

Cseke Ákos

Síron túli iratok.

Barthes és Foucault a halálról

1.

■ A „szerző halálát” mint provokatív-felforgató tézist kidolgozó két legismertebb francia teoretikus, Roland Barthes és Michel Foucault halálukban és haláluk után is meglehetősen termékeny szerzők maradtak. Foucault-nak az 1970 és 1984 között a Collège de France-ban tartott előadásait tizenhárom kötetben kezdték el közölni a kétezres évektől;¹ ami Barthes-ot illeti, neki sajnálatos módon csak kevesebb előadását tudták kiadni (1977-ben lett a Collège de France tanára, és éppen e nagy presztízsű intézmény közelében ütötte el 1980 márciusában egy mosodai autó, amely a halálát okozta), 2009-ben azonban – hosszas viták után – napvilágot látott a *Gyásznapló*, az anya halálának szentelt fájdalmas naplófeljegyzések sora, amelyek bizonyos értelemben a Barthes halála évében megjelent nagy meditáció, a *Világoskamra* szubjektív előtörténetét mutatták be.² Különös egybeesés, hogy a *Gyásznapló* ugyanabban az évben, 2009-ben jelent meg, mint *Az igazság bátorsága*, Foucault utolsó Collège-előadásának szerkesztett változata, amelyben a betegségével küzdő Foucault, aki már tudta, hogy hamarosan meg fog halni, részletesen kitért – a halálra készülődő Szókratész alakja kapcsán – a saját halál-problémájára.³

2.

„A szerző halálát” hirdető elmélet kidolgozásával Barthes és Foucault, kissé leegyszerűsítve, az ellen a széles körben elterjedt gyakorlat ellen emelte fel a szavát, amely a művet mint jelet a szerzői intencióból mint jelentésadó forrásból vagy eredetből igyekezett értelmezni. A szerző „halála” a szerző eltűnését, vagy legalábbis elbizonytalanodását volt hivatott kifejezni, az elbizonytalanodásban, az eltűnésben rejlő – távolról sem felhőtlen – boldogságot és szabadságot,⁴ ahogy persze – mint Maurice Blanchot is utalt rá Foucault-könyvében – az eltűnésben rejlő megmaradást, az eltűnés eltűnését is: „A szubjektum nem

tűnik el: a szubjektum túlságosan egységes vagy egységesnek gondolt elképzelése válik kérdésessé, mert ami kiváltja a szubjektumra vonatkozó érdeklődést és kutatást, az a szubjektum eltűnése (vagyis az eltűnésben rejlő új létmód), végső soron az eltűnés, amely nem semmisíti ugyan meg a szubjektumot, de új pozíciók sokaságával és feladatainak nem folytonos voltával ajándékozza meg.”⁵ Ez az, amit Popovics Zoltán úgy mondott, hogy az irodalmi tér tulajdonképpen „a szerző »haldoklásának«, nem pedig halálának a helye”.⁶ Ez a halál vagy haldoklás kétségtől pozitív értelemben tűnik fel nemcsak Blanchot, de Barthes és Foucault a hatvanas-hetvenes években keletkezett, vonatkozó írásaiban is, és joggal, hiszen ki ne ismerné az eltűnésben, a látottság hatalma alólváló kikerülésben rejlő felszabadító erőt és boldogságot?

Barthes „teológiaellenesnek” nevezte a felszabadításnak ezt a „forradalmi” tevékenységét, amely szerinte annyiban teológiaellenes, amennyiben tagadja, hogy egy szöveg és a világ, vagy az élet mint szöveg, mint „műalkotás” mélyén, kezdetén vagy végcéljaként létezne egy első és utolsó, mindent felülíró, megkérdőjelezhetetlen és biztos, egy adott „szerzőhöz” vagy „szerzői intencióhoz” köthető „transzcendens” jelentés vagy értelem, amelyet etikai értelemben valóra kell váltanunk, esztétikai értelemben pedig fel kell fedoznünk. Az irodalom teológiaellenessége, mondja Barthes, abban áll, hogy többé nem vagyunk hajlandóak arra, hogy egy szöveget „egy »titokkal«, azaz valamilyen végső értelemmel” ruházzunk fel, ha azonban „nem vagyunk hajlandóak megállítani a jelentést, azzal végső soron Istent és az ő hiposztázisait, az észet, a tudományt, a törvényt is elutasítjuk”.⁷ A szerző „halálát” hirdető tézist, általános értelemben, az elsősorban negatívan értelmezett szabadság mint felszabadulás „Isten halála” utáni eszméje vezette, az a félelem vagy meggyőződés, hogy a magasabb, láthatatlan értelem rögzítése nemcsak az alkotást, az értelmezést és az olvasást, hanem a művet, a jelet és talán még a szeretetet mint

egyetlen birtokunkat is maga alá temeti. „Az irodalom – mondja Barthes egy 1963-as interjújában – olyan, mint az alvilágból visszatérő Orpheusz. Ameddig előremegy, *de tudva, hogy vezet valakit*, addig a mögötte haladó valóságos, melyet apránként emel ki a megnevezhetetlenségből, lélegzik, jár, él, s halad egy értelem világossága felé; ám mielőtt visszafordul kedvese felé, keze között nem marad többé más, mint egy megnevezett, vagyis halott értelem.”⁸

Foucault Blanchot-esszéje azonban azt is világossá tette, hogy a teológiai észnek ez a kritikája nem annyira szembenáll a teológiai hagyománnyal, mint inkább magának a teológiának a feladatát veszi át és újítja meg. Foucault nem a nyugati teológia talán leggazdagabb és legfigyelemreméltóbb irányzata, a misztikus teológia – többek között „a lélek sötét éjszakája” (Keresztes Szent János) – ellen emeli fel a szavát, mint valaki, aki menthetetlenül kívül van ezen a hagyományon, hanem az a vágy vezet, hogy gondolkodása, sőt, tapasztalata a misztikusoknál is misztikusabb legyen. Mintegy le akarja leplezni a nyugati misztika „gyávaságát”, amely Foucault szerint csak azért beszél az ember elveszéséről, a kiúttalanságba és a szenvedésbe való beleszédülésről, hogy ugyanazzal a gesztussal szinte azonnal a megtalálásról kezdjen el beszélni, amely csak azért bocsátkozik bele az éjszakába, mert tisztában van azzal, hogy nemsokára Isten fénye fogja beragyogni az éjszaka leple alatt zajló életét és törekvéseit.⁹ Az eltűnésben rejlő igazi felszabadító erő ezzel szemben, mondja Foucault, magáért az eltűnésért vállalja az eltűnést. Az éjszakába való valódi belebocsátkozás nem a fényesség eljövetele nének tudatában történik meg – ami tulajdonképpen a sötétséget éppúgy elcsalja, mint a fényességet, és mindkettőben leginkább önmagát szedi rá –, hanem hősiesség kiállást, kitartást jelent a fény nélküli éjszakában mint egyetlen igazságban, amely minden korábbi, igaznak hitt vagy beállított vélekedést annak mutat, ami: puszta vélekedésnek, rosszabb esetben dogmának, amely szenttelenül felülírja az igazságra vágyó ember személyes tapasztalatát. Talán nem túlzás azt mondani, hogy *A kívülség gondolatában* ez a végső és kiiktathatatlan, egyúttal felszabadító értelmetlenség áll Isten helyére, ez az az igazság, amelyre az Istent kereső ember, ha a végsőig őszinte önmagához, rátalál.

Heidegger szemében a halál gondolata, a halálhoz való előrefutás az értelem és egyáltalán a lét eszméjével függött össze. Nem véletlen, hogy a jövő mint meghaladhatatlan lehetőség, mint a „még-nem”¹⁰ általi alapvető meghatározottság kapcsán a *Lét és idő* egyik lábjegyeze-

tében éppen az *Ivan Iljics halálát* idézi fel,¹¹ amelynek főhőse Tolsztoj szerint három napon keresztül ordított, amikor halálos ágyán kellett rádöbbsennie nemcsak arra, hogy nincs tovább, hogy napokon belül meg fog halni, hanem arra is, hogy mivel úgy élt, hogy a halál gondolatát folyton-folyvást eltolta maga elől, végérvényesen elrontotta egyetlen életét. Ivan Iljics mindig is tisztában volt azzal, hogy az ember meghal; de mikor is lett volna ideje és ereje igazán belegondolni abba, hogy ez rá is vonatkozik? Attól fogva kezdhette volna el élni az életét, amikor egész lényével belegondolt a halál elkerülhetetlenségébe – ez azonban Ivan Iljics esetében gyakorlatilag egybeesett magának a meghalásnak és a halálnak a pillanatával. Barthes és Foucault szemében – mint azt a hatvanas-hetvenes években írt szövegeik mutatják – a halállal mint „még-nemmel” való szembesülés elsősorban az értelem, a titok megsemmisülésével, következtetésképp egy végső és felülírhatatlan értelmetlenséggel való szembesülést jelentett, ez azonban, következményeiben, kétségkívül mutat némi rokonságot Heidegger halál-felfogásával. A francia gondolkodók ebből a mindent felülíró, az életünk és a halálunk mélyéről ránk tekintő értelmetlenségből alkotják meg a maguk etikáját, teológiáját vagy esztétikáját, amennyiben az állítólagos, soha senki által nem igazolt, de a többség mint hivatalos közvélekedés által ettől függetlenül evidensnek tartott – vagy inkább hitt – értelmek és igazságok mint vélekedések ellen lépnek fel, egy végső és egyedüli, még a misztikus tapasztalaton is túlmutató, az ember számára szinte elviselhetetlen igazság nevében, amely persze éppen a különböző jelentések – végső soron az egyetlen és egyedüli értelem eszméjétől megszabadított „élet” – szüntelen áradása előtt nyit teret.

Ahogy Barthes írja *A szerző halálában*: az igazság az, hogy az élet szövegét, az irodalmi szöveghez hasonlóan, „senki (azaz egyetlen »személy«) sem mondja”.¹² Vagy ahogy Foucault állítja Blanchot kapcsán: „A senki által nem beszélt nyelvről van szó [...], amelyben semmiféle egzisztencia nem verhet gyökeret.”¹³ Etikáivá Barthes és Foucault szerint akkor válik ez az esztétikai belátás vagy inkább magatartás, amikor van bátorságunk szembenézni ezzel az igazsággal és a belőle fakadó következményekkel, és amikor életünket ennek nevében éljük óráról órára, napról napra. Ez, legalábbis Foucault szemében – Barthes aligha osztotta barátja és kollégája vélekedését – nemcsak boldogító, hanem egyúttal kétségbejítő is, elsősorban Nietzsche „vidám tudománya” értelmében, aki a túlvilággal való leszámolásban és a szenvedés, a ki-elenség, az üresség feltáruító tapasztalatában az igazság-

nak elkötelezett ember erkölcsi kötelességét látta meg, amely „egyre nagyobb áldozatokat követel a megismerő alanytól”, és adott esetben oda vezethet, „hogy a végső határokon túllépő igazságvágyban a megismerő alany elpusztulhat”.¹⁴ A nyelv mint „mélység nélküli feledés és a várakozás áttetsző üressége” „eltöröl minden meghatározott jelentést, sőt annak a létezését is, aki beszél”.¹⁵ A szerző vagy – általános értelemben – a szubjektum „halála” egyfelől azt jelenti tehát, hogy senki nincs, aki jóállhatna a saját művéért, tettéért, hogy az identitás, az ok-okozati gondolkodásmód, a végső titok vagy értelem konstrukció csupán, álom, amelyből erkölcsi, esztétikai és teológiai kötelességünk felébredni, másfelől pedig azt, hogy az ember, aki hazugság nélkül beletekint a lét így feltáruuló ürességébe és semmiségébe, nem csak a felszabadulás eufóriáját ismeri meg: előbb-utóbb akár bele is pusztulhat abba az értelmetlenségbe mint végső és egyedüli igazságba, amelybe – kívül kerülve az emberi vélekedéseken és társadalmi „igazságokon” – képes és hajlandó volt bepillantani.

3.

Sajátos, hogy éppen *Gyásznapló*¹⁶ címmel adták ki Barthes-nak azokat a minden címet nélkülöző, nem publikálásra szánt, 330 lapból álló személyes feljegyzéseit, amelyeket édesanyja halála után kezdett írni, 1977 őszén, és amelyekben saját, „vígaszthalhatatlan”, „leírhatatlan” tapasztalatától Barthes többször is határozottan megtagadta a „gyász” nevet – ha olykor olykor, mintegy önkéntelenül, él is vele ezekben a feljegyzésekben, mindig szigorúan nem a pszichoanalízis értelmében használja ezt a szót: „Ne beszélj gyászról. A gyász túlságosan a pszichoanalízis szava. Nem gyászolok. Fájdalmam van.” (1977. november 30.) „Proust fájdalomról beszél, nem gyászról (ami egy olyan új, pszichoanalitikus szó, amely eltorzítja a valóságot).” (1978. július 5.) A másik halálából fakadó fájdalom, írja Barthes, először is „matt, jelző nélküli – szakadékszerű, mert *nincs jelentése* (nincs lehetséges értelmezése)”. (1977. december 7.) Szívtelen, oktalan, céltalan, értelmetlen, megmagyarázhatatlan, magunk mögött hagyhatatlan. Kétségbeesés, amelyből nincs kiút. Félelemtől megfosztott fájdalom: „A gyász: az az irtózatoss hely, ahol *többé nincs mitől félnem*.” (1977. november 17.) Másodsor, nem hiány, nem távollét, hanem jelenlét, amely megsebez: „Ami a legmeglepőbb, ami, hogy úgy mondjam, nyugtalanságom (rosszullétem) forrása, az az, hogy valójában nem hiányról van szó (nem tudom hiányként leírni, életem nem lett rendszertelenebb),

hanem sebről, valamiről, ami a szeretet szívében fájdalmat okoz.” (1977. november 24.) Harmadszor, nem múlik el: „nem használódik el, nincs alávetve az idő kopásának” (1977. december 8.); „AC-nek magyarázom, egy hosszú monológban, mennyire kaotikus, hullámozó a fájdalom, mennyiben más, mint az időnek alávetett gyász szokásos – pszichoanalitikus – eszméje, amely átfordul önnön ellentétébe, elhasználódik, »megoldódik«.” (1977. november 29.)

„Nem tudom elviselni, hogy redukálják, általánosítsák – Kierkegaard – a fájdalommat: olyan ez, mintha el akarnák lopni tőlem.” „Semmi mást nem akarok, mint megélni, belakni a fájdalommat.” (1978. július 30.) A kérdés pontosan az, hogy miként lehetséges megélni „a megállapítást, hogy nincs többé sehohol sem, hogy nincs többé soha már”, a szeretett másik, jelen esetben az anya teljes és maradéktalan nemléteinek irtózatoss gondolatát, „amelyet csak akkor vagyunk képesek elgondolni, ha erőszakot követünk el magunkkal szemben, és amelyet egyáltalán nem tudunk hosszú ideig elgondolni”. (1978. május 1.) „Ha képes vagyok élni valaki nélkül, akit szerettem, az nem azt jelenti-e, hogy kevésbé szerettem őt, mint hittem?” És mégis „kinek tehetném fel ezt a kérdést (abban reménykedve, hogy választ kaphatok rá)?” (1977. november 28.) „Néha (mint tegnap a Nemzeti Könyvtár udvarán), hogyan találjak szavakat erre a villámként belém hasító gondolatra, hogy nincs többé a mama, és hogy ez most már mindig így lesz; valami sötét szárny (a megváltoztathatatlanságé) csap le rám és elállítja a lélegzetemet; egy olyan éles fájdalom, hogy annak érdekében, hogy túléljem, azonnal valami másra kell terelnem a gondolataimat.” (1978. augusztus 3.)

Az anya halála és a szerző halála kapcsán Barthes által hatvanas, majd a hetvenes évek végén kifejtett belátások bizonyos értelemben ugyanazt az igazságot tükrözik, a jelentés hiányát: nincs válasz, nincs jelentés, nincs vigasz, nincs csalás, nincs gyógyulás. A jelentés hiánya azonban a kései Barthes-nál részint nem örömteli és vágyott, akart és kivívott belátás és gyakorlat, hanem kényszerű, riasztó és elborzasztó tapasztalat, részint pedig voltaképpen már nem – vagy nem feltétlenül – a magasabb értelem teljes hiányát vagy szétszóródását jelenti, hanem egyfelől az értelemkeresés iszonyú vágyát, másfelől az értelem teljes hiányát hirdető elmék barbárságát teszi világossá. Az anya halála mint szubjektív tapasztalat betekintést enged abba a bizonyosságba, hogy a szokásos válaszok, nemcsak a pszichoanalízis, de egyáltalán a materializmus válaszai is, érvényüket veszítik: „Az jár a fejemben – miközben szívzakadva gondolok a mamára –: micsoda barbárság nem hinni a lelkekben – a lélek halhatatlanságában! Mi-

csoda ostoba igazság a materializmus!” (1978. július 13.) A pszichoanalízis arra bátorítja a gyászolót, hogy lépjen túl a halotton, az eltűnőn, hogy mielőbb „építse újra önmagát”, a materializmus pedig arra, hogy pusztá, de végérvényes megsemmisülést lásson a halálban: mindkettő valami olyasmire próbálja rábeszélni, ami ellentmond személyes hitének, reményének mint kétségtelen tapasztalatnak. Az anya halála – mint iszonyú és feldolgozhatatlan tapasztalat – nyomán Barthes arra mutat rá: nincs itt semmiféle győzelem, siker, önmegvalósítás, amint a pszichoanalízis sugallja, de semmiféle megsemmisülés sem; csak a másikkal való szüntelen gondolás, csak a másik folytonos, talán hiábavaló realizálása, felelevenítése, és a nem múltó tehetetlenség, egyúttal pedig a halál mélyén rejlő értelem felbukkanásának feneketlen vágya, és a szeretett ember múlhatatlan jelenlétének érthetetlen bizonyossága.

Innen válik érthetővé Proust ihlető jelenléte a *Gyásznapló*ban, akitől többek között egy beszélgetést és egy levelet idéz fel, mindkettőt az anya halálával kapcsolatban. Az 1978. július 6-án feljegyzett, Barthes által idézett beszélgetés Proust és bejárónője, Céleste Albaret között: „1921 ősze. Proust kis híján meghal (túl sok veronált vesz be). Céleste: »Mindannyian újra egymásra lelünk majd Jozafát völgyében. [Proust:] Valóban azt hiszi, hogy újra egymásra fogunk lelni? Ha biztos volnék benne, azonnal meghalnék.«” Két héttel később Barthes Proust egy 1907-es, Georges de Lauris-hoz intézett levelét idézi (akihez azért fordult levelével Proust, mert megtudta, hogy elvesztette édesanyját): „Egyetlen dolgot tudok mondani neked: innentől fogva most még alig hihető gyönyörűségekből lesz részed. Amikor még élt az édesanyád, sokat gondoltál azokra a napokra, amikor már nem lesz; most pedig sokat gondolsz azokra a napokra, amikor még élt. Ha majd hozzászoksz ahhoz az iszonyathoz, hogy mostantól fogva minden örökké a múltba lesz zárva, akkor majd érezni fogod, hogy édesanyád gyönyörűen visszatér, és elfoglalja a helyét melletted, közel hozzád. Ennek most még nincs itt az ideje. Engedd el magad, várd meg, hogy az a felfoghatatlan erő, amely összetört, egy kicsit felemeljen; azért írom azt, hogy »egy kicsit«, mert az összetörtség mindig megmarad. Meg kell értened: gyönyörűség tudni, hogy soha nem fogod kevésbé szeretni őt, hogy soha nem fogsz megvigasztalódni, hogy mindig erősebben fogsz emlékezni rá.” Amire Barthes – többek között Proust nyomán, de Proust túl is – rámutat, és ami persze a *Világoskamra* lapjain is jól látszik, az az, hogy a halál, a másik halála újra kiemeli és láthatóvá teszi az élet és a

halál minden jelentéstől megfosztott valóságát, ez azonban, sajátos módon, egy értelemtelítettséggel jár együtt – vagy annak legalább a reményével –, azzal az örült, szeretett és persze mindig újra kétségbevonat sejtélemmel, hogy a szeretett, immár halott lény nem halt, nem halhatott meg, hogy él, hogy „találkozunk”.

A *Gyásznapló* 1978. március 23-i bejegyzése tanúskodik először arról, hogy Barthes elkezd foglalkozni azzal a szöveggel – azzal a bizonyos értelemben egyetlen hatalmas, a fotográfia elmélete mögé rejtett imával –, amely később majd *Világoskamra* címen lát napvilágot. 1978. június 9.: „Reggeli séta a Saint-Suplice templomban, lenyűgöz az épület egyszerű nagysága, mit jelent jelen lenni egy épületben; egy pillanatra leültem, egyfajta ösztönös »imádságba kezdtem«: szeretném, ha sikerülne megírni a Fotó-Mama könyvet.” Augusztus 1.: „Mindig (fájdalmasan) meglepett, hogy – végső soron – együtt tudok élni a fájdalommal, ami azt jelenti: *ki-bírható*. De ez – kétségtelenül – csak azért van így, mert jól vagy rosszul (amikor azt érzem: nem sikerül) képes vagyok kimondani, mondattá alakítani a fájdalommat. Fájdalmam *kifejezhetetlen*, de azért *elmondható*. Az a tény, hogy a nyelvem megajándékoz azzal a szóval, hogy »elviselhetetlen«, rögtön elviselhetőbbé teszi a fájdalmat.” A *Világoskamra* egy – látszólag – ártatlan könyv a fotográfáról. Kiindulópontja egy – látszólag – ártatlan gesztus: a fiú kezébe veszi halott édesanyja fényképeit. „Egy novemberi estén, nem sokkal anyám halála után fényképeket rendeztem. Nem reméltem, hogy »újra egymásra lelünk«, semmit nem vártam »ezektől a képektől, amelyeket nézve az ember sokkal kevésbé emlékezik arra, akit ábrázol, mintha csak rágondolna« (Proust). Tisztában voltam azzal, hogy a gyász egyik legkegyetlenebb vonása, a végzettség miatt hiába nézegetem ezeket a képeket, hiszen soha többé nem emlékezhetem vissza a vonásaira (nem idézhetem hiánytalanul magam elé őket). Nem, én valami mást akartam. Mint Valéry is megfogalmazta anyja halálakor: »egy kis kötetet kizárólag saját magamnak« (egyszer talán meg is írom, hogy ha majd kinyomtatják, akkor anyám emléke legalább addig éljen, amíg az én hírnevem).”¹⁷

A hírnév bizonyos értelemben halhatatlanságot jelent: akinek olvassák a műveit, akiről beszélnek, vitatkoznak, nem tűnik el teljesen, fennmarad, ha más nem, az emberek emlékezetében. Barthes számára, a szeretett anya halála után, önnön hírneve nem cél, hanem pusztá eszköz, amellyel saját halála után is „biztosítani” szeretné anyja emlékét, életét, halhatatlanságát. Írni, műveket alkotni mindenekelőtt annyit tesz: legalább

írásban ott maradni nála, az írás révén beletemetkezni a halálába, megtartani, az írásban, az írás varázslata révén azt, akit szeretek, munkálkodni, vetni és aratni, betűkkel szántani fel a lapot nappal és éjszaka, nem engedni, hogy nyomtalanul eltűnjön a szemem elől, majd az én eltűnésem után az emberek szeme elől. Neki nincs „műve”; az én művemnek kell tehát életben tartania őt. Mintha azt mondanám: „Aki engem lát, látja az anyát is.” Megnyitni az alvilág kapuit, vagy csak dörmölni, dobolni rajtuk, kopogtatni szépen, türelmesen az írás, az elmélkedés, az ének varázsa által. Mint Ovidiusnál, az Eurüdikét kereső Orpheusz, aki megpróbál, hiába, utánamenni hitvesének (*Átváltozások X*, 58–64. Ford. Devecseri Gábor): „Nyújtja kezét: ölelést keresőn, megölelni akarja, / s, jaj, csak a szertefutó levegőbe ölelhet a karja! / Ő meg, az ismét haldokoló, nem sír az uráról / semmi panaszt (másról sírhatna-e, mint szeretetről?), / s »Légy boldog« szól még hozzá legutolszor: a hangja / már alig is hallik, s maga ismét visszairamlík.” Orpheusz pokoljárása korábban úgy tűnt fel Barthes előtt, mint annak a vágynak a tilalma, hogy a költő, a férfi rögzíthesse a keresett értelmet és jelentést; a szeretett anyát gyászoló férfi most már abban az értelemben szeretne hasonlóná válni Orpheuszhoz, hogy minden észerv ellenére minden erejével szerette után indul, odafordul hozzá, újra és újra visszahozná őt, nem hagyhatja, hogy elveszzen; ezzel adva értelmet saját létének és írásának is.

A történelem számomra mindaz – írja Barthes –, ami a születésem előtt történt. Anyám régi fotóit nézegetve ezt a történelmet szemlélem, a régi ruháit, amelyek már sehol nincsenek, de amelyek így a fényképeken a szeretett személy „második sírjaként” tűnnek fel. Azok a hozzá tartozó tárgyak azonban, amelyeket már magam is ismerek a saját életemből, és amelyek ma is itt vannak velem, képesek elérni, hogy általuk „»újra egymásra leljünk« anyámmal, persze csak időlegesen, anélkül, hogy valaha is tartóssá tudnák tenni ezt a feltámadást [sans jamais pouvoir tenir longtemps cette résurrection]”.¹⁸ „A fotográfia mindig megdöbbenet, és ez egy tartós és szüntelenül megújuló döbbenet. Lehet, hogy ez a döbbenet, ez a megszállottság abban a vallásos lényegben gyökerezik, amelyből én is formálva vagyok [la substance religieuse dont je suis pétri]; nincs mit tenni: a fotográfának van némi köze a feltámadáshoz [a quelque chose à voir avec la résurrection]”.¹⁹ „Abban az illúzióban élek, hogy elegendő megtisztítani a fotó felületét, hogy eljuthassak ahhoz, ami mögötte van: forgatom a kezemben, vizsgálom, belépnék a papír mélységébe, átjutnék a

másik oldalára (nekünk, nyugati embereknek, az, ami rejtett, »igazabb«, mint az, ami látható).”²⁰ Az elbírhatatlan fájdalom, amelyet a helyettesíthetetlen lény elvesztése jelent, a tévleség lehetetlensége, visszautasítása. Az „örült remény”, hogy a fénykép nem pusztán egy papírlap, aminek látszik, hanem valójában egy kapu, amelyen át be lehet lépni a holtak birodalmába. A képen szereplő, halott alak „rám tekint, anélkül, hogy rám nézne [me regarde sans me voir]”. Valaki hív, valaki megsebez a tekintetével, a halálával, a jelenlétével. Cserébe én se csupán rápillantok a képre, hanem tekintetemmel mintegy átszúrom a képet, és az így megnyitott résen át elindulok felé, mintha ujjaimmal megérinteném annak az arcát, akit szeretek, hogy végre levehessem, félre-ehessem az álarcát (a halotti maszkját). Mintha a fotográfia arra bátorítana, hogy lépjek be végre azon a kapun, amely előtt addig, ki tudja miért, tétován álldólgáltam. „A fotó az örülethez válik hasonlóná: érintkezésbe lép tet »a tébolyult igazsággal«.”²¹

Messze vagyunk már a titok, a törvény, a teológia, az értelem heroikus elutasításától; miközben persze attól is nagyon távol áll ez a gondolkísérlet, hogy – a feltámadásra való hivatkozás által – valamiféle vallásos-teológiai diskurzussá, netán igehirdetéssé, igehirdetés-pótlékká vagy paródiává váljon. Nem vallásos és nem vallástalan, nem keresztény és nem modern; végső soron egyszerűen egy ősi, emberi, túlságosan emberi tapasztalat ez, gyászmunka, remegés, értelemkeresés, remény, és persze valami iszonyú tehetetlenség. Barthes, aki halott anyja képét látva és nézve nem teljesen biztos abban, hogy a fénykép nem lendíti-e őt túl ahhoz, akit lát; és, Orpheusz mellett, Odüsszeusz, aki – az *Odüsszeia XI.* énekében – a Hádészben láthatja halott édesanyját, beszélhet is vele, mégsem biztos abban, hogy nem csak egy fény- vagy árnyképet lát-e maga előtt, üres tüneményt, amelyet az alvilág ura vetít elé, hogy csalóka képével tovább fokozza fájdalmát: „Én a szivemben fontolgtva akartam / elhúnyt édesanyám lelkét a karral ölelni. / Háromszor nekiindultam, vágyódva erősen, / háromszor surrant ki kezemből, mintha csak árnyék / s álom volna. Szivemben az éles fájdalom erre / méginkább megnőtt, s szóltam szárnyas szavaimmal: / »Édesanyám, mért nem vársz rám, ki ölelni akarlak, / hogy Hádész házában is egymás karja öleljen / s még örömeinkre betelhesünk a fagyos zokogással? / Vagy csak egy árnykép ez, mit a fennkölt Perszephoneia / küld hozzám, hogy még keserűbben nyögve zokogjak?«” (Ford. Devecseri Gábor)

4.

A *hazugság géniusza* című könyvében François Noudelmann joggal mutatott rá arra, hogy Foucault utolsó előadás-sorozata, *Az igazság bátorsága* tulajdonképpen a titok, az eltitkolás, bizonyos értelemben az elhallgatás gyümölcse. Miközben előadásában Foucault arról beszél, hogy a filozófusnak akár élete kockáztatása árán is ki kell mondania az igazságot, ő maga elhallgatja hallgatósága elől azt, hogy tudatában van: már csak kevés ideje van hátra, hogy ez lesz élete utolsó előadás-sorozata, hogy tehát maga is a halálra készül akkor, amikor a haláltól búcsúzó Szókratész alakjának és utolsó szavainak bemutatására vállalkozik. Noudelmann azt is hangsúlyozza, hogy megállapítása egyáltalán nem morális ítélet, hanem pusztán rámutatás arra, hogy az adja a szöveg egész erejét és szenvedélyét, amiről Foucault nyíltan egyetlen szóval sem beszél: a saját halállal való szembenézés etikai parancsa.²² Ahogy az anya halálának megélt tapasztalata Barthesnál is átírta a korábbi „teológiaellenes” teoretikus vizsgálódások irányát és következtetéseit, egészen a lélek halhatatlansága és a feltámadásba vetett esztelen, hitetlen remény felvetéséig, úgy Foucault-nál is kitapintható az az irányváltás, amelyet „a szerző halála” patetikus, hősi és tragikus téziséből való eltávolodásként írhatunk le. A szerző halála mint tézis, úgy látszik, reális válasznak tűnt az élet kérdésére, de a másik halála vagy a saját halál mint végső tapasztalat és kérdés elkerülhetetlenül új válaszokat implicált mind a kései Barthes, mind a kései Foucault számára. „Az ember úgy tűnik el, mint a tengerparti fövénybe rajzolt arc” – szölkáltak a *Szavak és a dolgok* híres, profetikus, a halált igenlő befejező szavai;²³ de mit jelent az ember eltűnése és halála *Az igazság bátorságában*?

Szókratész eltűnése és halála mindenekelőtt úgy jelenik meg Foucault 1984-es előadásában, mint valami, amit el kell kerülni: erre ösztönzik – a *Kritón* tanúsága szerint – a barátok is Szókratészt, de Szókratész maga is abban reménykedik, hogy *Védőbeszéde* által sikerül rávennie a bírakat arra: ejtsék ellene az istentelenség vádját, vagy legalább ne ítéljék halálra. Mint a *Védőbeszédben* világossá teszi, Szókratész már a közvetlen politikai tevékenységet, a népgyűlésen való aktív szerepvállalást is azért nem vállalta, mert a benne élő *daimón* arra figyelmeztette: halál fia lesz, ha fellép a politika színpadára. Ez azonban nem a haláltól való félelmet bizonyítja, hanem egyfelől a mások iránti, másfelől pedig – ami persze ugyanaz – saját, isteni küldetésével való törődését, amely abban áll, hogy meg kell tanul-

nia törődni önmagával, és másokat is szüntelenül erre az öngondozásra kell felhívnia és megtanítania. Aktív és tudatos, isteni intésre történő nem-politizálásával – mondja Foucault – Szókratész értéket óv és értéket teremt: „meg kell védenie a politika haszontalan veszélyeitől a maga küldetését”.²⁴ Az igazságra megátalkodottan igényt tartó Szókratész nem a halál, hanem az élet hőse: ha korábbi Nietzsche-tanulmányaiban Foucault azt a hőrost ünnepelte a filozófusban, aki szinte szükségképpen belepusztult a szeme előtt feltároló igazságba, amely minden értelemben kiírja őt az életből és a közösségből, *Az igazság bátorságában* Szókratész annyiban lesz a mindenkori filozófus ősalakja és példaképe, amennyiben az igazságért él, amit Foucault ekkor már egyszerre mutat be etikai, esztétikai és – a legtágabb értelemben vett, a közösség érdekében történő – politikai kötelességként.

Ennek során Foucault mindenekelőtt újragondolja – Dumézil nyomán – Szókratész utolsó szavainak („Kritón, szól, egy kakassal tartozunk Aszklépiosznak, adjátok meg, el ne felejtsetek”) hagyományos felfogását. Szókratész utolsó kívánságát általában úgy szokás értelmezni, hogy a filozófus betegségként tekintett az életre, és a halálban látta az e betegségre adható igazi gyógyírt: ezért kéri meg tanítványát, hogy mintegy a gyógyulásért, vagyis a halálért cserébe áldozzon egy kakast a gyógyítás istenének, Aszklépiosznak. De összeegyeztethető-e ez az értelmezés Szókratész gondolkodásával, úgy, ahogyan azt Platón nyomán ismerjük? Elképzelhető-e, hogy Szókratész betegségként fogta fel az életet, amelyből a lehető leghamarabb ki kell gyógyulnunk? Foucault válasza az, hogy ez elképzelhetetlen, és pusztán egy félreértés eredménye. Szókratész szemében a halál nem gyógyír arra az iszonyú értelmetlenségre, ami az élet maga, hanem az a fájdalmas végpont, amelyet az embernek távolról sem minden áron, de a lehetőségekhez képest, amíg módja van rá, el kell kerülnie. Az embernek az igazságba nem bele kell pusztulnia, hanem éppen az igazság nevében kell, egy magasabb, isteni parancsra, élnie és jelen lennie. A *Phaidónban* olvasható fogalom, a *phrúra* („mi, emberek, mindannyian a *phrúrában* vagyunk”, 62b) értelmezése kapcsán Foucault kifejti: a *phrúra* mint életünk tere nem börtönt vagy katonai tábornot jelent, hanem azt a helyet, ahol a jóindulatú istenek gondot viselnek ránk, ez a belátás azonban „nem kompatibilis azzal a gondolattal, hogy az élet betegség, amelyből a halál által gyógyulhatunk meg”. „Az istenek törődnek a bölcs ember ügyeivel, amiből egyenesen következik az, hogy sem az e világi, sem a túlvilági élete nem lehet se rossz, se betegség.”²⁵

Mi tehát a betegség, amelyből ki kell gyógyulni, és amelyből a halállal kétségkívül kigyógyulunk? Nem a testi értelemben vett élet, mondja Foucault Szókratésze, hanem az a lelki-szellemi állapot, amelyben az ember a közvélekedés nyomására lemond az igazságról, amikor – mert nem törődik önmagával – a közvélekedés úgy eluralkodik egész életén, mint valami ragály, fertőzés, kórság, nyavalya. Szókratész utolsó szavai nem az életre utalnak tehát, amelyre a halál jelentheti az egyedüli gyógyírt, hanem a vélekedésekre mint betegségekre, és ennyiben az *epimeleia*, az önmagammal és a másokkal való törődés eszméjét fejezik ki. A *Phaidón* 115b-t idézi fel itt Foucault, azt a részt, ahol Kritón megkérdezi Szókratésztől, hogy mit kér tőlük, mi az, ami az örömeire szolgálna, amire Szókratész azt válaszolja: „Amit folyton-folyvást mondok, Kritón – szolt –, semmi újat.” „Mi az, amit Szókratész folyton-folyvást elmond, amiben semmi új nincsen, mi az, amit utolsó kívánságaként még át akar adni a gyerekeinek, a környezetének, a barátainak? »Törődjeteek önmagatokkal (*hümón autón epimeloumenoi*).« Ez Szókratész igazi testamentuma – teszi hozzá Foucault –, ez az utolsó kívánsága.”²⁶

Ahogy Barthes *Gyásznaplójában* a halott anyához való végső, és semmilyen érv, elmélet, valóság által felül nem írható hűséggel találkozunk, úgy *Az igazság bátorsága* is egy végső hűség könyve, hitvallás és testamentum, amelyben Foucault az igazsághoz és az élethez mint gondozáshoz, az ember önmaga iránti és mások iránti törődéséhez mint egy másfajta, igaz élethez való hűségben látja és láttatja a filozofálás aktusának, a filozofikus életnek az értelmét és jelentőségét. Az 1984-es előadásban már nem a végső értelem eltűnése és tagadása szabadítja fel az embert, hanem az igazság felkutatása és kimondása; nem egy semleges tér és nyelv kiküzdéséről van szó, hanem isteni jóakaratról, amely jóakarattal tölti el az embert önmaga és mások iránt; az embert mint saját élete szerzőjét már nem a végső értelmetlenségbe való betekintés borzasztja el, hanem éppen a jelenlét lehetőségének elmúlása, és ezzel együtt az „igaz élet” mint etikai, esztétikai, politikai és teológiai kötelesség elmulasztása. Filozófusnak az nevezhető, aki hűségesen kitart az élet mint szakadatlan öngondozás és szüntelen másokkal való törődés eszméje és gyakorlása mellett, aki radikálisan felülemelkedik a tudásnak nevezett emberi vélekedéseken és „igazságokon”, és folyton-folyvást arra ösztönzi az embert, hogy az állítólagos tudásai álarca mögötti elbújás vagy eltűnése mint halál helyett az élet mint jelenlét, igazság, kérdés, vizsgálódás, törődés mellett tegye le a voksát. Ez az,

amit Foucault „az igazság bátorságának” nevez, és amit előbb Szókratészhez, majd – az 1984-es előadás későbbi fejezeteiben – a cinikus filozófusok radikális igazmondásához, sőt, az igazságról szüntelenül tanúságot tevő kora keresztény szerzetesi életformához köt.

A francia filozófus mindezt a „létezés esztétikájaként” definiálja, amelyben a szubjektum önnön élete szerzőjeként tűnik fel, aki művészete révén tudatosan megalkotja a maga életét, és egyben önmaga és mások előtt teljes felelősséget vállal annak szépségéért és igazságáért. Ennek alátámasztására Szókratész szavait idézi fel a *Védőbeszéd*-ből (29e): „Hát nem szégyelled magad, hogy csupán arra van gondod, miként növeld a lehető legnagyobbra vagytonod, hírneved, közmegebecsüléssed, de a józan belátással, az igazsággal, s hogy lelked miként tedd a lehető legkiválóbbá, mit sem törödsz?” Konklúzióként hozzát teszi: „Szókratésszel azt a pillanatot próbáltam meg kitapintani, amikor az igazmondás igénye és a létezés szépségének alapelve az önmagunkkal való törődésben kapcsolódott össze [...] A létezés mint szép forma történeti kutatását nagymértékben hátráltatta, hogy az esztétikai formák története során elsősorban azt vizsgálták, miként kapnak formát a dolgok, a szubsztanciák, a színek, a tér, a fény, a hangok és a szavak. Végső soron azonban nem árt felhívni a figyelmet arra, hogy az ember számára saját létmódja és viselkedésmódja, az, ahogyan a saját létezése megjelenik a többiek szemében és a saját szemében, illetve az, hogy halála után milyen nyomot hagy hátra egy adott egzisztencia a többiek emlékezetében, ez a létmód, ez az aspektus és ez a nyom tehát mindig is az esztétikai törődés tárgyaként jelent meg. Ez az, ami az embert arra ösztönözte, hogy egy folyamatos és folyamatosan megújuló formateremtő munka során saját léte kapcsolatán éppúgy szép, ragyogó és tökéletes dolgokat akarjon létrehozni, mint akkor, amikor az isteneknek, a templomoknak vagy a szavak dallamának akart szép formát kölcsönözni. A létezésnek ez az esztétikája a történeti kutatás lényeges tárgya, amelyet nem szabad háttérbe szorítani a lélek metafizikája vagy akár a dolgok és a szavak esztétikája érdekében.”²⁷

Az egyszerre igaz és szép létezésnek ez az etikája, esztétikája és valóságos teológiája lesz tehát Foucault, a *Szavak és a dolgok*, a *kívülség gondolata*, a *Mi a szerző?*, a *Nietzsche, a genealógia és a történelem szerzőjének* a halála évében előadott, és a halála után tizenöt évvel megjelent, elsősorban a halálba induló Szókratész fejlethetetlen alakjára hivatkozó filozófiai testamentuma, ami, azt hiszem, legalább annyira váratlan és meglepő – tulajdonképpen a még Foucault életében megjelent

A *szexualitás története II–III* felől is –, mint Barthes-nak az anya halálára, a szeretett halott iránti feneketlen hűségére és a feltámadás eszeveszett reményére vonatkozó, síron túli iratai.

5.

Jacques Derrida kérdése a halott barátnak, Roland Barthes-nak szentelt *Roland Barthes halála*iban (1981), – amivel nem vonja kétségbe, de legalábbis megkérdőjelezi a feltámadás mégoly óvatos és hitetlen barthes-i reményét vagy akaratát –: „Mindenáron életben tartani, megtartani magamban és magamnak azt, aki meghalt – biztos, hogy ez a hűség legmegfelelőbb formája?”²⁸ Mit is jelent a hűség – a halál tekintetében? Nem a hűtlenség-e az egyedüli kötelesség és lehetőség, nem a hűtlenség-e valahogy a szeretet jele is? Ahogy Jean-Luc Nancy írja a feltámadt Jézus Mária Magdolnához intézett szavainak („Ne érij hozzám!”) értelmezése során: „Nem tartasz a kezeden semmit, nem vagy képes arra, hogy bármit is megtarts, visszatarts: ez a szerelem, a szeretés igazi tudása. Szeresd azt, aki elfut mellőled, szeresd azt, aki távozik. Szeresd, hogy elmegy, szeresd úgy, hogy elmehessen.”²⁹ Maga Derrida azonban mint ha nem menne ilyen messzire; pontosabban mintha ennél a szerető hűtlenségnél mindig egy kicsit messzebbre merészkedne. „What end but love, that stares death in the eye?” – idézi William Carlos Williams sorait egy tizenöt évvel a Barthes-tanulmány után készült búcsúbeszédében, egy másik halál, egy másik barát, Joseph N. Riddel halála kapcsán: „Milyen más vég volna elképzelhető, ha nem a tekintetét a halál tekintetébe fúró szerelem?”³⁰ Williams *Paterson* című versének további sorait felidézve aztán – amelyeket Derrida is Riddel egy tanulmányából idéz fel – a halott barát nevét idézi meg játékosan, és ezzel is zárja búcsúbeszédét: „Sing me a song to make death tolerable, a song / of a man and a woman: the riddle of a man / and a woman.” A Riddel névre rájátszó angol „riddle” szó annyit tesz: „rejtvény”, „talány”, „találós kérdés”. A halálra, a szeretett barát, Riddel halálára talán csak a szeretet mint találós kérdés lehet képes megfelelni, a halál irtózatát alighanem csak a hűség, egy talán még a síron túl is érvényes egymáshoz tartozás tudja kiállhatóvá tenni: „Dalolj nekem egy éneket, amely elviselhetővé teszi a halált, egy éneket egy férfiről és egy nőről, arról a rejtvényről, titokról, talányról, amely egymáshoz fűzi őket.”

Ha nem is feneketlen hűség a szeretett halotthoz, de legalábbis a hűség és ez egység rejtélyes lehetőségének felvetése és a hűtlenség lehetetlenségének megtapas-

talása ha nem is feltámadás, találkozás, utánajárás, de legalábbis megtorpanás, újragondolás, megrázkódtatás, amibe egész világunk és gondolkodásunk beleremeg. Mint a halott barátok emlékének szentelt, 2003-as könyv előszavában írja Derrida, már-már remegő hangon: „A másik halála – nem kizárólag, de főleg akkor, ha szeretjük azt, aki meghalt – nem hiányt, nem eltűnést jelent, ennek vagy annak az életnek a végét, hanem minden esetben a világ egészének a végét, minden lehetséges világ végét, és minden esetben az egyedülálló teljességű, tehát helyettesíthetetlen, tehát végtelen világot. Ezt jelenti tehát a »világ«. És ezt a jelentést csak az kölcsönzi neki, amit úgy nevezünk: »a halál«.” Vagy ahogy a Lyotard emlékének szentelt szövegében fejtegeti 2001-ben, nemcsak a világ elgondolását, de a világ *elgondolását* – a gondolkodás iránti hűséget és a hűség eszméjét és gondolatát – is egyértelműen az elfogadhatatlan, a valóságos és a lehetséges világ egészét megrendítő halálhoz, a másik halálához és persze a saját halálhoz mint másik halálhoz kötve:³¹ „Ki tudja remegés nélkül kimondani azt a szót: »mi«? Főleg akkor, ha egy túlélő beszél a barátjáról? Hacsak a »túlélés« egy bizonyos tapasztalata nem képes megadni »nekünk«, az életen és a halálon túl, azt, amit csak ez a tapasztalat adhat meg »nekünk«: elsődleges küldetését, értelmét, eredetét. Talán a tapasztalat mélyén rejlő gondolatot; a *gondolkodást* magát.”³²

JEGYZETEK

- 1 Magyarul eddig egyetlen előadás jelent meg: *A rendellenesek. Előadások a Collège de France-ban (1974–1975)*. Ford. BERKOVITS Balázs, Bp., L’Harmattan, 2014
- 2 *Journal de deuil*. Seuil, Párizs, 2009, magyarul lásd: *Gyásznapló*. Bp., Kijárat, 2012; ill. *Világokamra*. Ford. FERCH Magda, Bp., Európa, 1985 Lásd még pl. a két utolsó Collège-előadás átiratát: *La Préparation du roman I–II. Cours au Collège de France 1978–1980*, Seuil / Imec, Párizs, 2003
- 3 Vö. *Le courage de la vérité. Cours au Collège de France, 1984*, Párizs, Seuil Gallimard, 2009
- 4 Lásd pl. M. FOUCAULT: „Mi a szerző?”, *Nyelv a végtelenhez*. Ford. ERŐS Ferenc, KICSÁK Lóránt, Debrecen, Latin Betűk, 1999, 122.
- 5 *Michel Foucault tel que je l’imagine*. Montpellier, Fata Morgana, 1986, 29.
- 6 „Nyelv a végtelenhez (Foucault és Blanchot)”, *„Noli me legere” Tanulmányok Maurice Blanchot-ról*, Bp., Pongrácz, 2013, 203.

- 7 „A szerző halála”, *A szöveg öröme*. Ford. BABARCZY Eszter, Bp., Osiris, 1996, 64.
- 8 BARTHES, Roland: „Irodalom és jelentés”, *Válogatott írások*. Ford. SZÁNTÓ Judit, Bp., Európa, é. n., 198.
- 9 *Nyelv a végtelenhez*. Ford. ANGYALOSI Gergely, i. m., 116.
- 10 Vö. HEIDEGGER, Martin: *Lét és idő*. Ford. VAJDA Mihály et al, Bp., Osiris, 2007, 282.
- 11 Uo., 295.
- 12 „A szerző halála”, *A szöveg öröme*, 55.
- 13 „A kívülség gondolata”, *Nyelv a végtelenhez*, 116.
- 14 Vö. *Nietzsche, a genealógia és a történelem, A fantasztikus könyvtár*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Pallas / Attraktor, 1998, 91. Máshol Foucault ezt kifejezetten Nietzsche életrajzi tapasztalatához és azon belül is torinói összeomlásához köti. Vö. *Nietzsche, Marx, Freud. Athenaeum*, 1992/3, 162.: „Amint a Túl jón és rosszonban megjegyzi, »lehet, hogy a létezés teljes megismerésébe belepusztulni a létezés alapsajátosságához tartozik.« S az *Ecce Homo*ban megmutatta, mennyire közel járt ehhez a teljes felismeréshez, amely a létezés alapjához tartozik. Ugyanígy 1888 őszén, Torinóban.” Ford. ANGYALOSI Gergely.
- 15 *A kívülség gondolata, Nyelv a végtelenhez*, 117.
- 16 *A Gyásznaplót* a következőkben a saját fordításomban idézem; az oldalszámokat külön nem jelzem, mert a könyv jellegéből adódóan ezek – a bejegyzések után szereplő évszámoknak köszönhetően – könnyen megtalálhatók.
- 17 *Világoskamra*, 67. (a magyar fordítást helyenként módosítottam, a módosításokat külön nem jelzem: Cs. Á.)
- 18 Uo., 68.
- 19 Uo., 86.
- 20 Uo., 104.
- 21 Uo., 117.
- 22 *Le génie du mensonge*. Párizs, Max Milo, 2015, 67. és folyt.
- 23 *A szavak és a dolgok*. Ford. ROMHÁNYI TÖRÖK Gábor, Bp., Osiris, 2000, 432.
- 24 *Le courage de la vérité*, 74.
- 25 Uo., 91–92 és 93.
- 26 Uo., 103. Vö. *Phaidón*, 115b.
- 27 Uo., 151.
- 28 *Chaque fois unique, la fin du monde*. Párizs, Galilée, 2003, 61.
- 29 *Noli me tangere. Essai sur la levée du corps*. Párizs, Bayard, 2003, 26.
- 30 *Chaque fois unique*, 167.
- 31 Uo., 9. és 260.
- 32 Jelen tanulmány az MTA Bolyai János kutató ösztöndíj támogatásával készült.