

FRIEDRICH BALKE

Szövegtest és olvasásgyakorlat

Nietzsche mint a média- és a kultúratudomány hangadója

1. A sokféle írás

„Egyre világosabban látjuk, hogy ő volt a Goethe utáni kor legszerteágzóbb hatású gigásza” – írja Gottfried Benn ötven évvel Nietzsche halála után.¹ Azért kell gigászokról beszélni, hogy félelmet keltsen – Nietzsche olykor maga is nagyon szeretett ilyen hangot megütni. De épp az *Ecce homo*, amelyben az önéletrajzi diszpozitívumot olvasáskényszereinek és önábrázolási konvencióinak gigászi felülmúlásával semmisítette meg, mutatja meg, mennyire törékeny lábakon is áll egy ilyen gigász. A következőkben Benn-nek azt a megfigyelését szeretném nyomon követni, amely a Nietzscheben olykor csodált, olykor gyűlölt *gigászi* mellett valami *szerteágzó hatásút* fedez fel Nietzsche gondolkodásában. Kétségtelen, hogy Nietzsche le is akarta nyűgözni saját magát és az olvasóit, utóbb mindent felülmúló, hatalmas politika gesztusa által, valamint azért, hogy a filozófus saját magát változtatja át robbanóanyaggá; egyúttal azonban megfogalmazott egy félreérthetetlen ellenvetést is ugyanezzel a vággyal szemben. Vitája Wagnerrel (hogy a kereszténységről ezúttal ne is ejtsünk szót) alapjában véve a lenyűgözés tisztességtelen művészeti, elsősorban zenei stratégiáinak a hártásából fakad, de a gondolkodásiaknak is, főként annak vallási formáiban.

A kultúra- és a médiatudományok, amelyek nem kis részben a szellemtudományok átalakulási folyamatából származnak, és amelyek az irodalom-, színház- és filmtudományokban gyökereznek,² az utóbbi évek-

ben sokfelől az újrafilologizálásra való felszólítással találják szemben magukat. Ebben a helyzetben kétszeresen is megéri emlékezetünkbe idézni Nietzschét mint a jelenkori kultúra- és médiatudományok előhírnökét, mert ő maga hajtotta végre filozófáló filológusként és filologizáló filozófusként az átmenetet egy új olvasási- és tudásformára, amelyet a későbbi média- és kultúratudományok nagyrészt „újrajátszottak” vagy megismételtek. Hiszen Nietzsche kultúratudománya nem a filológia megszüntetésének, hanem átalakításának köszönheti létét. Az íróeszközök közreműködése gondolataink kialakulásánál időközben szállóigévé vált³ – Jacques Derridának egy olyan grammatológiáról adott vázlatától, amely már nem fogható fel a nyelvészet segédtudományaként, valamint az 1980-as években bemutatott, az 1800-as évek körüli tömeges alfabetizálódás és szubjektumvezérlés katalizátoraiként értett, írásra használt anyagok, az írásmédiumok és az írástechnikák vizsgálataitól, és az „írás-órák” és az „írásjelenetek” kutatásának különféle kezdeményezéseitől egészen a Bruno Latour-féle, tudománytörténetileg alkalmazott inskripciófogalomig a médiatudományosan átalakult filológia tette kutatási tárgyává az írás területét annak egész komplexitásában és elemeinek benső feszültségében.⁴ Azért sem volna elhibázott a médiatudomány szkriptu-

³ Lásd ehhez Martin STINGELIN, „Schreiben. Einleitung” = *„Mir ekelt vor diesem tintenklecksendem Säkulum“. Schreibszenen im Zeitalter der Manuskripte*, szerk. Martin STINGELIN, Fink, München, 2004, 7–21. „Igaza van – íróeszközünk együtt dolgozik velünk a gondolatainkon” – ezt a mondatot legtöbbször kiragadják az összefüggéséből, úgyhogy elfelejtik a közvetlenül utána álló mondatot is figyelembe venni: „Mikor fogom tudni rábírnai az ujjaimat, hogy legépeljének egy hosszú mondatot!” (Friedrich NIETZSCHE, *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, VI., kiad. Giorgio COLLI – Mazzino MONTINARI, de Gruyter, München – Berlin – New York, 1981, 172. [Lévil Heinrich Köselitzhez, 1882. február vége.]) Az írógép, amelytől távol áll, hogy megkönnyítse az írásfolyamatot annak mechanizálásával és kihelyezésével, a már alfabetizált szubjektumot állítja újra az írás testtechnikai uralásának elemi problémája elé.

⁴ Lásd ehhez sorrendben: Jacques DERRIDA, *Grammatologie*, ford. Hans-Jörg RHEINBERGER – Hanns ZISCHLER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983 [vö. Jacques DERRIDA, *Grammatologie. Első rész*, ford. MOLNÁR Miklós, Életünk – Magyar Műhely, Szombat-hely – Párizs, 1991]; Bruno LATOUR, „Drawing Things Together. Die Macht der unveränderlich mobilen Elemente” = *ANThology. Ein einführendes Handbuch zur Akteur-Netzwerk-Theorie*, szerk. Andréa BELLIGER – David J. KRIEGER, transcript, Bielefeld, 2006, 259–307; Heinrich Bosse, „»Die Schüler mußten selbst schreiben lernen« oder Die Einrichtung der Schiefertafel” = *Schreiben – Schreiben lernen. Rolf Sanner zum 65. Geburtstag*, szerk. Dietrich BOUEKE – Norbert HOPSTER, Narr, Tübingen, 1985, 164–199; Claude LÉVI-STRAUSS, „Íráslecke” = *Uő, Szomorú trópusok*, Európa, Budapest, 1979, 376–393; Rüdiger CAMPE, „Az írásjelenet. Írás”, ford. TAMÁS Ábel, kötetünkben: 731–743.

¹ Gottfried BENN, „Nietzsche – ötven esztendő távlatából”, ford. KURDI Imre = *Uő, Esszék, előadások*, Kijárat, Budapest, 2011, 186–196, itt 186.

² Lásd *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 2 (2008/2), 113–152 (*Medienwissenschaft. Eine transatlantische Kontroverse*).

rális irányváltásáról, vagy ha jobban tetszik, „fordulatáról” beszélni, mivel még azokban az esetekben is, ahol a képek és a leképező eljárások legkülönbözőbb módoszatai a médiatudomány tárgyai, hagyományosan tehát: a festészet, a film, valamint a tudomány és a technika képei, a szemléletesség ígéretének alapvető megkérdőjelezése és ezzel e képek evidenciahatásának megkérdőjelezése történik.⁵ Már a korai Benjamin szavai a technikai mozgóképek „optikai tudattalanjáról” is ezt a tendenciát veszik számításba, amennyiben ezeknek a képeknek és mindannak az ügyében, amit azok látni engednek, már nem az érzékelés bármiféle fenomenológiája lesz illetékes, hiszen az, amit ezek a képek megmutatnak, már nem szemléletes módon igazolódik az emberi látás aktusaiban, és így aztán már nem is ellenőrizhető ezen aktusok által. Etienne Jules Marey 1878-as idevágó publikációja óta beszélünk grafikus módszerről: ő a kísérleti tudományok olyan gépeivel foglalkozott, amelyek mesterséges szenzor mellett „írószerkezettel” is rendelkeztek, amely olyasvalamit jelenít meg, amely a lejegyzett folyamatokkal nem áll semmiféle hasonlósági viszonyban.⁶

Mivel tehát a médiatudományosan értett filológia nem korlátozza magát a betűk és a könyvek írásosságára, mert nem engedi, hogy az írásjelek egybeessenek a nyelv és a beszéd terével, ezért az olvasás számára is területet kell feltárnia, amelyet már nem az alfabetikus kód és annak mediális formátumai alkotta monopólium ural, hanem magában foglalja az általában vett „be-íródás”⁷ technikáit és formáit is. A filológus Nietzsche ethoszát döntően befolyásolta az egzakt olvasás és bizonyos olvasási morál, amely az egyfolytában írás és olvasás korában, melynek Nietzsche korán hadat üzent, bizonyára „kulturális anakronizmusként”⁸ hatott.

⁵ Az, hogy a filmtudományban a filmbeli jelenet elé kerül az analitikus jelenet, tehát az olyan mediális infrastruktúrákkal és a logisztikákkal való foglalkozás, amelyek az előállított filmképben annak ellenére ritkán válnak láthatóvá, hogy az érzékelhető kép nem jönne létre nélkülük, szintén a notáció mikrotechnikájához és a „lejegyzésjelenethez” való odaforduláshoz kötődik. Lásd ehhez Matthias THIELE, „Die ambulante Aufzeichnungsszene”, *Zeitschrift für Medienwissenschaft* 6 (2012/2), 84–93.

⁶ Vö. Joel SNYDER, „Sichtbarmachung und Sichtbarkeit” = *Ordnungen der Sichtbarkeit. Fotografie in Wissenschaft, Kunst und Technologie*, szerk. Peter GEIMER, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002, 142–167.

⁷ DERRIDA, *Grammatológia*, 29. [A fordítást módosítottam. – A ford.]

⁸ Nikolaus WEGMANN, „Was heißt einen »klassischen Text« lesen?” = *Wissenschaftsgeschichte der Germanistik im 19. Jahrhundert*, szerk. Jürgen FOHRMANN – Wilhelm VOSSKAMP, Metzler, Stuttgart–Weimar, 1994, 334–450, itt 422.

Nietzsche teológusok elleni érzelmeit elsősorban a teológuskörökben ápolt „rosszul olvasás művészete” feletti felháborodás váltotta ki, az az olvasás, amely fék nélkül, az „oklevélszerű”, a „valóban-megállapítható” és a „valóban-jelenvolt”⁹ elégséges figyelembe vétele nélkül végzi a dolgot. A filológia átmenete a kultúratudományba tisztán a külsőségeket tekintve azáltal mutatkozik meg, hogy a kultúratudomány minden beíródáshoz és azok mediális formátumaihoz, tehát a szövegekhez, a képekhez és a számokhoz is ugyanolyan figyelemmel közelít, amelyet a *philologia sacra* kizárólag a szent iratok számára tartott fenn. A kultúratudományok teljességgel szentségtelen filológiája számára nem létezik figyelmen kívül hagyható maradék. Nietzsche leválasztja az értelmezés tevékenységét a szövegről, és – mint utána majd Freud fogja – a legjelentéktlenebb, legmulandóbb és legalantasabb artefaktumokban és viselkedési formákban, az „apróságokban”¹⁰ is olyan jelenségeket ismer fel, amelyekben bizonyos láthatóság kereszteződik a kimondhatósággal, melyek nemcsak érzékelhetővé, hanem egyszerre olvashatóvá, pontosabban kibetűzhetővé is teszik ezeket az apróságokat. A Nietzsche-olvasó Gilles Deleuze a neki kijáró módon kiemelte a filozófiának mint általános szemiológiának vagy jeltudománynak ezt a döntő aspektusát: „Egy jelenség nem látszat, még csak nem is megmutatkozás, hanem jel, szimptóma, amely egy aktuális erőben nyer értelmet. A filozófia a maga egészében szimptomatológia és szemiológia. [...] Általánosságban véve egy dolog történelme a dolgot megszállva tartó erők egymásra következése, és a megszállásért küzdő erők egymás mellett létezése.”¹¹ Amit Deleuze itt megfogalmaz, csupán összefoglalása annak, amit maga Nietzsche egy helyütt „a történeti metodika [...] fő szempontjának” nevezett. E metodika szerint „valamilyen »dolog«, »szerv«, szokás egész története” „a mindig új értelmezések és hozzáidomítások továbbfűzött jel-láncaként” vehető ki, miközben maguk „a mögöttük meghúzódó okok nincsenek feltétlen összefüggésben, hanem inkább csak bizonyos körülmények hatására véletlenszerűen követik és váltják egymást.” Ebből a perspektívából min-

⁹ Friedrich NIETZSCHE, *A morál genealógiájához*, ford. VÁSÁRHELYI SZABÓ László, Pannon Panteon, Veszprém, 1998, 5.

¹⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Ecce homo*, ford. HORVÁTH Géza, Göncöl, Budapest, 1994², 52.

¹¹ Gilles DELEUZE, *Nietzsche és a filozófia*, ford. MOLDAVAY Tamás, Gond–Holnap, Budapest–Debrecen–Győr, 1999, 16.

den dolog kapcsán, a kis és a nagy dolgokat is ideértve, az válik fontossá, hogy számításba vegyük a célok alapvető heterogóniáját, hiszen „valamely dolog keletkezésének oka és annak végső haszna, azaz tényleges felhasználása és valamely célrendszerbe való besorolása között ég és föld a távolság.”¹²

2. Felszínek és elrendezések

A filológia átalakulása kultúra- és médiatudománnyá elvezet a lejegyzéstudomány, vagy inkább – mivel így nem áll fenn a veszély, hogy kizárólag az (alfabetikus) írás medialitását konnotálja: a rögzítéstudomány – keletkezéséhez. A *tudás archeológiája* címmel Nietzsche legmakacsabb tanítványa, Michel Foucault szisztematikusan műveli, amit Nietzsche könnyű kézzel és önmagát parodizálva indított útjára az *Ecce homó*-ban: a korlátozás és tulajdonlás nélküli beszéd feltárásának vagy visszanyerésének ügyét túl azokon a diszkurzív egységeken, amelyeket az olyan kulturálisan megszilárdult kategóriákkal, mint *mű, szerző, könyv, tudomány, irodalom*, vagy akár *korszak*, illetve biográfiai *milió* jelölünk. Ezeket az egységeket visszautasítja vagy az elemzés során helyezi hatályon kívül – itt nyugodtan beszélhetünk Husserl szóhasználatával diszkurzus-elemzési *epokhé*ről –, mert azok „jogosultság nélküli építmények”, amelyeket ki kell ragadnunk „kvázi-evidenciájukból”. Valódi filológiai pátosz jelenik meg abban, ahogyan Foucault hárítja az esztétörténetet és annak nagy témáit – „genezis, folytonosság, totalizálódás” – a diszkurzív „pozitivitásokkal” való foglalkozás kedvéért, valamint annak hangsúlyozásában, hogy a diszkurzus-elemzés „nem interpretatív tudomány”, hanem az „újraírás” módján jár el. Ez a pátosz képezi annak alapját is, ahogyan Foucault hivalkodó módon önmagát felcímkézi, ami a sokszor idézett mondatban fejeződik ki, hogy „nos, akkor boldog pozitívista vagyok”, s ami itt természetesen nem főhajtás Auguste Comte előtt, hanem azt jelenti: a diszkurzív felszínén maradok, azoknál a dolgoknál, amelyeket valóban kimondtak vagy feljegyeztek, illetve „archiváltak”,

¹² NIETZSCHE, *A morál genealógiájához*, 37, 36.

engem nem kényszerít semmi, hogy a „diskurzusok idejét” „a gondolat homályos idejének látható kronológiára való lefordításaként”¹³ tétélezem. A Nietzsche által gyakorolt filológiai olvasás hasonló módon kötelezi el magát egyfajta „kulturális *anakronizmus*” mellett, amit Foucault is képvisel, hiszen mi lehetne a virágzó konstruktivizmusok idején anakronisztikusabb, mint magunkat boldog pozitivistának vallani, akiről úgy hírlík, hogy csak abban *hisz*, amit adotttnak vél?

Ezen a ponton érdemes különös figyelmet Nietzsche sokat magyarázott védőbeszéde a felszín és a látszat mellett, amelyben Nietzsche olvasói túlságos kizárólagossággal akarták az esztétikai preferencia kifejeződését látni. Ugyan tényleg egy „istenien művészi művészet” – úgy, ahogyan azt a görögök ismerték – melletti kiállítás keretében történik, amikor Nietzsche *A vidám tudomány* előszavában e himnuszban tör ki:

Ó, ezek a görögök! Ők aztán tudtak *élni*: de ehhez bátran meg kellett állniuk a felszínnél, a ráncoknál, a bőrnél, és a látszatot imádni, hinniük kellett a formákban, hangokban, szavakban, a látszat egész Olymposában! Ezek a görögök felszínesek voltak, de – *mélyről jövően!*¹⁴

Mélyről jövően felszínesnek lenni, ez azoknak a tudománytörténeti kutatásoknak a maximájaként is adódhat, amelyek, miközben megkísérlik, hogy a nagy episztemológiai fordulópontokat, töréseket és paradigmaváltásokat ne mentalista vagy materialista módon, kognitív struktúrákkal vagy szocioökonómiai eltolódásokkal magyarázzák, azok felé a papírfelszínek felé és az ezekre írás tevékenysége felé fordulnak, amelyek által a tudósoknak sikerül mindenféle nagyságrendű tárgyat kezelhető és mobilizálható inskripciókká változtatni. A „látszat egész Olymposában” hinni tudománytörténeti összefüggésben azt jelenti, hogy Bachelard „fenomenotechnikáról”¹⁵ szóló koncepcióját nem korlátozzuk csupán az elmélet alkalmazásának technikai feltételeire vagy kísérleti elrende-

¹³ Michel FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, ford. PERCZEL István, Atlantisz, Budapest, 2001, 36, 177, 178, 179, 163, 158. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

¹⁴ Friedrich NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Holnap, Budapest, 1997, 11, 12.

¹⁵ Gaston BACHELARD, *Epistemologie. Ausgewählte Texte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1993, 152.

zéseire, hanem egyszersmind az elmélet azon mediális *átvitelének* a leírására is használjuk, amely megengedi, hogy az elmélet leváljon laboratóriumi keletkezési helyéről, és „elküldhetővé” váljon.

Nietzsche képlete egy olyan filológia számára, amely ellene szegül a hermeneutikai megértésnek, amely tehát többé nem annak az analízise, hogy mit mondanak a diskurzus mélyén,¹⁶ így szól: „A filológus még szavakat olvas, mi, modernnek már csak gondolatokat.”¹⁷ A döntésével, hogy a beszédet a kimondottakon túlmenően kiterjessze minden „kijelentésre”, miközben teljesen mindegy, milyen módon íródtak fel bizonyos felületekre (hogy mondatok vagy jelek, képek, rajzok, diagrammok vagy táblázatok stb.), Foucault azt a nyelvészeti privilégiumot is visszautasítja, amelyre a diskurzusról szóló beszéd még igencsak emlékeztet. Ahogyan a filológus bátran a leírtak felszínéhez és a redukálhatatlan szó dimenziójához tartja magát, úgy marad meg Foucault is a diszkurzív esemény dimenziójában, amelyet „tisztá szétszórtságában”, illetve „külsőlegességében” olvas. Ez a feladat azt feltételezi, hogy a kijelentések mezejét ne valahol máshol (az emberek gondolatában, tudatában vagy tudattalanjában, a transzcendentális konstitúciók szférájában) lebonyolított műveletek vagy folyamatok »lefordításaként« írnak le”.¹⁸ Foucault pontosan tudja, hogy vállalkozása mit köszönhet Nietzschének, aki új „filozófiai-filológiai teret” nyitott meg, és Nietzsche nyomán Mallarménak: „Mallarmé vállalkozása, amely abban áll, hogy minden lehetséges diskurzust a szó törekeny terjedelmébe kell foglalni, a tintával rajzolt vékony, anyagi vonalba a papíron, voltaképpen annak a kérdésnek felel meg, amelyet Nietzsche írt elő a filozófiának.”¹⁹

A filológus mint diskurzuselemző azon mechanizmusok rekonstrukciójának a szakértője, amelyeket Nietzsche már 1896-os bázeli székfoglaló beszédében analizált az úgynevezett homérosi eposzok kapcsán.

¹⁶ Annak a „mélységnek” vagy „zavaros függőlegességnek” a tudománytörténeti háttérhez, amelyeket az európai kultúra a humántudományok korában talált fel, hogy elgondolja a munkát, az életet és a nyelvet, vö. Michel Foucault, *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Osiris, Budapest, 2000, 283.

¹⁷ Friedrich NIETZSCHE, „Gedanken zur Einleitung zu »Homer und die classische Philologie«” = Uő, *Gesammelte Werke*, II., Musarion, München, 1923, 26–30, itt 29.

¹⁸ Foucault, *A tudás archeológiája*, 156–157, 158. [A fordítást módosítottam. – A ford.]

¹⁹ Foucault, *A szavak és a dolgok*, 341.

„Mielőtt még teljes bizonyossággal mondhatnánk, hogy egy tudománnyal, regényekkel, politikai beszédekkel, egy szerző műveivel vagy egy könyvvel van dolgunk – magyarázza Foucault a diskurzuselemzés alapszabályát –, az az alapanyag, amelyet eredendő semlegességében kell tárgyalnunk, események bősége a diskurzus általános terében.”²⁰ Nietzsche a kultúra alapvető fogalmait és kategóriáit változtatja vissza eseményekké, amennyiben azokat harcban elfoglalt pozíciókként teszi olvashatóvá; még azok a korszakos és intézményes egységek sem kezelendők az elemzés a prioritáiként, hanem a tárgyához tartoznak, amelyeket a kultúrtörténetek általában előírnak maguknak.

Nietzsche székfoglaló beszéde, amely a *Homéros és a klasszika-filológia*²¹ címet viseli, a maga módján a „filológia hatalmára”²² vonatkozó gumbrecht kérdésnek szentelt. Nietzsche két síkon válaszolja meg a kérdést: „Homéros személyiségének kérdését”²³ nevezhetnénk a filológusok jelenlét utáni vágyának,²⁴ amelyet Nietzsche semmiképpen sem egyszerűen vet el, hanem különböző alakjaiban úgy kezeli, hogy Homéros összetett szerzői funkcióként kerül a látóterünkbe. Nietzsche ennek a szerzői funkciónak a „homérosi elérhetetlenség” nevet adta, amely annak lehetetlenségében mutatkozik meg, hogy biztos megfellelhetőséget állítsunk fel bizonyos szövegek és egy tulajdonnév között. A már az antikvitásban megfigyelhető notórius képtelenséget, hogy „egy személyiséget megragadjanak” – „egyre több költeményt halmoznak Homéros nevére” –, több évszázados vákuum után az a kísérlet követi, hogy a kérdést a „népköltészet” kollektív egyes számának segítségével válaszolják meg: „minden egyes alkotó egyéniségnél mélyebb és eredetibb erőnek kellett itt működnie.”

²⁰ Foucault, *A tudás archeológiája*, 37–38. [A fordítást módosítottam. – A ford.]

²¹ Friedrich NIETZSCHE, „Homérosz és a klasszika-filológia” = Uő, *Ifjúkori görög tárgyi írások*, ford. MOLNÁR Anna, Európa, Budapest, 2000, 7–36.

²² Vö. Hans Ulrich GUMBRECHT, *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten*, ford. Joachim SCHULTE, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2003.

²³ NIETZSCHE, „Homérosz és a klasszika-filológia”, 13.

²⁴ „A szövegkiadás [...] a szöveg megtestesítése iránt ébreszt vágyat, ami átfordulhat abba a vágyba, hogy az így megtestesített műnek immár a szerzője is megtestesíthető legyen” – és hozzáfűzhetjük: még akkor is, ha a szerző nem kinyomozható vagy ha nem is létezik. GUMBRECHT, *I. m.*, 18.

Nietzsche elveti ezt a nemzeti filológiai spekulációt, hogy Homéros kapcsán már csak egy „esztétikai ítéletet” tartson meg, tehát bizonyos mértékig a *Homéros-effektust*. Nietzsche viszont, mint ahogy előtte már Friedrich August Wolf is, nem csak Homérost mint szerzőt leplezi le fikcióként, hanem az eposz mint egész, organizmus vagy mű fikcióját is lerombolja, hogy olyan fogalmakkal elemezhesse, mint *fűzér, elrendezés, összeállítás és csoportosítás*,²⁵ és ezzel ott helyezi el az eposzt, amit a tudás archeológiája a szétszórtság vagy a diszperzió terének fog nevezni. Így az eposzt a „zabolázatlan komplexitás”²⁶ területén tartja, és gondoskodik róla, hogy sose veszítse el teljesen fizikai tárgyként és metrikus enciklopédiaként²⁷ betöltött státusát. Így aztán a „terv”, amelyet a filológus feltár, egyáltalán nem a „tulajdonképpen homérosi tett”, hanem a „legújabb produktum, jóval fiatalabb, mint akár Homéros hírneve.”²⁸

3. Mámor és olvasás

A diskurzuselemzés nem zárja be a diskurzust keletkezésének időszakába, mint ahogyan egy bizonyos filológia jár el az írott szó egyedülállósága iránti szeretetének jegyében. A diskurzus „gyakorlati mező”, amely bár „autonóm”, és nem valami nála lényegesebbnek a visszatükröződése vagy nyoma, amely őt megalapozza, de egyszerre „függő” is, amennyiben a diskurzus alapján meg lehet fogalmazni és érvényre lehet juttatni stratégiákat, és a diskurzus „rendszerbe”, valamint „elsajátítási folyamatokba” ágyazott. A kijelentés ugyanis nem valami „egyszer s mindenkorra kimondott”, „amikor a maga anyagságában felbukkan, státútum-

²⁵ NIETZSCHE, „Homérosz és a klasszika-filológia”, 18, 16, 18, 24, 26. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

²⁶ GUMBRECHT, *I. m.*, 18.

²⁷ Ezeknek az enciklopédiáknak a megjelenítési feltételeihez lásd Eric A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge–London, 1963, 145 skk. [A könyvből magyarul részletek jelentek meg: Eric A. HAVELOCK, „Előszó Platónhoz”, ford. OLAY Csaba = *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig*, szerk. NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor, Áron, Budapest, 1998, 89–107.]

²⁸ NIETZSCHE, „Homérosz és a klasszika-filológia”, 26.

mal együtt jelenik meg, kapcsolathálózatba lép be, alkalmazási mezőkben jelenik meg, lehetséges átvitelek és módosítások alanyául kínálkozik, olyan műveletekbe és stratégiákba illeszkedik, amelyekben öazonos-sága megmarad vagy eltűnik.” Foucault pozitívizmusa a kijelentést a megváltozott körülmények közötti ismételhetőségének szempontjából szemléli, megvizsgálja reaktíválásának mechanizmusait, és ezzel sajátos hatalommal ruházza fel, amely megkíméli „a pusztá nyom tehetetlenségének” sorsától.²⁹ A filozófusok, főként a mindenféle Görögország-imádók bizonyára megütköznek azon, hogy Foucault még az igazságot és a gyönyöröket is diszkurzív kérdésségük és mindennapi használatuk szempontjából tárgyalja. Ahelyett, hogy a szerelmet Aphrodité istennő neve alatt dicsérné, kimondhatósága és manipulálhatósága iránt érdeklődik az *aphrodisia* területén, amely „olyan aktusokat, gesztusokat, érintéseket jelent, amelyek a gyönyör egy bizonyos formáját idézik elő.”³⁰

Miután Foucault a maga „genealógiai korszakában” magáévá tette Nietzsche belátásait a büntető hatalom „forma-átváltozásának hosszú történetéről”, és a fegyelmező hatalomról felvázolt saját történetével konkretizálta azt a modernitás számára, kései művében *A morál genealógiájához* harmadik értekezésében felvetett kérdést teszi fel újra: „Mit jelentenek az aszketikus eszmények?” A kérdés megválaszolásához Foucault az antik filozófiai iskolák által kifejlesztett *exercices spirituels** teljes palettáját kutatja, és helyesbíti a delphoi *Ismerd meg önmagad!* epiztemikus félreértését. Nietzsche viszont, aki a harmadik értekezésben szokásos modorában rohant ki a keresztény önmegtágadás aszketizmus ellen – „itt irigy és sanda pillantás szegeződik magára a fiziológiai fejlődésre” –, maga is ismert egy „vidám aszketizmust”, amely „a legmagasabbrendű [Nietzsche számára: a filozófiai] szellemiség legkedvezőbb feltételei” közé tartozik: „Ha a történelemben komolyan utánanéznünk, az aszketikus eszmény és a filozófia közti kapcsolat még sokkal szorosabbnak és erősebbnek tűnik.”³¹ Foucault kései odafordulása az antik-

²⁹ FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, 89, 136. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

³⁰ Michel FOUCAULT, *A szexualitás története, II., A gyönyörök gyakorlása*, ford. ALBERT Sándor – SZÁNTÓ István – SOMLYÓ Bálint, Atlantisz, Budapest, 2011, 41. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

* 'Lelki gyakorlatok'.

³¹ NIETZSCHE, *A morál genealógiájához*, 26, 61, 55, 58. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

vitához, makacs foglalkozása az önmagaság filozófiai technikáival, a létezés filozófiai művészeteivel, valamint az igazmondás (*parrhésia*) formáival és politikai alkalmazásaival mindeközben olyan egyediséggel bír, ami megkülönbözteti minden más effajta odafordulástól, például Heidegger nyomán. Míg utóbbi esetben mindig eredendő, ám hamarosan veszendőbe ment gondolkodásformák és fogalmi rögzítések feltárásáról van szó, és a preszókratikának – mindegy, hogy a parmenidésinek vagy a pythagoreusnak – következetesen minden mást felülmúló jelentőséget tulajdonítanak, addig Foucault ott kezdi tanulmányozni az antikvitást, ahol mások nem akarnak egyebet látni posztszókratikus nyárspolgáriságnál. Azok a „problematizálások” és „gyakorlatok”, tehát a legkülönbébb „elkészítések”, amelyek egyikét sem alapozza meg valamely tőle független szubsztátum, lesznek a központi kultúratudományi fogalmak, és amelyek segítségével Foucault, ebben is Nietzsche követve,³² „az igazság történetét” akarja megírni. Hogy az igazság kérdése eloldódott az eredet kérdésétől, Nietzsche módszertani hagyatékának tekinthetjük, annak a Nietzsche-nak, aki a filozófusok idioszinkráziájának tekintette, hogy mindent a kezdetben helyeztek el, ami „elsőrangú”.³³ Ha például visszautasítjuk a sok „lusta választ” az ábécé igazságára vonatkozó kérdésre, akkor ennek nem azért kellene történnie, mert az igazságot valamilyen magasabb célban véljük rejteni, amelynek a találmányt eredetileg „szentelték”, hiszen minden meglevő, „valahogy-létre-jött” dolgot, még egy olyan értékes kultúrtechnikát is, mint a görög ábécé, valamely hatalom újra és újra „átértelmezi új szándékok szerint, újra birtokba veszi és újfajta hasznót hozóra változtatja át.” Bár lehetséges, hogy az ábécé kezdetben nem szolgált gazdasági célokat, de következik-e ebből, hogy az időjárási viszonyosságokkal dacolva, az „A megdugta B-t, Krimón Amotiót” típusú szórakoztató firkálmányok vagy a boros kannákon található ünnepi pohárköszöntők kezdesznek e betűk eredetileg erotikus meghatározottságáért?³⁴ Miért kellene efelől döntenünk, ha ennek

³² Nietzsche különféle, Foucault által teljesített megbízásaihoz lásd NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 48–50 (*Jegyzet a szorgalmas embereknek*).

³³ Friedrich NIETZSCHE, *A bálványok alkonya. Egy korszerűtlen ember portyázásai*, ford. ÓVÁRI Csaba, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010, 25.

³⁴ Friedrich KITTLER, *Musik und Mathematik*, I. *Hellas*, 1. *Aphrodite*, Fink, München, 2006, 110–111.

az volna az ára, hogy a döntés következtében egész kultúrák értékét az alapján ítéljük meg, hogy hűek maradnak-e az ábécé eredendően erotikus meghatározásához, vagy elárulják azt a közgazdaság, a politika és a teológia gonosz hatalmainak?

Az igazságnak az a története, amely Foucault szeme előtt lebeg, éppen ezért nem ott kezdődik, ahol Nietzsche-nél, a görög tragédiánál és a kultúrpolitikai kísérletnél, hogy visszanyerjük a dionysosít a saját korunk számára; gátlástalan ünnepi tombolásainak pillanatai helyett Foucault-t az a sajátos „gond” érdekli, amellyel a görögök szexuális tevékenységeiket és élvezeteiket kezelik.³⁵ Hogy ezt a kérdést megválaszolja, különféle „előíró” jellegű szövegekhez fordul (beszéd, párbeszéd, értekezés, szabálygyűjtemény, levél stb.), amelyeknek különlegessége abban áll, hogy főként „viselkedési szabályokat javasolnak” ahelyett, hogy – amint Nietzsche számára teszi a tragédia – az eksztázis rendkívüli állapotaiban kivonják a viselkedést minden érvényes szabály alól. Foucault „»gyakorlati« szövegekről” beszél, „amelyek maguk is »gyakorlat« tárgyai, hiszen azért íródtak, hogy elolvassák, megtanulják, használják, kipróbálják őket és elgondolkodjanak rajtuk; végső soron azért íródtak, hogy a mindennapi viselkedést illetően legyen szerepük”.³⁶ Foucault, Heidegger megkülönböztetésével élve, nyilvánvalóan nem a napnyugati költészet, hanem az antik irodalom iránt érdeklődik. Ha jól értjük, akkor még csak nem is az irodalom iránt érdeklődik, hanem az iránt, ami Heidegger számára rettenetesnek számított, nevezetesen az irodalom etikai értékelése és értékesítése, az irodalom használata iránt. A diskurzus-elemzés itt is kijelentésekre és a bennük előírányzott szubjektumpozíciókra bontja szét a műveket és a szerzőket,³⁷ tehát a beszédesemé-

³⁵ Éppúgy, mint a halálnak – vagyis a gond azon aspektusának, amelyet Heidegger tesz majd kizárólagos tárgyává – az állandóan jelenlevő, pontosabban a *praemeditatio malorum* speciális gyakorlatai által jelenlevőként anticipálandó veszélyével. A bajok miatti előre aggódás gyakorlatához, vagyis a legrosszabb bekövetkezése általi megpróbáltatásokhoz lásd Michel FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981–1982)*, ford. Ulrike BOKELMANN, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2004, 570–577.

³⁶ FOUCAULT, *A szexualitás története*, II., 17.

³⁷ Amikor Foucault a görög szubjektumról beszél, akkor felrúg minden hegeli és heideggeri nyelvi szabályozást, amelyek a szubjektumot és a szubjektív szabadságot az újkor számára akarják fenntartani. A fogalomtörténeti *correctness* elleni vétséget Foucault

nyek bőségére, amelyeket azonban már nem lehetőségfeltételeik, felbukkanásuk és eltűnésük modalitása szempontjából vizsgál, hanem megismételhető materialitásuk szempontjából. A kijelentések statútuma soha nem definitív, sem az irodalmiaké, sem a költőieké, sem a tudományosaké. Egy kijelentés identitását nem egy „anyagdarab” biztosítja, hanem „az anyagi intézmények összetett viselkedésrendjének váltoásaival változik együtt”³⁸ – és ez a tézis érvényes az irodalomra és a költészetre, Platónra vagy Senecára éppúgy, mint a Heidegger és mások által hivatkozott nevekre. Tehát amikor Heidegger ezt kérdi: „Egyre megy – Homéros, Sapphó, Pindaros, Sophoklész vajon irodalom?”,³⁹ és rigorózus nemmel felel, akkor erre diskurzuselemzői pedantériával úgy kell felelnünk, hogy a kijelentések statútuma nem azok „tér-időbeli elhelyezésével” esik egybe, és azzal sem, amit Heidegger a „lényeg helyének” nevez, hanem „az újrabeíródás és átíródás lehetőségeit” definiálja. Még ha a költészet valamikor nem is volt irodalom, mégis mindig irodalom vagy irodalmi tudományos próza jön létre, amikor a saját eszközeinkkel akarjuk újra előállítani: „Láthatjuk, hogy nem szabad a kijelentést úgy kezelni, mint egy eseményt, ami egy meghatározott időben és helyen játszódtott le, s amit épphogy lehetséges volna felidéznünk – és távolról ünnepelnünk – az emlékezet egy-egy aktusával.” A kijelentés olyan tárgy, amely alkalmazási mezőkben jelenik meg, és „átvitelek és lehetséges módosulások alanyául kínálkozik”, „műveletekbe és stratégiákba illeszkedik”.⁴⁰

A legrégebbi preszókratikus szövegektől egészen Platónig és a hellenisztikus, valamint a késő római filozófusokig kimutatható az erény *askésis*en keresztüli megszerzésének eszméje, amelyet a testgyakorlással (*gymnadzesthai*) analóg műveletként alkottak meg, és amely bizonyos kijelentések szelektív reaktiválásának és „bekebelezésének” lehetőségén alapult. Az *askésis*nek sokféle formája van: többek között az önmegtartóztatást, a lelkiismeret-vizsgálatot, a meditációt, a hallgatást, az odafigyelést, a kívülről tanulást lehetne megnevezni. A médiumok akkor lépnek

azért vállalja fel, mert őt a filozófiai-aszketikus beszédgyakorlatok megnyilvánulási modalitásai érdeklik, tehát a szubjektumot továbbra is egy diszkurzív renden belüli függő változóként kezeli.

³⁸ FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, 133.

³⁹ Martin HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Niemeyer, Tübingen, 1961², 154.

⁴⁰ FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, 133, 135, 136. [A fordítást módosítottam. – A ford.]

színre, amikor annak pontosabb elemzéséről van szó, amit Foucault „anyagi *logos*-felszerelésnek” nevez, amely a szubjektumba „cselekvési mátrixként íródik be”.⁴¹ Bizonyos *dogmákat* és *praeceptumokat*, tehát *logosokat* vagy beszédelemeket a napi mnemotechnikai gyakorlatok révén kell az emlékezetbe és ezzel a szubjektum testébe beleírni. Foucault ebben az összefüggésben utal a *hypomnémák* központi szerepére, tehát az emlékezet kicsi, múlandó médiumaira, amelyek nem sokkal voltak többek a nyilvános jegyzékeknél vagy magánjellegű jegyzetfüzeteknél: „*Hypomnémá*tába jegyezték fel az emberek idézeteket, műrészleteket, példázatokot és olyan tetteket, melyeknek tanúi voltak, vagy melyekről olvastak valahol, olyan gondolatokat és eszmefuttatásokat, melyeket hallottak vagy nekik maguknak jutottak eszükbe.”⁴² Az ilyen *hypomnémák* nem intim naplók vagy spirituális tapasztalatokról szóló beszámolók, hanem magánjellegű tárházak vagy jelölőtelepek. Ahelyett, hogy a még ki nem mondottakat akarnák kimondani, az a céljuk, hogy a már mondottból válogassanak és a már mondottat rögzítsék, és hozzáférhetővé tegyék a gyakorlás útján történő aktiválás számára. A *hypomnémák* tehát nem a szubjektum által követendő törvények vagy parancsok gyűjteményei. A szabályok, amelyeket követ, nem kötelezők, nem kodifikálják a viselkedését, hanem megengedik, hogy az ember etikai kidolgozás anyagává tegye életének egy bizonyos aspektusát. Akkor is elvétenénk használatának vagy funkciójának az értelmét, ha olyan gyűjteményekként fognánk fel őket, amelyeket hermeneutikai interpretációnak vagy exegézisnek kell alávetni. Inkább arról van szó, hogy egy igazságot, amelyet egy szöveg megfogalmaz, oly módon tegyünk magunkévá, sajátítsunk el, „hogy amint szükség lesz rá, emlékezzünk rá, hogy kéznél legyen (*procheiron*) számunkra, és ennek következtében közvetlenül cselekvési elvet vonhassunk le belőle”.⁴³

Hogy Nietzschét legalább annyira érdekelte a görög, tehát a „derűs” és „erősítő” *askésis*, mint a dionysosi mámorállapotok előidézéséhez szükséges kultúrpolitikai intézkedések, azt éppen *A morál genealógiájához*

⁴¹ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 396.

⁴² Michel FOUCAULT, „Megírni önmagunkat”, ford. Kicsák Lóránt = *Uő, Nyelv a végtelenhez. Tanulmányok, előadások, beszélgetések*, Latin Betűk, Debrecen, 1999, 331–345, itt 333.

⁴³ FOUCAULT, *Hermeneutik des Subjekts*, 435.

harmadik értekezése dokumentálja. Általában véve is sokkal komplikáltabb Nietzsche viszonya a dionysosihoz, mint amilyennek akkor tűnik, ha a kérdéses szöveghelyeket túlon túl szelektíven értékeljük, és a Nietzsche-olvasás egyedüli kritériumává tesszük Nietzsche identifikációját az istennel. Annak mélyebb okai, hogy Nietzsche viszonya a dionysosihoz kétértelmű, megint csak filológiai és ezzel egyszerre: kultúratudományi természetű. Ugyanis az a filológiai alapoperáció, amelyhez Nietzsche filozófiai írásaiban mindig hű maradt, és amely tárgyi összefüggésben áll az aszkézissel, olyan olvasási sebességet követel meg tőle, amely a lassítás művészete. A filológiai olvasási mód, amelyet Nietzsche gyakorol, az ítélet visszatartásának és késleltetésének aszketikus gyakorlata. A mámor gyorsaságaival a filológiai olvasat lassúsága és rekurzivitása áll szemben, amely újra és újra visszatér a már olvasott szöveghelyhez, és az olvasottak terjedelmének tekintetében korlátozni tudja magát.⁴⁴ Hogy „az olvasást mint művészetet gyakoroljuk – állapítja meg félreérthetetlenül *A morál genealógiájához* előszava –, mindenekelőtt arra van szükség, amit mára a leginkább elfelejtettek – és ezért idő telik el még, amíg írásaim »olvas-hatók« lesznek –, s amelyhez szinte tehénnek, semmi esetre sem pedig »modern embernek« kell lenni: ti. *kérődzésre*».⁴⁵ A dionysosi embert vagy *histriót* a plasztikus erő és az átváltozóképeség minden többtele ellenére mégis egy filológiailag és filozófiailag sokat jelentő „képtelenség” jellemzi – „a *nem-reagálásra* való képtelenség”,⁴⁶ képtelenség arra, hogy az ítéletet felfüggeszse, és ne omoljon össze a jelenség vagy az erős benyomás szuggesztivitása előtt. Nietzsche arra vonatkozó kérdése, hogy „Mi az »előkelő?«”⁴⁷ és rá adott válasza nem hagynak kétséget afelől, hogy a dionysosi ember és kortárs reinkarnációi mindenesetre nem azok. Sokkal inkább olyan viselkedést ró fel nekik, amely ahhoz hasonlatos, amivel „bizonyos hisztériások esetében [találkozunk], kik úgyszintén átlépnek bármely intésre bármilyen szerepbe”. A „*nem-reagálásra* való képtelenség” „az egész affektus-rendszer” szélsőséges fokozásának kifejeződéseként vett diony-

⁴⁴ Az antik meditáció keretein belül az olvasás és az írás egymást kölcsönösen mérséklő viszonyban áll, vö. *Uo.*, 433–439.

⁴⁵ NIETZSCHE, *A morál genealógiájához*, 6.

⁴⁶ NIETZSCHE, *A bálványok alkonya*, 62.

⁴⁷ Friedrich NIETZSCHE, *Túl jön és rosszson*, ford. TATÁR György, Műszaki, Budapest, 2000, 125.

sosi állapot kritériuma egy helyütt, miközben a „szellemiségnek [...] előkészítő iskolája” kontextusában „az arra való fiziológiai képtelenség, hogy *ne* reagáljunk”, tehát ugyanez a formula arra szolgál, hogy a dionysosi „muszájt” már „betegességgént, hanyatlásként, a kimerültség szimptomájaként” zárhassuk ki az előkelő kultúrából.⁴⁸ Bármennyire is reménykedett Nietzsche a dionysosi visszanyerésében a 19. században a pszichomotoros indukció átviteli technikája révén,⁴⁹ mégis kényszerítve érezte magát arra, hogy esztétikai szempontból folyamatosan különbséget tegyen a „mámorok” között, tehát hogy például különbséget tegyen Wagner és Bizet, vagy a görög és a modern színházi közönség között, amelyik nem tudna semmit az „emelkedettebb hangulatokról», ha nem lennének a mámort létrehozó szerek és ideális korbácsütések!”⁵⁰

4. Bekebelezés

Nietzsche filozófiai írásstratégiája szisztematikusan táplálja a bizalmatlanságot azokkal a mámorokkal szemben, amelyeket művészetfiziológiája alapoz meg és nagy kultúrpolitikája propagál. „A *Tragédia születése* olvastán Nietzsche aktuális barátainak és olvasóinak, ahogy ott nyomatékosan írva áll, maguknak is dionysosi mámorba kellene esniük.”⁵¹ Akármilyen nyomatékosan álljon is ez ott, a filológiai olvasat mégis azt követeli meg, hogy a saját írárok használatára vonatkozó efféle felvilágosításokat ne használjuk körültekintés nélkül azok kultúratudományos értelmezésének mércéjeként. Nietzsche odafordulása az antikvitáshoz

⁴⁸ NIETZSCHE, *A bálványok alkonya*, 62, 54. Vö. A *Wagner esetével* is: a legmagasabb rendű dicséret, amellyel Nietzsche Bizet-t illeti, így szól: „ez a zene értelmes embernek, szintén zenésznek ítéli hallgatóját”, míg Wagnert ehhez képest a „világ *legudvariatlanabb* zsenijeként” kritizálja, mondván hogy ő, a „hipnotikus műfogások mestere”, „akár a legerősebb embereket is cudarul a földhöz teremti.” (Friedrich NIETZSCHE, „Wagner esete. Torinói levél 1888 májusából” = *Uő, Wagnerről és Schopenhauerről*, ford. ROMHÁNYI Török Gábor, Holnap, Budapest, 2001, 8.)

⁴⁹ Férés pszichomotoros indukciójának szerepéhez és a népbetegségek Justus Hecker-féle történetéhez, amelyekből Nietzsche vette a dionysosi „teljes megszabadítás” általa általánossá tett modelljét, lásd Friedrich KITTler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, Fink, München, 2000, 171–172; FOUCAULT, „Megírni önmagunkat”, 335–336.

⁵⁰ NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 114.

⁵¹ KITTler, *Eine Kulturgeschichte der Kulturwissenschaft*, 185.

– a professzionális okokon és a dionysosi mámoros állapotok iránti kultúrtörténetileg rekonstruálható szenvedélyen túlmenően – azon is rajta hagyta nyomait, ami tulajdonképpen tevékenységének nevezhető: a filozófiai íráson és a filológiai olvasáson. Ha eltekintünk a korai előadásoktól, a négy *Korszerűtlen elmélkedéstől* és az egyetlen lezárt értekezéstől, amelyet Nietzsche bemutatott, ez az írás (publikált) aforizmákon és (hátahagyott) fragmentumokon keresztül valósul meg. Ha most az egyszer mindazt félretesszük, amit a Nietzsche-kutatás már kifejtett írásainak viszonyáról a francia moralisztikához és a kora romantika töredékes prózájához, akkor a nietzschei írás – úgy tűnik – két olyan ismertetőjegyet mutat fel, amelyek egyben az antik *hypomnémák* vagy jegyzetfüzetek kompilálására is jellemzőek. Az egyik ismertetőjegyet *episztémikusnak*, a másikat *gyakorlati-operatív*nak nevezhetjük. A *hypomnémák* írása filozófiai gyakorlatok keretein belül úgy jelenik meg, mint „össze nem tartozó dolgok egybegyűjtésének szabályozott és önkényes gyakorlata”: „heterogén elemek válogatása”. Nagyon általános szinten Nietzsche aforizmaiban éppen ez történik: össze nem tartozó dolgokkal való foglalatosság gyakorlata és heterogén elemek válogatása, aminek közvetlen konzekvenciái vannak az igazságra vonatkozó kérdésre nézve, amelyet Nietzsche köztudottan „új problémaként” azonosít. Ehhez szintén jelentős kultúratudományi kutatások csatlakoztak. Nem egy történeti episztemológia nagy léptékű programjaira kell gondolni, hanem arra, amit a jegyzetfüzet alapvető elvének nevezhetünk, nevezetesen a „mondás lokális igazságára”.⁵²

Nietzsche válasza a kérdésre, hogy mit „köszönhet az ókoriaknak”, teljesen a mondás eme lokális igazságának értelmében hajtja végre a háromszoros hypomnematikus redukció programját. Nem az antik kultúra mint egész, nem a görög vagy a római időkből hagyományozódott írások összessége, hanem „ókori könyvek egészen kis száma” játszik szerepet Nietzsche életében, és hozzáfűzi: „a leghíresebbek nincsenek köztük”; ezt a kisszámú antik könyvet a következő lépésben egész más diszkurzív egység helyettesíti, amely Nietzsche aforisztikus írásstratégiájának mintaképpül szolgál: „az epigramma mint stílus”, miközben ennek rövidege

⁵² FOUCAULT, „Megírni önmagunkat”, 335–336.

és megjegyezhetősége, tehát a stílus eszköz mnemotechnikai pregnanciája mellett felirat formájában való megjelenése például kultikus tárgyakon vagy síremlékeken szavatolja Nietzsche számára az olyan írás hatékonyságát, amely nem egy kétdimenziós, mozgatható és könnyen megsemmisíthető írásfelületre bízta magát, hanem tartósan rányomja a bélyegét azokra a testekre, amelyek jelentőségéről vagy funkciójáról elárul valamit. És a „római stílus” ezen apológiájának keretein belül, amely stílust Sallustius és Horatius – csodálói – „artisztikus elragadtatottságára” – oly tökélyel uraltak, Nietzsche tovább redukálja az epigrammatikus sűrítményt, hogy absztrahált szemiotikai eljárásrendet kapjon, amely szerint a „minimum a jelek terjedelmében és számában” éri el a „maximumot a jelek energiájában”.⁵³

Két dolgot jelent, hogy az igazság „lokálisan” manifesztálódik a kijelentés szintjén és megismételhető eseményként: megfogalmazásához nincsen szükség totalításra és rendszerre. Valamint: még a globális érvényű elméleteknek is bizonyítaniuk kell lokális színtereken, igazságra nem lehet szert tenni elodva attól a meghatározott helytől, ahol létrejött – és elég gyakran konfliktusban áll ugyanazon tudásterület már bevett igazságaival, amelyekkel nem kell összehangolva lennie ahhoz, hogy kijelenthető legyen. Nietzsche igazságra vonatkozó kérdésének sok fázisa van – ám e kérdés stratégiája mindig abban áll, hogy az igazságot az ellentétére vonatkoztassa, és ellentétét a saját létrejöttének melegágyaként azonosítsa. Az ellentétet nagyon különféle módokon írhatja fel – tévedésként, hazugságként, csalatkozasként, költészetként, babonaként, csábításként; mégis mindig az a fontos Nietzsche számára, hogy az „értékét” felmérje, és az igazságot mint élettechnikát, *techné tu biut* fogja fel. Az igazság Nietzsche számára a „megismerés legerőtlenebb formája”, amíg nem tanulunk meg „együtt élni vele”. A tévedések ezzel szemben azért élveznek olyan nagy autoritást, mert „bekebelezettek”, és ezzel alapvetően különböznek egy pusztán állított vagy leírt igazság státusától. Így hát elégtelen volna úgy vélni, hogy Nietzsche a „gyenge”, mert a meg nem testesített igazságot visszautasítja a jól bevált, azaz bekebelezett, és így hatalommal bíró igazságok nevében. Ha az „ismeretek erejét” „nem

⁵³ NIETZSCHE, *A bálványok alkonya*, 96.

igazságfokuk adja”, hanem „bekebelezettségük mértéke, életfeltétel-jellegük”,⁵⁴ akkor az igazság politikájának azt a célt kell kitűznie, hogy tételeinek testet adjon, ha érvényesek akarnak lenni. Nietzsche testkoncepcióját – s a test vezérfonalán haladó híres filozófálást – megfosztjuk égető kultúratudományos aktualitásától, ha ezt a testet kizárólag az ember fiziológiai testeként fogjuk fel. A fiziológiai test mellé oda kell állítanunk azt az intézményes testületet is, amely a kijelentés materiális létezését garantálja. Nagyon összetett művet egy ismeretnek „erőt” vagy hatékonyságot kölcsönözni – az izmok játsszák ebben a folyamatban a legcsekélyebb szerepet.

Hogy Nietzsche ehelyütt és másutt is az életet akként az elemként veszi igénybe összetett módon, amelyben egy igazság értékének be kell bizonyosodnia, nem az igazságigény értelmiségiek általi vélt elárulását jelenti, hanem annak belátását, hogy a feltételek, amelyeknek egy kijelentés eleget kell, hogy tegyen, hogy igazként ismerjék el, „lényegileg törékenyek”.⁵⁵ Ezt mutatja az is, ahogy Nietzsche megítéli az eleaták preszókratikus szektáját, ami nem nagyon akar illeni ahhoz, hogy Hérakleitos és az ő keletkezés-dicsérete bevallottan Nietzsche gyengéje:

Az olyan kivételes gondolkodók, mint az eleaták, akik mégis megalapozták és fenntartották a természetes tévedések antinómiáit, hittek abban, hogy ez az antinómia *megélhető*: föltalálták a bölcslet mint a szemlélet változatlanlanságának, személytelenségének és egyetemességének emberét, aki egy személy s ugyanakkor mindenki is, és sajátos képességgel rendelkezik e fordított megismeréshez; azt hitték, hogy megismerésük egyszersmind az *élet* alapelve is.

„Milyen mértékben viseli el az igazság a bekebelezést? – ez hát a kérdés, ez hát a kísérlet” – ez a mondat és *A megismerés eredetéről* szóló idevágó aforizma *A vidám tudomány*ből Nietzsche döntő belátását fogalmazza meg az igazság politikájával kapcsolatban. A bekebelezés mértéke ugyanis, amit az igazság elvisel, ugyanúgy kísérletek kérdése, mint az igazság keletkezése. Nietzsche sokat vitatott és sokat szidott vitalizmusa nomi-

⁵⁴ NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 139. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

⁵⁵ Michel FOUCAULT, *Was ist Kritik?*, ford. Walter SEITTER, Merve, Berlin, 1992, 39.

nalista: nem az az ismertetőjegye, hogy „az élet nevében” beszél, amint előtte más filozófusok a lét, a keletkezés vagy az eszme nevében beszéltek, hanem a mindenfajta elbizakodott tudás elutasítása arról, hogy mi ez az élet, és milyen igazságokat „tűr el”.

Mindezek után nem meglepő, hogy Nietzschének az a kérdése, hogy milyen mértékig tűri el az igazság a bekebelezést, pontos kapcsolódás az aszketikus írás második, Foucault által kiemelt ismertetőjegyéhez. Mert ugyan a jegyzetfüzetek írása az össze nem tartozó dolgokkal való foglalatosság szabályozott formája – ami először is azt jelenti: a filozófiai rendszerek átváltoztatása, ahogy Nietzsche mondja, mondatok „kuszaságába”;⁵⁶ ám az egységet, amit ez az átváltoztatás a mondatoktól filozófiailag megvon, azt „vitális” módon szolgáltatja vissza nekik. Mert az írás és az olvasás a *techné tu biu* keretein belül olyan folyamatok, amelyeket a táplálékgyűjtés, -felvétel és -emésztés – összességében tehát: a bekebelezés – koncepcióján belül hoztak létre. „Emésszük meg őket,” írja Seneca, azaz mindazt, amit felírtunk és ismételten elolvastunk, „más-ként emlékezetünkbe jutnak, nem szellemünkbe (*in memoriam non in ingenium*)”. Foucault pedig így kommentálja:

Az írásnak az a szerepe, hogy mindazzal, amit az olvasás létrehozott, egy testté váljon [...]. És itt a korpuszt nem egy tanítás korpuszaként kell érteni, hanem – az emésztés metaforáját követve – mint annak a testét, aki az olvasottakat átírva magába fogadja azokat és az igazságokat saját igazságává teszi. Az írás „szöveink és vérünk részévé” alakítja a látottakat vagy a hallottakat.⁵⁷

Tehát egyáltalán nem csak tréfából odadobott kép az, amihez Nietzsche nyúl *A morál genealógiájához* „előszavában”, amikor írásainak olvashatóságát attól teszi függővé, hogy olvasói megtanuljanak „szinte tehénnek” lenni, s az olvasást „kérdőzésként” gyakorolni.

„Mindazt, amit az emberek mostanáig »létfeltételeiknek« tekintettek és az ész, a szenvedélyt, a babonát e szemléletmódban – mindezt kiismer-

⁵⁶ NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 139–140, 141, 140. [A fordítást módosítottam. – *A ford.*]

⁵⁷ FOUCAULT, „Megírni önmagunkat”, 336, 337.

tük-e már a velejéig?”⁵⁸ – kérdezi Nietzsche *A vidám tudomány* egyik aforizmájában, amely a *Jegyzet a szorgalmas embereknek* címet viseli. A „létfeltételek”, amelyeket Nietzsche filológiai, ami annyit tesz: kultúra-tudományos filozofálásának tulajdonképpeni tárgyává tesz, sokkal többet ölelnek fel, mint azokat a politikai és ökonómiai feltételeket, amelyekre egy szociológus először gondolna; Nietzsche számára ez mind nem olyasvalami, ami kívülről rakódik rá az úgynevezett emberi életre, ad formát neki vagy fosztja meg erejétől, nem is az az instancia, amellyel szemben a filozófiának meg kellene lobogtatnia a »feltétlen« igazság ethosát; végül pedig ne keverjük össze őket a lamarquista miliővel sem, amelyet kutatni kell, hogy eljuthassunk mű és szerzője feltételeihez. Ezek a „létfeltételek” a tárgyai annak a kultúra- és médiatudománynak, amely nem szerzőket, műveket és korszakokat fetisizál, hanem Foucault kérdését próbálja megválaszolni: „mi az oka annak, hogy éppen ez a kijelentés [és ezt a kérdést kiterjeszthetjük képekre, számokra és hangokra] jelent meg, és helyette nem valami más?”⁵⁹ Mi teszi lehetővé, hogy ez a kijelentés, ez a kép, ez a hang nem csak felvillan, és újra eltűnik a sötétségben, hanem „életben marad”, mi biztosítja ezek számára, hogy ne csak megjelenjenek, és újra eltűnjenek, mi az, ami történeti létezést és rekurenciát kölcsönöz a számukra?

Fordította Zsellér Anna

⁵⁸ NIETZSCHE, *A vidám tudomány*, 49.

⁵⁹ FOUCAULT, *A tudás archeológiája*, 38.