CIA egy nemrégiben kiadott jelentésében, mely a

harmadik világ egyes részein mutatkozó népességcsökkenés következményeként kialakuló forradalmak, népiirtások, létrejövő diktatúrák kockázatát vizsgálja, az AIDS-et a bolygónk destabilizációjáért felelős hetvenöt tényező közül az első ötbe helyezi. Ha figyelembe vesszük egyrészt azt, hogy az informatikai vírusok elleni harcban is – melyeket szintén a nemzetközi terrorizmus lehetséges eszközei között tartanak számon – kifejezetten orvosi terminusokat használunk, másrészt pedig azt, hogy még tudományos körökben is számos esetben mennyire militáns szakkifejezésekkel írják le az immunrendszer működését a környezeti fenyegetésekkel szemben, a kör teljesen bezárul. Minél inkább elszabadul az életet fenyegető veszély, hogy válogatás nélkül annak minden területére kihasson, a válasz annál inkább egyetlen eszköz működésében összpontosul: a közösség egyre terjedő kockázatára az *immunitas* ^[1] egyre szorosabb zárása a válasz.

3.

De ha egyedül a közösség jelenti azt az értelmezési háttérrel, melyhez képest az *immunitas* kiemelkedhet, hogyan határozhatjuk meg a kettő viszonyát? Egyszerű szembenállásról van-e szó, vagy egy komplexebb dialektikáról, melyben az egyik fogalom nem csupán tagadja a másikat, de még, ha láthatatlanul, saját szükséges feltételeként implikálja is azt? Ezekre a kérdésekre első körben az etimológia adhat választ. A latin szótárak tanúsága szerint az *immunitas* főnév – és a neki megfelelő *immunis* melléknév – fosztóképzős alak, értelmét abból a szóból nyeri, melyet tagad vagy melynek a hiányát jelzi, jelesül itt a *munus*-ból. Ha tudjuk az előbbinek az elsődleges jelentését, megérthetjük az *immunitas* szóét is: a *munus* által kifejezett 'hivatal' – 'kötelezettség, feladat, szolgálat' ('ajándék, szolgáltatás' értelemben is) – kifejezéssel szemben az *immunis* semmilyen hivatalt nem tölt be (*e contrario immunis dicitur qui nullo fungitur officio*). Akinek nincsen kötelezettsége, feladata (*muneribus vacuus, sine muneribus*), az fel van mentve a másokkal szembeni szolgálatok vagy szolgáltatások *pensuma* alól. Az *immunis* senkinek nem tartozik semmivel, a *vacatio* és az *excusatio* mércéje szerint sem: akár eredendő autonómiáról, akár egy korábbról felmerülő tartozás elengedéséről van szó, a fogalom meghatározásánál a lényeg a – személyes, pénzügyi vagy polgárjogi – *munus* kötelezettsége alóli mentesség.

Mindazonáltal most még a meghatározásnak túlságosan általános szintjén állunk: az írás elején feltett kérdés megválaszolásához további lépéseket kell tennünk. A közelítéshez a fogalom egy másik, eddig homályban maradt jelentéstartalmát kell előhívunk. Azt már megállapítottuk, hogy az *immunitas* egyfajta felmentés. Ugyanakkor – ahogy a klasszikus és modern szótárak is felhívják rá figyelmünket – kiváltság is. Így tehát a kifejezés egyértelműbb konnotációját ennek a két jelentésnek az egymásra helyezése – vagy keresztezése – adja meg: az *immunitas* mint olyan alatt egy olyan szabály alóli kivételt értünk, mely mindenki másra vonatkozik: „*immunis est qui vacat a muneribus, quae alii praestare debent*”. A lényeg itt a mondat második fele: az *immunitas* amellett, hogy valaminek a hiányára utal, lényegében összehasonlítást jelentő fogalom: szemantikai

fókuszában a mások helyzetétől való különbözőség áll, nem pedig maga a felmentés. Így akár azt is feltételezhetnénk, hogy az *immunitas* valódi ellentéte nem a hiányzó feladat, a *munus*, hanem maga a *communitas*, azok közössége, akik ezt viselik. Ha tehát az *immunitas* a *munus* érinti, akkor az értelmét adó ellentét lényege a *cum* ('-val/-vel') szócska: ezen keresztül a *munus* a *communitas* formájában általánosul, ahogy ezt egyébként egy másik, pontosabb definíció is alátámasztja: „az az *immunis*, aki nem vállal polgári vagy társadalmi feladatot; aki nem teljesíti azokat a társadalmi kötelezettségeket, *melyeket mindenki közösen vállal*” („*immunis dicitur, qui civitatis, seu societatis officia non praestat; qui vacat ab iis societatis officiis, quae omnibus communia sunt*”). Ezzel az általánossággal szemben az *immunitas* egyedi állapot: akár egyénre, akár egy csoportra vonatkozik, mindig „sajátos”, tehát „valakire jellemző”, „nem szokványos”. Ezt támasztja alá az egyházi mentesség kánonjogi definíciója is: „az a jog, melynek értelmében egyházi helyek, dolgok vagy személyek szabadok és mentesek a közhivataloktól és -feladatoktól” („*ius quo loca, res vel personae ecclesiasticae a communi onere seu obligatione liberae sunt et exemptae*”). Itt lép előtérbe az *immunitas* társadalommal, pontosabban közösséggel szembeni karaktere: nem csupán felmentés a hivatal vagy a kötelezettség alól, hanem a kölcsönös társadalmi segítségnyújtás körét megszakító jelenség, melyre pedig a *communitas* eredeti, kötelező érvényű jelentése is utal. Ha a közösség tagjai kötelezve vannak az őket egyúttal definiáló *munus* visszaszolgáltatására, akkor az ez alól mentes személyek a hátralépésükkel kivonják magukat a közösségből is. Így pedig az *immunis* 'hálátlant' is jelent, a *munificus* 'bőkezű, adakozó' ellentétéként („*immunes ingratos significat, quemadmodum munificos dicebant eos qui grati et liberales exstitissent*”).

4.

Bár a közösséggel szembeni alapvető szembeállítás adja az *immunitas* fogalmának legszembevetőbb értelmezési síkját, nem meríti ki a teljes jelentését. Ennek megközelítéséhez egy másik szemantikai utat kell bejárunk, mely nem egyezik teljesen az előzővel, inkább egyfajta összetett rend szerint keresztezi azt. Az eddig tárgyalt jogi értelmezéshez képest ez eredetileg orvosi-biológiai jellegű, lépésenként fonódik össze az elsővel. Mint ismeretes, ebből a szemszögből *immunitas* alatt a szervezet védekezőképessége értendő az őt támadó betegséggel szemben. Valójában ez az aljelentés is igen régi: először Lucanus *Pharsaliájában* találkozhatunk vele, ahol a szerző egy afrikai törzs kígyóméreggel szembeni ellenállását tárgyalja. Ami viszont a mi rekonstrukciónk szempontjából igazán fontos, az a 18-19. században bekövetkező jelentésváltozás, amikor is előbb Jenner himlő elleni oltásával, majd Pasteur és Koch kísérleteivel megszületik az igazi orvosi bakteriológia. Minket most a természetes immunitásból a szerzett immunitásba történő átmenet pillanata érdekel, mely során egy lényegében passzív állapotot aktívan hoznak létre. Egy bizonyos ponton felmerül az az alapötlet, hogy a fertőzés legyengített formája képes megvédeni ugyanazon fertőzés erőteljesebb változatától. Ebből pedig az következik – és ezt a különböző védőoltások hatékonysága is igazolja –, hogy ha a szervezetbe juttatunk a halálos mennyiségnél kisebb számú vírust, az olyan antitestek képződését segíti elő, melyek már előre meggátolják a betegség kialakulását. A következő fejezetekben bővebben is tárgyaljuk a jelenséget

biológiai szempontból, jelenleg csak általánosabb megállapításokat teszünk arról, hogy ez miként hat az *immunitas* paradigmájának értelmére a maga teljességében. Először azt kell kiemelnünk, hogy ez nem akcióként, inkább *reakcióként* jelenik meg – tehát nem saját erő, inkább ellenszaps, válaszlépés, mely megakadályozza, hogy egy másik erő érvényre jusson. Ez azt is jelenti, hogy az *immunitas* mechanizmusa feltételezi annak a rossznak a jelenlétét, mellyel szembe kell szállnia. Nem csak úgy, hogy általa nyeri szükségességét – hiszen maga a fertőzés kockázata az, mely igazolja a megelőző lépést –, hanem abban az erőteljesebb értelemben is, hogy éppen általa működik. Kontrollált formában hozza létre a rosszat, melytől védenie kell a szervezetet. Már itt kezd kirajzolódni a jelen tanulmány alapját képező kapcsolat az élet védelme és tagadása között: a mentesítés, immunizálás által az élet az öt tagadók ellen küzd, ám stratégiája nem a totális szembenállás, inkább a bekerítés és a semlegesítés. A rosszal szembe kell szállni, ugyanakkor nem szabad messzire üznünk határainktól – sőt, inkább be kell fogadnunk. Az így kirajzolódó dialektikai alakzat kizáró befogadás, avagy a befogadáson keresztül történő kizárás. A szervezet nem akkor győzi le a méreganyagot, ha ki tudja lökni magából, hanem ha valami módon saját részévé tudja tenni. Ahogy már említettük, az *immunitas* logikája nem az állításon alapszik, inkább a nem-tagadáson, a tagadás tagadásán. A rossz nem csupán túléli az ellene végrehajtott gyógykezelést, de sikerességének elengedhetetlen feltétele is. Mintha két félre bomlana, melyek közül az egyik a másik féken tartásához kell – egy kisebb rossz, melynek célja a nagyobb megfékezése, ám egyazon nyelven.

Természetesen a védekezésnek ez a homeopátiás gyakorlata – mely befogadva zár ki és tagadással állít – mindenképpen nyomot hagy tárgyának felépítésében: nem csupán az elvonás kompenzációs mechanizmusa által, mely így egyensúlyozza a vitalitás növekedését, de amiatt is, mert a növekedés maga is az elvonás képében jelentkezik. A megszerzett jó helyett a rossz hiánya. Pontosabban: elhelyezése, átirányítása, elterelése. Ha az élet – minden értelemben ez az *immunitas* folyamatának tárgya – nem őrizhető meg másként, csak valami olyan befogadása által, mely némileg ellentmond neki, akkor ez azt jelenti, hogy megtartása egybeesik egyfajta szigorítással, mely bizonyos módon elválasztja őt önmagától. Azaz megmeneküléséhez egy olyan sebre van szüksége, melyet nem képes begyógyítani, ugyanis ő maga ejti önmagán. Hogy az élet élet maradjon, meg kell hajolnia egy fejlődését akadályozó külső, adott esetben ellenséges erő előtt. Magába kell foglalnia egy töredékét annak a semminek, melyet el akar kerülni – valójában egyszerűen eltérítve azt. Ezért az immunizálás folyamata lényegében aporetikus jellegű: mivel nem képes közvetlenül elérni célját, arra kényszerül, hogy fordított módon közelítsen hozzá. Ugyanakkor ezzel pontosan az ellentétének a jelentési síkján tartja: csak úgy hosszabbíthatja meg az életet, ha folyamatosan megízlelteti vele a halált is.

5.

Elmondható, hogy ez az ellentét járja át a modernitás összes nyelvezetét, amelynek a végeredménye az önmagukban való feloldódás. A könyv kísérletet tesz arra, hogy rekonstruálja

ennek az eseménynek a lexikai eltolódásait, ugyanakkor mélyszerkezeti eredetét is, egy sor olyan alakzaton keresztül, melyeket csak a bemutatás könnyebbége miatt vezethetünk vissza különböző diszciplináris rendszerekre – a jogra, a teológiára, az antropológiára, a politikára és a biológiára –, hiszen ezek éppen az egymásra helyezhetőség tendenciáját mutatják be. Ahogy már elmondtuk, ezt annak a hasadásnak mentén határozhatjuk meg, mely egyszerre helyezi egymás mellé és köti össze az *immunitas* és a *communitas* fogalmát, az egyiket nem csupán a másik kontrasztjaként, hanem egyúttal tárgyaként és tartalmaként is meghatározva. Ebből a szemszögből nem hagyhatjuk figyelmen kívül azt a körülményt, hogy az *immunitas*, mint fosztóképzős kategória, nem tesz szert jelentőségre, csakis a *communitas* – igaz, tagadó – módozataként. Ugyanúgy, ha megfordítjuk a tükröt, a *communitas* ma látszólag immunizálva van, melyet vonz és bekebelez az ellentéte. Egyszóval az *immunitas* az a belső határ, mely átszeli a *communitast*, és visszahajtja magára egy egyszerre alkotó és romboló alakban: éppen a rombolással alkotja meg vagy építi.

Ez a negatív dialektika különös jelentőséget kap a jogi nyelvezet területén, illetve, hogy pontosabbak legyünk, a jogban mint a teljes társadalmi rendszer mentesítő eszközében. Az, hogy az *immunitas* szemantikája – Niklas Luhmann állítása szerint – a 18. századtól kezdve folyamatosan kiterjedt a modern társadalom minden területére, azt jelenti, hogy már nem a mentesítő mechanizmus a jog függvénye, hanem a jog függ a mentesítő mechanizmustól. Ez a döntő átmenet, melyet a német szociológus a legsemlegesebb, így még inkább ideológiailag terhelt megfogalmazásban kíván megmutatni, valójában egy egyébként igencsak aporetikus út lecsapódása, melynek eredete a törvény és erőszak közötti strukturális kapcsolatban keresendő. Ez nem csupán a törvény azon szerepére szorítkozik, hogy mentesítse a közösséget az őt fenyegető erőszaktól, hanem magát a mentesítés folyamatát is jellemzi: az erőszak egyáltalán nem szűnik meg, ráadásul éppen az az apparátus fogadja magába, melynek célja az erőszak elnyomása – mégpedig erőszakos eszközökkel. Ez az a zárt áramkör, melyet Walter Benjamin a *Gewalt* ambivalens alakzatával jelöl: ez alatt jog és erő feloldhatatlan kapcsolatát érti. Ebben a szorításban, melynek Benjamin a kikerülhetetlen végzet mitikus tulajdonságait kölcsönzi, a „helyes” vagy „szokásos” élet minden formája felörlődik az élet nyers biológiai tartalmának pusztá túléléséért.

Az élet effajta egyszerű élő anyaggá történő redukciójának alapvető okát Simone Weil arra a jellemzőre vezeti vissza, hogy minden jog – beleértve a közjogot is – *per se* magánjellegű és kizárólagos. A jog történelem során kialakult formájában mindig valakié – soha nem mindenkié. Ez az a tulajdonsága, mely alapvetően szembeállítja a közösséggel, amelynek védelmére pedig rendelve van – ám olyan módon, hogy a legbensőbb konnotációját állítja a feje tetejére: a modern jogrendben egyedül az számít közösnek, hogy mindenki követelheti a magáét. Ezért kell ahhoz az erőhöz fordulni, mely egyszerre képezi a jog transzcendens előfeltételét és hatékonyságának szavatolását. Erre a következtetésre jut egy másik szemszögből René Girard is elemző körképében, melyben egyazon keletkezési folyamaton keresztül ábrázolja az áldozatállító mechanizmust üldöző erőszakot és a jogi típusú elnyomó apparátust, melynek célja az előző elvilágiasítása, ám épp ezért megkettőzése is. Az, hogy a jog elengedhetetlen a – mindenfajta társas együttélést átjáró

– konfliktusoktól való védelemhez, nem veszi el annak az erőszaknak az életét, mely nem csupán keletkezésekor kelt összetűzést, de még működésének legbelsejében is. Ahogy az első – az életen és halálon felül álló – *nomosz* ősi definíciója is kifejezetten kinyilvánította, a jog olyan ponton helyezkedik el, mely nem tesz különbséget az élet megőrzése és kizárása között. Olyan renden belül őrzi meg az életet, mely kizárja szabad fejlődését, mivel az ellentéte által meghatározott negatív küszöbön belül tartja. A jognak már azon igénye is, hogy a neki ellentmondani képes összes tettet számon tartsa és megbüntesse, a feltételezett megelőzés szituációjában helyezkedik el, mely az életet egyszerre védi és veszélyezteti.

6.

Éppen a tagadásnak ez a bekebelezés alakjában való fennmaradása az az értelmi sík, mely kategoriális szinten köti össze a jog és a teológia nyelvezetét. Nem is annyira – vagy csupán – arra az elkerülhetetlenül jogi karakterre gondolok, mely minden vallási dogma jellemzője lesz, amint a próféta szó fázisából átlép az egyházi kodifikációba, még akkor is, ha ennek az átmenetnek – melyet minden vallásnak meg kell lépnie, ha fenn akar maradni az időben – az a jelentősége, hogy a vallás egyfajta autoimmunizációval akarja megvédeni magát minden, stabilitását fenyegető eretnek fenyegetéssel szemben. Ám valami még mélyebben összeköti a *religio* alakját az *immunitas* szemantikájával, mégpedig az, hogy a két fő jelentési síkja már a kezdetekkor egymásra helyeződik: az egyik az üdvözítés – éppé, egészségessé tétel, a biológiai értelemben is –, a másik pedig a normativitás. A kettő keresztezéséből kapott jelentés arra az eszmére vezethető vissza, hogy az életben a túléléshez – akár testi, akár lelki értelemben – tiszteletben kell tartani bizonyos rítusokat, ugyanakkor egyes szigorú tilalmakat sem szabad megszegni. Ez azt jelenti, hogy az élet kibontakozása – vagy legalábbis megőrzése – egy olyan külső erőnek történő alárendeltségtől függ, mely nem belőle születik, ám egyszerre alkotja létezésének feltételét és elrendelt kimenetelét is.

A fejlődésnek és a fékezésnek, a nyitásnak és a zárásnak, a pozitív és negatív előjeleknek ezt az együttes jelenlétét, mely az *immunitas* paradigmájának sajátja, kiválóan példázza a *katekhón* titokzatos alakja: bárki is hordozza történelmi-politikai síkon, mindig annak a princípiumát testesíti meg, hogy a rossz elleni legjobb védekezés, ha előzőleg magunkba fogadjuk. Biológiai terminussal élve az antitesthez lehetne hasonlítani, mely a keresztény ember testét az antigén hasonulásával védi meg. Vagy, jogi nyelven, a *nomosz*hoz, mely maga is antinomikus alakban száll szembe az anomióval, felvéve sajátos nyelvezetét. A „politikai teológia” kategóriája ennek a legegységértelműbb alkalmazási területe, mivel az immanens és transzcendens szintek összekötését legitimáló pontra mutat rá. A transzcendencia akár közvetlenül Istenre, akár földi képviselőjére utal, valamelyikükre rá van bízva a kereszténység egyesítésének feladata, mely közösség maga is a misztikus test vallásos szférája és a politikai testület világi, ám teológiai érvekkel ugyanúgy alátámasztott szférája között lebeg. Maga a *corpus* és az „inkorporáció” fogalomköre, mely annak

idején a „test” és a „megtestesülés” fogalmai helyett állt, a keresztény szókinccs olyan intézményi keretbe zárulását jelzi, melynek célja a kezdetben jelen lévő anarchikus és apokaliptikus feszültségek semlegesítése volt. Ezeken a feszültségeken igen hamar felülkerekedik a normatív hivatkozás egy olyan rendre, melyet a létezés kibontakozása és végső értelme közötti eltávolodás határoz meg. Ennek a hiátusnak a feltételezéséből kiindulva a történelem folyamán elkerülhetetlenül mindig működő gonosz is visszavezethető, legyőzhető az ellentétével. Amikor ezt a dialektikai folyamatot a keresztény közösség – mely eredetileg ezzel legitimálta magát – magának Istennek az igazolására fordítja, akit első személyben okol a világban lévő rosszért, az *immunitas* gépezete a teodicea kompenzáló jegyeit veszi fel: semmilyen rossz, bármilyen elviselhetetlenek is legyenek a következményei, nem képes eltörölni a jót, mely nem csupán kíséri, kiegyensúlyozza a rosszat, de egy távolabbi perspektívából nézve egyenesen belőle származik.

7.

Nem meglepő, hogy a modern szekularizáció megvalósulásakor a „kompenzáció” kategóriája újra középpontba került az ember „filozófiai antropológia” névvel illetett vizsgálatában. Az eredetileg gazdasági-jogi természetű kifejezés először a kozmológia, később a pszichoanalízis nyelvezetében is elterjedt, hogy még általánosabb jelentésre tegyen szert: az adott területtől függetlenül akkor van szükség kompenzációra, amikor egy megállapított hiányt – kárt, adósságot, hibát – kell törleszteni a kezdeti egyensúly visszaállításához. Ahhoz viszont, hogy ez a kompenzációs dinamika bekerülhessen az antropológia szókinccsének legbelsejébe, egy olyan további fogalmi lépésre volt szükség, mely kifejezetten az *immunitashoz* hozta közel: más szavakkal, arra a jelentésátmenetre, mely a negatív és pozitív egyszerű kiegyenlítéséből a negatívnak pozitívként történő feltüntetéséig jut. A német antropológiai filozófia pontosan ezt az utat járta be, amikor az ember fő erőforrásaként éppen természetének eredendő hiányosságát azonosítja. Ahogy már Herder is sejtette, az, hogy az emberi testrészek – a többi állatfajhoz képest – kevésbé speciálisan egy dologra valók, az embert egy olyan helyzetbe kényszerítette, melyben önmagának kell létrehoznia a saját tapasztalatait, bármilyen környezetben is tevékenykedjék. Ez azt jelenti, hogy a fennmaradáshoz az emberi életnek át kell lényegülnie, már nem a teológia által hirdetett, rajta kívül álló szférába, hanem önmagába. Pusztá létezésén túlmutató formákban kell kifejeződnie, azaz megnyilvánulnia.

Amikor Max Scheler a lélek hatalmát az élet folyásával szemben a fennköltségben ismeri fel; amikor Helmuth Plessner megkeresi azt a pontot, ahol hatalom és a túlélés találkozik az ember képességében, hogy leváljon saját természeti állapotának azonnalításáról; végül pedig, amikor az eddigieknél radikálisabban Arnold Gehlen úgy véli, hogy az ösztönök túlkapásai alóli mentesség az emberállat felépítésének hiányosságait hivatott kompenzálni – mindhárman, különböző módokon olyan művi rendhez kötik az élet fennmaradását, mely eltávolítja azt önmagától. Hogy aztán ez, ahogy Plessner véli, az egyének közötti távolság megóvására rendelt társadalmi rituálé

alakját ölti-e magára, vagy mint Gehlennél, egy olyan intézményét, mely képes egyébként romboló dinamizmusok stabilizálására – minden esetben változatlan marad az antropológiai immunizáció közösségellenes végeredménye: a közösség, mint olyan, szó szerint fenntarthatatlan. Hogy ellenállhasson az őt fenyegető entropikus veszélynek – mellyel végeredményben egybeesik –, a közösséget előzetesen sterilizálni kell saját kapcsolati tartalmával szemben. Azzal kell mentesíteni az őt fertőzésnek kitévő *munustól*, ami saját bensőjéből meghaladja. Erre rendeltettek azok a formák – szerepek, normák, intézmények –, melyek által az antropológia leválasztja az életet annak közös tartalmáról. Ami közös marad, nem más, mint a kölcsönös szeparáció. Itt válik nyilvánvalóvá a filozófiai antropológiának az az erőteljesen nihilista vonása, melyet az *immunitas* dialektikájából tett magáévá: a semmi ellen, mely az emberi természet alapja, kizárólag magával a semmivel lehet védekezni. Ráadásul ez a természetes semminél még mélyebb, mivel elhatárolását tekintve művi.

8.

Ugyanakkor a filozófiai antropológia által kimutatott túlzott intézményes mediáció csupán egy a két fő mód közül, melyeken keresztül az *immunitas* paradigmája az élet kollektív dimenziójához viszonyul. Valójában csatlakozik hozzá – illetve gyakorta rá is helyezkedik – egy másik módozat, mely látszólag épp szimmetrikusan ellenkező utat jár be. Arra a jelenségegyüttesre, pontosabban értelmezési rendszerre gondolok, melyet, legalábbis Foucault legutolsó műveitől kezdve, „biopolitika” névvel illetnek. Az antropológiai modellel történő szembeállíthatóság abból a körülményből fakad, hogy míg az elsőnek az élet önmagától történő elválasztása a célja a formális elemek kihangsúlyozásával, a biopolitika eszköztára ezzel ellentétben arra hajlik, hogy mindenfajta közvetítést kiiktasson. Abban a pillanatban, amikor a politika az életre úgy tekint, mint amelyre közvetlen ráhatással bír, az abszolút azonnaliság állapotába kényszeríti azt. Ahogy már az előző esetben, itt is ki van zárva bármiféle „életforma” – magának a „helyes” vagy „szokványos” életnek a lehetősége is. Ez nem is a forma túlzott jelenléte miatt van így, hanem mert ez a fajta élet élesen elkülönül a meztelen biológiai tartalomba visszaszorított élettől. Olyan, mintha a politikának ahhoz, hogy az élettel kapcsolatba léphessen, meg kellene fosztania minden minőségi dimenziójától, hogy „csak” az élet, a „puszta, meztelen” élet maradjon.

Innen származik a test szemantikájának kiemelt jelentőségű felértékelődése. Ellentétben egy igen elterjedt tézissel, mely a modernitás *immunitas*-dinamikáit az egyéni vagy társadalmi test fokozatos marginalizációs vagy kiüresedési folyamatához köti, a biopolitika regisztere a test megújított, középponti szerepe körül jön létre. A test a politika és élet közötti kapcsolat legközvetlenebb helyszíne, mivel csak a testben tűnik úgy, hogy az élet védve van az őt fenyegető támadásoktól, illetve saját hajlamától az önmagán túllépésre, a változásokra. Olyan, mintha az életet, hogy az maradjon, ami, a test határain belülre kellene zárni, ott őrizni. Ez pedig – figyelem – nem azért történik, hogy az egyéni vagy közösségi test ne legyen kitéve a leépülésnek és a feloszlásnak: sőt, semmit nem érint úgy a romlás, mint ahogy a testet. Az oka inkább az, hogy épp ez a kockázat

lendíti mozgásba a védelmére rendelt vészjelző, egyúttal pedig védekező mechanizmusokat. Ebben az értelemben igaz, amit maga Foucault is állított: az élet akkor kezd el a modern tudás láthatárára kerülni, amikor felmerül alapvető kapcsolata azzal, ami folyamatosan kioltásával fenyeget. A betegség – és a halál – az az árnyékkúp, melyben az élet tudománya kirajzolódik.

Elmondható, hogy a biopolitika nem tesz mást, mint hogy ezt az előfeltevést a legradikálisabb pontra, egyúttal produktív fordításba helyezi át. Azzal, hogy a testet a politika középpontjába, a betegség lehetőségét pedig a test középpontjába helyezi, a betegségből egyrészt olyan külső határt hoz létre, melytől az életnek folytonosan távol kell tartani magát, másrészt egy belső hajtást is, mely dialektikusan önmagához vezet vissza. Ennek az átmenetnek klasszikus kulcsszereplője a *pharmakon*, mely alatt már a filozófiai hagyomány kezdete óta értik mind az orvosságot, mind a mérget – itt viszont szűkebb értelmezésben egy olyan ellenméreg, mely az élet megóvásához szükséges a „közössé tétel” ellen. Az *immunitas*nak erre a jelentésére kell visszavezetni a „politikai test” meglepően régóta fennálló metaforáját – nemcsak a korai újkor kormányzástani munkáiban, melyekben ez explicit módon is felmerül, hanem később is, amikor a metafora látszólag azért homályosult csupán el, mert „megvalósult” magának a népnek a testében. Ahhoz, hogy ez a biopolitikai gyakorlat tárgya lehessen, vissza kell vezetni magának a „politikai testnek” a szókészletéhez, melyen keresztül hosszú ideig előbb a király, majd az állam képviselte a szuverén hatalmat. Ám ez egy olyan keretben történik, mely megfordítja a hatalom és élet közötti elsőbbségi kapcsolatokat: a szuverenitás paradigmájából a biopolitika paradigmájába történő átmenet küszöbét ott kell elhelyezni, ahol a hatalom már nem az élet megvadásának és kizárásának középpontja, hanem az élet – reprodukciós védelme – a hatalom legitimációjának végső kritériuma. Ez magyarázza azt a medikalizációs folyamatot, mely az utóbbi két évszázadban átjárta a társas kapcsolatok teljes prizmáját, ám még általánosabban, a biztonsági eszközök túlburjánzását is, mely egyre inkább jellemzője a mai társadalmaknak. Épp ebben látszik az a vakfolt, mely úgy tűnik, gátat szab fejlődésüknek: ugyanis ez az önvédelmi szindróma nem csak háttérbe tol minden más érdeket – és magát az „érdeket” mint a közös élet formáját is –, de a várthoz képest épp ellenkező hatást vált ki. Ahelyett, hogy a védelmet igazítaná a kockázat tényleges szintjéhez, a kockázat észlelését alakítja a védelem erősödő szükségletéhez, ezzel pedig magát a védelmet teszi az egyik legnagyobb kockázati tényezővé.

9.

Ebből az irányból is visszatér a védelem és tagadás közötti kapcsolat: az életet az őt tagadótól csak egy másik tagadás segítségével lehet megóvni. Bár látszólag az egész kortárs tapasztalat ebbe a szakadékba zuhan, a könyvnek nem csak az a célja, hogy leírja ezt. Inkább egy olyan kérdést tesz fel, melynek mélyéből az egész fenomenológiája kevésbé egyértelmű fényben tűnik fel: elképzelhető egy olyan pont, ahol megszakad – vagy legalábbis problematizálható – az élet védelmének és tagadásának dialektikus köre? Megőrizhető-e az élet olyan formában, mely más, mint saját tagadó védelme? Természetesen már a kezdetektől igyekeztem kerülni az azonnal

igenlő választ, mely az élet fejlődését az *immunitas* paradigmája által meghatározottól gyökeresen eltérő vetületbe helyezné. Két okból döntöttem így: először is, ahogy már többször hangsúlyoztuk, az *immunitas* kategóriája nem választható el a *communitastól*, ennek inkább fordított létezés módja, így pedig nem kiiktatható – ahogy ezt az a körülmény is tényszerűen alátámasztja, hogy nem létezik olyan közösség, melyben nem létezne valamiféle mentesítő apparátus. Másfelől, annak a tagadásnak a tagadása, melyen keresztül az *immunitas* is megtagadja az életet fenyegető veszélyt, tulajdonképpen a folyamat megismétlését jelentené.

A bejárando út ezzel ellentétben csakis azon a tárgyon keresztül vezethet, melynek dekonstrukciója a célunk – nem tagadva belső ellentmondását, inkább elmélyülve benne. Ezért a választ a kiinduló kérdésre annak a védekezési mechanizmusnak a mélyén kerestem, mely lassanként kiterjedt az élet valamennyi nyelvezetére – azaz magában az immunrendszerben, mely minden egyénben biológiai szinten az élet védelmét garantálja. Nem azért, mintha ez egy semleges vagy eredendő dolog lenne, szemben azzal a származtatott vagy metaforikus jelleggel, mely a társadalmi mentesítés egyéb formáit jellemzi. Épp ellenkezőleg: elmondható, rajta kívül semmi másnak a működésébe nem keveredett annyi többletjelentés, mely alkotó tulajdonságainak megszüntetésével, de legalábbis összezavarásával fenyeget. Az *immunitas* elméletének egész története szolgáltatja erre a legnyilvánvalóbb példát – nem csak népszerűsítő mellékágaiban, de még tudományos kidolgozottságában is. A legelterjedtebb immunológia-tankönyvek olvasása, már a szókészlet szintjén is, bőségesen alátámasztja ezt. Az immunrendszert itt igazi katonai védelmi eszközként írják le, mindent megtámad, melyet nem ismer el „sajátjaként”, így pedig vissza kell vernie, el kell pusztítani azt. A legmeglepőbb az, ahogyan egy biológiai funkciót annak az általános valóságészlelésnek az irányába hajlítanak el, melyet az erőszakos védelem igénye dominál minden rajta kívül álló dologgal szemben. Bármi is legyen az az ideológiai alap, melynek ez a sztereotípa megfelel, szembeütnő az egyértelműen nihilista tonalitás: az én és a másik – az *immunis* és a *communis* – kapcsolatát egy olyan pusztítással írják le, mely végül az ellentét mindkét oldalát magába foglalja. Egy olyan önpusztító impulzus, mely több mint metaforikus módon cseng össze az úgynevezett autoimmun betegségekkel, melyeknél az immunrendszer harci kedve akkora, hogy egyszer csak önmaga ellen fordul egy olyan szimbolikus vagy valós katasztrófában, mely a teljes szervezet összeroppanásával jár.

És mégis épp az immunrendszer felépítéséről és működéséről szóló legfrissebb elemzés nyithat új értelmezési lehetőséget. Az így kirajzolódó kép az *immunitas* egy másik filozófiája, mely – nem elrejtve, inkább külön kiemelve az őt alkotó ellentmondást – nem zárja ki az *immunitas* kapcsolatát ellentétével, a *communitasszal*. Az ehhez szükséges kiindulópont, melyet olyan, egymástól eltérő nézetet képviselő szerzők is elismernek, mint Donna Haraway és Alfred Tauber, az egyén önazonosságának egy merőben más felfogása, mint az a zárt, monolitikus jelleg, melyre az előzőekben utaltunk. A géntechnológia és a bionika fejlődése miatt ez nem csak lehetségessé, de elkerülhetetlenné is vált: testünk egyáltalán nem egy jól körülhatárolt, változtathatatlan egység, inkább egy működő szerkezet, mely nyitott a folyamatos cserére az őt körülvevő környezettel. Mégpedig egy olyan cserére – ez az a nyilván nem problémamentes tézis, mely a mű befejező

részében kerül elő –, mely épp az immunrendszerben találhatja meg központi mozgóerejét. Már az immuntolerancia – mely alatt nem az *immunitas* megtörését vagy hiányosságát, inkább végtermékét kell érteni – is ennek az egyik első kifejeződése. Talán a „beágyazódás” képe tesz erről leginkább tanúbizonyságot – akár művi, mint egy protézis, akár természetes, mint a megtermékenyített petesejt az anyaméhben. Az, hogy az embriónak épp a genetikai különbözősége, nem pedig hasonlósága teszi lehetővé, hogy a nő immunrendszere befogadja őt, azt jelenti, hogy ezt nem lehet egyszerűen az idegen kivetésére leegyszerűsíteni; inkább egyfajta belső rezonátorként kell értelmezni, mint egy membrán, melyen keresztül a különbözőség, mint olyan, minket is áthat, átjár. Amint már erről szó volt, ha elvonjuk negatív előjelét, az *immunis* nem a *communis* ellensége, inkább egy komplexebb valami, mely magában foglalja és igényli a másikat. Nem csupán szükséglet, hanem lehetőség is, melynek teljes értelmét még nem sikerült megragadni.

*

Szó volt az *immunitas* fogalmának szétválásáról két különböző szakterület szókészletére: az egyik a jogi-politikai nyelv, a másik pedig a biológiai-orvostudományi. Az egész kutatás célja, hogy felkutassa a kettőt kategoriális szempontból elválasztó – egyben összekötő – határt. Vajon léteznek a történelmi érintkezésnek olyan szegmensei, melyekben az *immunitas* két jelentése egybeesik ugyanazon gyakorlatban? Úgy hiszem, hogy az egyik legjelentősebb ilyen pillanatot – mert valószínűleg ez az első is – azoknak a személyeknek a mentelmi jogában figyelhetjük meg, akik a császárkori Rómában orvosi tevékenységet végeztek. Ezt a jogot olyan keretben kell elhelyeznünk, mely már önmagában elég bizonytalan, tekintve a római orvosok társadalmi helyzetének bonyolultságát. Rögtön szembeütünk a látszólagos összeférhetetlenség az orvosi szakma adta magas kereset és nagy hatalom, illetve a tekintély hiánya között, mely egyes esetektől eltekintve a többséget érintette, nem függetlenül alacsony származásuktól. Ahogy a feliratokból megmutatkozó statisztikákból látni, a *medici ingenui* – azaz a szabad római polgár orvosok – száma jóval alatta van a *medici servi*, azaz a rabszolgaorvosok vagy a *peregrini*, a vidékről beköltözöttek létszámának. [2] A már eleve nehezen kibogozható helyzetben – egyesek szerint egy igazi „társadalmi puzzle” [3] – a mentesség kérdése újabb értelmezési problémát vet fel: miként magyarázható, hogyan értendő egy bizonyos előjog biztosítása egy nem római eredetű csoportnak, melyet leggyakrabban megvetéssel illeltek (például Plinius) tagjainak mohósága vagy egyenesen becstelensége miatt?

Valójában a mentesség biztosítása egyáltalán nem békés folyamat volt. [4] Ugyanis – ahogy Ulpianus (*Dig.*, 50.13.1.2-3), különösen pedig Modestinus (*Dig.*, 27.1.6.8–11) alapján következtethetünk – a Vespasianus által biztosított mentesség (azután, hogy már Caesar Kr.e. 46-ban római polgárjogot adományozott azoknak, akik Rómában orvosi tevékenységet végeztek), melyet 117 körül Hadrianus is megerősített mint bizonyos pénzügyi és polgárjogi kötelességek alóli felmentést, valójában nemcsak az orvosok csoportját érintette, hanem más értelmiségieket is, filozófusokat, rétorokat, grammatikusokat. Ezenkívül bizonyos feltételekhez volt kötve, például hogy szülővárosukban élhettek vele, illetve természetesen meg kellett felelni a *probitas morum*

(szabálytisztelet) és a *peritia artis* (szakmai jártasság) követelményeinek is. Mindezen megszorítások ellenére, ahogy egy Commodus egyik konstitúciójához kapcsolódó szövegből kiderül, az *immunitas* t később Hadrianus fia, Antoninus Pius leszűkítette akképp, hogy a kisebb városokban csak öt orvos működhetett, a közepes méretűekben hét, a nagyokban (Rómát kivéve) pedig tíz. Egyébként a továbbiakban is az előjog kiterjesztésére tett minden kísérletet egyet nem értés és visszalépések kísérték. ^[5]

Mi okozta ezt a sok ingadozást egy ilyen, végeredményben nem túl nagy jelentőségű kérdésben? Bowersock egyfajta összeférhetetlenségre vezet vissza azon provinciák gazdasági jólétével, melyekben megadták a felmentést. ^[6] Ám, ahogy Nutton is kiemeli, az ok mégis homályban marad. ^[7] Hogy áshatta volna alá egész provinciák gazdaságát bizonyos előjogok megadása legfeljebb tíz orvosnak? Én úgy gondolom, hogy a választ inkább máshol, illetve máshol is kell keresni, mégpedig a mentesség önmagában is elég kétértelmű és ingadozó jelentéskörében. Úgy vélem, Mario Vegetti egy észrevétele is ebbe az irányba mutat, amikor kiemeli, hogy az *immunitas* „társadalmilag több jelentéssel bír, mivel azokat, akikre ez vonatkozik, kivonja a sok munkával járó kötelességek és közfeladatok alól, ám az ezzel járó presztízt sem adja meg”. ^[8] Figyelembe véve, hogy a mentességgel járó felmentések nemcsak szegénytelen feladatokat (*sordida munera*) érintettek, hanem olyan, nagy társadalmi jelentőségű polgári feladatokat (*munera civilia*) is, mint az építésügyi vagy papi megbízatások, illetve az árvák és özvegyek védelme, kiviláglik, hogy az így szerzett előjog valójában negatív jellegű, így pedig alapjában véve ambivalens: egy *munus* alóli felmentéssel jár, mely bár súlyos terhet (*onus*) jelent, ugyanakkor egy nagy presztízssű, a közsférával kapcsolatos feladat (*officium*) méltóságát is magában hordozza. Az ettől való megfosztással összefüggésben kell értelmezni a kifizetődő, ám társadalmilag jelentéktelen állapot ellentmondását. Nem véletlen, hogy az orvosoknak biztosított mentesség a római orvosi tevékenység tisztán magánjellegű felfogásához tartozik – olyan értelemben is, hogy ’valamitől megfosztott’. Vegetti egy másik megjegyzése, hogy pontosan ez a jellegzetesség különbözteti meg a jogilag mentesített orvosokat a hellenisztikus kor közfizetésben részesülő orvosaitól: míg az utóbbiaknak kötelessége (*munus*) volt ingyenesen a polgárok, különösen pedig a szegények szolgálatára állni, az előbbieket ez alól mentesültek. ^[9] Ennek megfelelően nem részesültek közfizetésben, csak – elvben határtalan mértékű – magánjövedelemben. Annyira, hogy amikor 386-ban Valentinianus császár alatt Rómában egy tizennégy (kerületenként egy) főorvosból (*archiatus*) álló kollégium létesült, őket állami fizetés helyett természetben fizették (*commoda annonaria*), melyhez még a magántevékenységből származó bevételek adódhattak. Ez magyarázza a római orvosok alapvetően kettős státusát: gazdasági szinten előjogokat élveztek, hiszen nem volt határa annak, mennyi munkadíjat kérhettek, ám társadalmi szinten nem számítottak tényezőnek. Ki voltak fizetve tehát, de mentesültek a többi szabad polgárra érvényes kötelezettségek – és megbecsültség – alól.

Fordította Horváth Csaba

[A szöveg eredeti megjelenési helye: Roberto Esposito: *Immunitas. Protezione e negazione della vita*.

Jegyzetek

1. A magyarban, eltérően az olasztól, az *immunitás* szó főként orvosi értelemben használatos, az élet más területein megfelelőbb a *mentesség* kifejezés. A fogalomhasználat egységessége érdekében sok helyen – ott is, ahol az olasz eredetiben az *immunità* kifejezést találjuk – a mű címében is szereplő *immunitas* kifejezéssel éltem. [– *A ford.*]
2. Vö. J. Korpela: Das Medizinalpersonal im antiken Rom. Eine Sozialgeschichtliche Untersuchung. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humanae Litterae*, 1987, XLV, a 35. oldaltól.
3. J. Scarborough: *Roman Medicine*. London, Thames & Hudson, 1969. 113.
4. Egy általános megközelítéshez lásd K. H. Below: Der Arzt im römischen Recht. *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, 1953, XXXVII, a 22. oldaltól.
5. Vö. J. André: *Être médecin à Rome*. Párizs, Payot & Rivages, 1995. 140-43.
6. G. W. Bowersock: *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, The Clarendon Press, 1969. 31.
7. Vö. V. Nutton: Two Notes on Immunities: Digest 27, 1, 6, 10 and 11. In *From Democedes to Harvey*. London, Variorum Reprints, 1988. 62.
8. M. Vegetti & P. Manuli: La medicina e l'igiene. In *Storia di Roma*. Torino, Einaudi, 1989. VI. 395.
9. Uo. 396-97.

Irodalomjegyzék

- André, J.: *Être médecin à Rome*. Párizs, Payot & Rivages, 1995.
- Below, K. H.: Der Arzt im römischen Recht. *Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte*, 1953, XXXVII.
- Bowersock, G. W.: *Greek Sophists in the Roman Empire*. Oxford, The Clarendon Press, 1969.
- Korpela, J.: Das Medizinalpersonal im antiken Rom. Eine Sozialgeschichtliche Untersuchung. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Humanae Litterae*, 1987, XLV.
- Nutton, V.: Two Notes on Immunities: Digest 27, 1, 6, 10, 11. In *From Democedes to Harvey*. London, Variorum Reprints, 1988.
- Scarborough, J.: *Roman Medicine*. London, Thames & Hudson, 1969.
- Vegetti, M. & Manuli, P.: La medicina e l'igiene. In *Storia di Roma*. Torino, Einaudi, 1989. VI.

© Apertúra, 2020. Ősz | www.apertura.hu

webcím: <https://www.apertura.hu/2020/osz/esposito-immunitas-az-elet-vedelme-es-tagadasa-bevezetes/>

<https://doi.org/10.31176/apertura.2020.16.1.1>

