

## Lecke\*

Először is azon kellene elgondolkodnom, milyen okokból mutathatott a Collège de France hajlandóságot arra, hogy befogadjon egy magamfajta bizonytalan egyént, akiben minden egyes tulajdonság valami módon az ellentéte által megsemmisül. Hiszen — még ha egyetemi karriert futottam is be — nem rendelkezem azokkal a titulussal, melyek az ilyen pálya előtt rendszerint megnyitják az utat. És bár igaz, hogy munkámat sokáig az irodalomtudomány, a lexikológia, és a szociológia területén akartam folytatni, be kell ismernem, hogy csak esszéket írtam, s ez ambivalens műfaj, benne az írás az elemzéssel rivalizál. Továbbá igaz ugyan, hogy kutatásaimat nagyon korán a szemiotika születéséhez és fejlődéséhez kötöttem, de éppígy igaz az is, hogy nincs túl sok jogom képviselni azt, olyannyira hajlottam az alig létrejött definíció elmozdítására, és arra, hogy a modernitás excentrikus erőire támaszkodjam, a modernitás pedig a *Tel Quel*-hez közelebb állt, mint számos más folyóirathoz, melyek a világban a szemiotológiai kutatások hatékonyságát bizonyítják.

Nyilvánvalóan tisztátalan egyént fogad be tehát falai közé az a ház, amelyben a tudomány, a tudás, a szigorúság és a fegyelmezett invenció uralkodik. Éppen ezért, talán óvatosságból, vagy talán annak a hajlandóságomnak engedve, mely gyakran segít ki intellektuális zavaromból egy kedvemre való kérdéssel, nem foglalko-

---

\* BARTHES, Roland, *Leçon*, Paris, Ed. du Seuil, 1978.

zom azzal, hogy mi készíthette befogadásomra a Collège de France-ot — annál is inkább nem, mivel ennek oka elég bizonytalanoknak tűnik számomra —, ehelyett azokról az okokról szólnék, amelyek bennem, midőn e helyre belépek, inkább az öröm, mintsem a dicsőség érzetét keltik; hiszen a dicsőség lehet értelmetlen is, az öröm azonban sohasem az. Örömmel tölt el, hogy itt olyan szerzőkre vagy szerzők emlékére találok, akiket szeretek és akik a Collège de France-ban tanítottak, illetve tanítanak; először is természetesen Michelet-re, akinek azt köszönhetem, hogy intellektuális életem kezdetén felfedeztem a Történelem uralkodó helyét az antropológiai tudományok között, és az írás erejét, mihelyt a tudás belátja, hogy rá van utalva és neki kiszolgáltató; azután, hozzánk már közelebb, Jean Baruzire és Paul Valéryre, akiknek az előadásait ifjúkoromban pontosan ebben a teremben hallgattam; azután, még ennél is közelebb hozzánk, Maurice Merleau-Pontyra és Émile Benveniste-re; ami pedig a jelent illeti, engedtessek meg nekem, hogy a barátság által megkövetelt diszkréciót áthágva megemlítsem Michel Foucault-t, akihez a szeretet, az intellektuális szolidaritás és a hála számai kötnek, mivel ő volt az, aki a Professzorok Tanácsának javaslatot tett erre a tanszékre és annak vezetőjére.

Most még komolyabb, mert felelősségteljesebb öröm ér: olyan helyre léphetek, melyet szigorúan *hatalmon kívülinek* nevezhetünk. Hiszen, ha vehetném magamnak azt a bátorságot, hogy én magam értelmezem a Collège-t, akkor azt mondanám, hogy olyan, mintha az intézmények sorában a Történelem egyik utolsó cselszövése lenne; a dicsőség rendszerint a hatalom hulladéka; itt a dicsőség abban áll, hogy eltünteti a hatalmat, hogy ő az érintetlen rész: a professzornak nincs más dolga, csak az, hogy kutasson és beszéljen — legszívesebben azt mondanám: az a dolga, hogy hangosan álmodja meg kutatásait — s nem az, hogy ítéljen, válaszson, kinevezzen, valamiféle irányított tudásnak vesse alá magát: óriási privilégium ez, majdhogynem igazságtalan is akkor, amikor a bölcsészeti tudományok a technokrata elvárás nyomása és az egyetemisták forradalmi vágya között a fáradtságtól darabjaikra hullanak. Kétségtelen, hogy a tanítás, de még az egyszerű beszéd sem nevezhető olyan tevékenységeknek — még ha nincsenek is az intézményesített felszentelések hatósugarán belül —, amelyek mentesek lennének minden hatalomtól: a hatalom (a *libido domínandi*) ott lapul minden diskurzusban, még akkor is, ha hatalmon

kívüli helyen folyik. Minél szabadabb tehát az oktatás, annál sürgetőbb elgondolkodni azon, hogy a diskurzus milyen feltételek mellett és milyen műveletek révén képes a mindent-birtokolni-akarástól megszabadulni. Véleményem szerint e kérdés megválaszolásának kell a most induló oktatás középpontjában állnia.



Itt tulajdonképpen közvetett módon, de makacsul a hatalomról esik szó. A modern «ártatlanság» úgy beszél a hatalomról, mintha csak egy lenne belőle: az egyik oldalon állnak azok, akiknek van, a másikon, akiknek nincs; azt hittük, hogy a hatalom mintaszerűen politikai tárgy; most azt hisszük, ideológiai tárgy is, hogy éppen ott rejtőzik, ahol először nem is érzékelhető, az intézményekben, az oktatásban, végtére azonban továbbra is egy van belőle. És ha a hatalom mégis megtöbbszöröződne, mint a démonok? «Légió a nevem» — mondhatná: mindenütt, mindenfelől, főnökök, jelentős vagy jelentéktelen apparátusok, elnyomott vagy elnyomó csoportok; «autorizált» hangok mindenütt, melyek önmagukat hagyták jóvá, hogy hallathassák a hatalom egészének diskurzusát: az arrogancia diskurzusát. Ebből rájöhethetünk, hogy a hatalom a társadalmi érintkezés legkifinomultabb mechanizmusaiban is jelen van: nemcsak az államban, az osztályokban, a csoportokban, de még a divatban, a közvéleményben, az előadásokban, a játékokban, a sportban, a tájékoztatásban, a családi és magánkapcsolatokban is, sőt még azon felszabadító kezdeményezésekben is, melyek tagadni próbálják: hatalmi diskurzusnak nevezek minden olyan diskurzust, mely hibát szül, és bűntudatot annál, aki részesül belőle. Némelyek azt várják tőlünk, entellektüelektől, hogy mindenkor a Hatalom ellen lépünk fel; de a mi igazi háborúnk máshol zajlik; háborút viselünk *valamennyi* hatalom ellen, s ez nem könnyű harc: mert a hatalom a társadalmi térben többszörös, a történelmi időben pedig, mintegy szimmetrikusan, folytonos: ha itt kiátkozzák, amott újra felbukkan; teljesen nem sorvad el sohasem: kirobbanthatunk akár forradalmat is, hogy elpusztítsuk, a hatalom nyomban újraéled, a dolgok új állapotában is újfent rügyeket hajt. E kitarás és mindenütt jelenvalóság oka az, hogy a hatalom nem csupán az ember politikai vagy történelmi történetéhez, hanem az ember egész történetéhez kapcsolódó transz-szociális organizmusnak a parazitája. Az a tárgy, amelybe a hatalom az emberi örökkévalóság

kezdete óta beleivódik, az a nyelvezet — vagyis, hogy még pontosabbak legyünk, annak szükségszerű kifejeződése: a nyelv.

A nyelvezet szabályrendszer, a nyelv ennek kódja. A nyelvben meglévő hatalmat azért nem látjuk, mert elfeledjük, hogy minden nyelv osztályozás, és minden osztályozás elnyomó jellegű; *ordo*, azaz elosztás és megfélemlítés. Jakobson bizonyította be, hogy valamely idiómát nem az definiál, amit az mondhatóvá tesz, hanem inkább az, amit mondania kell. A francia nyelv (ezek meglehetősen durva példák lesznek) arra kényszerít, hogy először önmagamat tétélezzem alanyként, még mielőtt a cselekedetet kimondanám, amely már csak az én attributumom lesz: amit csinálok, az csak létezésem következménye, folyománya; hasonlóképpen mindig választanom kell a hímnem és a nőnem között, a semleges vagy a komplex alak használata számomra tiltva van; sőt a *te*, illetve az *Ön* alakokkal kénytelen vagyok jelezni a másikhöz való viszonyomat is: érzelmi vagy szociális bizonytalansággal nem élhetek. Így tehát a nyelv, struktúrájából adódóan fatális elidegenítő kapcsolatot implicál. A beszéd, vagy méginkább a diskurálás nem kommunikálás, mint azt gyakran hangoztatják, hanem alávetettség: a nyelv mindenre kiterjedő nyelvtani vonzat.

Renantól idézek: «A francia, Hölgyeim és Uraim — mondta egyik előadásában — sosem lesz az abszurd nyelve; s nem lesz a reakció nyelve sem. Komoly reakciót francia nyelven nem nagyon tudok elképzelni.» Nos, a maga módján Renan élesszemű volt; rájött, hogy a nyelvet az általa megfogalmazódó üzenet nem meríti ki; a nyelv túlélheti az üzenetet és benne, gyakran iszonytató rezonanciával, nemcsak azt adhatja értésünkre, amit mond, hanem valami mást is, rányomva az egyed tudatos és logikus hangjára a struktúra uralkodó, makacs, kérlelhetetlen hangját, azaz a beszélő faj hangját; Renan tévedése történelmi, s nem strukturális jellegű volt; azt hitte, hogy a francia nyelv, melyet ő az ész által kialakítottnak vélt, csakis demokratikus lehet. De a nyelv, mint az egész nyelvezet performanciája, sem nem reakciós, sem nem progresszív; egészen egyszerűen: fasiszta; hiszen a fasiszmus nem a kimondás megakadályozása, hanem éppen annak kikényszerítése.

Mihelyt szavakká formálunk valamit, mégha a szubjektum intimitásának legmélyén is, a nyelv a hatalom szolgálatába lép. Benne elkerülhetetlenül két összetevő rajzolódik ki: az állítás tekintélye, és az ismétlés nyájszelleme. Egyfelől a nyelv közvetlenül állító:

a tagadás, a kétség, a lehetőség, az ítélet felfüggesztése különleges operátorokat igényel, melyek maguk is a nyelvi álarcos játék résztvevői; amit a nyelvészek modalitásnak neveznek, az csak a nyelv kiegészítője, ez lesz az, mely által, mint valami folyamodvány által, megkíséreltem a nyelv engesztelhetetlen, megállapító erejét megtörni. Másfelől a nyelvet alkotó jelek csak annyiban léteznek, amennyiben felismerik őket, azaz amennyiben ismétlődnek; a jel követő jellegű, nyájszellemtű; minden jelben ott szunnyad a sztereotípiák szörnyetege: sehogy másként nem tudok beszélni, csak úgy, ha összegyűjtöm mindazt, ami a nyelvben *szanaszét hever*. Mihelyt beszélni kezdek, e két összetevő érinkezésbe lép bennem, egyszerre vagyok úr és rabszolga: nem elégszem meg annak ismétlésével, amit egyszer már elmondtak, nem elégszem meg azzal, hogy kényelmesen a jelek szolgálatába szegődjem: mondom, állítom, odavágom, amit ismételek.

A nyelvben tehát elkerülhetetlenül összefonódik szervilitás és hatalom. Ha nemcsak azt a képességet hívjuk szabadságnak, hogy kivonjuk magunkat a hatalom alól, hanem azt és leginkább azt, hogy senkit sem vetünk alá, akkor szabadság csak a nyelvezeten kívül létezhet. Sajnos az emberi nyelvezeten semmi sem esik kívül: zárt tárgyalás ez. Elhagyni csak a lehetetlen árán lehet: a misztikus különösség által, úgy, ahogyan azt Kierkegaard leírja, midőn Ábrahám áldozatát sohasem hallott, mindenféle beszédűtől, még a belső beszédűtől is mentes aktusként határozza meg, melyet a nyelvezet általánossága, nyájszelleme, moralitása ellen intézett; vagy a nietzschei *amen* által, mely olyan, mintha diadalmasan rúgna egyet a nyelv szervilitásán, amit Deleuze a nyelv „kísérleti köpönyegének” nevez. De számunkra, akik sem a hit lovagjai, sem emberfeletti emberek nem vagyunk, számunkra csak a nyelvvel való csalás, csak a nyelv rászédése marad. E kegyes csalást, e kitérőt, ezt a csodálatos csalétket, mely lehetővé teszi a hatalmon kívüli nyelv értését a nyelvezet folytonos fejlődésének ragyogásában, ez az, amit én *irodalomnak* nevezek.



Az *irodalom* szerintem nem egységes korpusz, nem művek sora, mégcsak nem is a kereskedelem vagy az oktatás egy területe, hanem bizonyos praxis, az írás-praxis nyomainak komplex írásjele. Lényegében tehát benne a szöveget, azaz a művet létrehozó jelen-

tők szövetét tartom szem előtt, mert a szöveg magának a nyelvnek a virágba borulása, és a nyelvet magán a nyelven belül kell legyőzni és eltéríteni: nem az üzenet által, melynek ő csak eszköze, hanem a szavak játéka által, melynek színháza. Nyugodtan mondhatom tehát, anélkül, hogy különbséget tennék közöttük: irodalom, írás vagy szöveg. Az irodalomban meglévő szabadság erői nem függenek sem az író civil személyiségétől, sem politikai elkötelezettségétől, hiszen ő is csak egy «monsieur» a sok közül, de még művének doktrinális tartalmától sem, hanem attól az elmozdító munkától, melyet a nyelvre gyakorol: ebből a nézőpontból Céline vagy Chateaubriand éppoly fontos, mint Victor Hugo vagy Zola. A forma felelősségét igyekszem szem előtt tartani itt; ez a felelősség azonban nem mérhető ideológiai terminusok által — az ideológia tudományai ezért voltak mindig is oly csekély hatással rá. Az irodalom erői közül hármat szeretnék megjelölni, melyeket három görög fogalom alá sorolok: *Mathésis*, *Mimésis*, *Semiosis*.

Az irodalom hatalmas tudás letéteményese. Egy olyan regény, mint a *Robinson Crusoe*, történelmi, földrajzi, társadalmi (koloniális), technikai, botanikai, antropológiai (Robinson a természetből jut el a kulturához) ismeretek végtelen tárháza. Ha a szocializmus vagy a barbárság bármiféle túlkapásának következtében az oktatásból egyetlen diszciplína kivételével mindent száműzni kellene, akkor az irodalmat kellene megmenteni, hiszen az irodalom épületében minden tudomány jelen van. E tekintetben mondhatjuk azt, hogy az irodalom, akármilyen iskola nevében is szólaljon meg, abszolút értelemben, kategórikusan realista: ő maga a valóság, azaz magának a valóságnak a fénye. Mégis, — s ebben az értelemben az irodalom valóban enciklopédikus — megforgatja az ismereteket, közülük egyet sem rögzít, egyet sem fetisizál; közvetett helyet biztosít nekik, s ez az indirekt nagyon becses. Egyrészt utalhat az emberi tudás lehetséges területeire — a még nem is sejtettre, a még lezáratlanra: az irodalom a tudomány hézagaiban munkálkodik: hozzá képest mindig késésben van vagy éppen előtte jár; hasonló a bolognai kórhöz, mely éjszaka sugározza ki azt, amit napközben elraktározott, és ezzel az indirekt, elnyelt fénnel világítja be az új napot, az eljövendőt. A tudomány közönséges, az élet kifinomult, s az irodalomra azért van szükségünk, hogy ezt az eltérést korrigálhassuk. Másrészt az irodalom által mozgósított tudás sohasem teljes, sohasem végleges; az irodalom sohasem azt

mondja, hogy tud valamit, hanem azt, hogy tud valamiről; vagy méginkább azt, hogy tud valamiről valamit — sokmindent tud az emberről. Amit az irodalom az emberről tud, azt a nyelvezet nagy *pazarlásának* lehetne nevezni, azon nyelvezetének, amellyel az ember dolgozik és amely megdolgozza őt, akár úgy, hogy az irodalom reprodukálja a társadalmi rétegnyelvek sokféleségét, akár úgy, hogy e sokféleségből kiindulva, melynek repedezettségét érzékeli, olyan határ-nyelvezetet képzel el és próbál kidolgozni, mely annak nulla foka lenne. Az irodalom ugyanis a nyelvezetet színre viszi, ahelyett, hogy csupán használná, így a tudást a végtelen reflexivitás fogaskerék-szerkezetébe illeszti: az íráson keresztül a tudás szakadatlanul a tudásról gondolkodik, egy olyan diskurzus szerint, mely már nem episztemológiai, hanem drámai.

Manapság divatos a tudományok és az irodalom közötti ellentét kétségbevonása, amennyiben e két terület között, gyakran még határaikat is eltörölve, egyre több modelljellegű vagy módszerbeli kapcsolat létesül; s az is megeshet, hogy oppozíciójuk egyszer majd történelmi mítosznak fog tűnni. De a nyelvezet szempontjából, vagyis a mi pillanatnyi szempontunkból, ez az oppozíció nagyon is lényegbevágó; ami ugyanis általa egymással szembekeverül, az egyébként nem szükségképpen a valóság és a fantázia, az objektív és a szubjektív, az Igaz és a Szép, hanem egyszerűen csak a különböző beszédhelyek. A tudomány diskurzusa szerint — vagy legalábbis a tudomány egy bizonyos diskurzusa szerint — a tudás kijelentés; írásba foglalása pedig megformálás. A kijelentést, a nyelvészet hagyományos tárgyát, a megnyilatkozó távollétének produktumaként határozzák meg. A megformálás pedig, azáltal, hogy a szubjektum energiáját és helyét, sőt hiányát (ami nem feltétlenül távollétével egyenlő) is bemutatja, a nyelvezetnek magát a valóságát tartja szem előtt; felismeri, hogy a nyelvezet implikációk, hatások, utáncsengések, fordulatok, ellenfordulatok, mögöttes utalások hatalmas holdudvara; magára vállalja, hogy egy egyszerre makacs és utólérhetetlen, ismeretlen és bizonyos nyugtalanító családiasság alapján mégiscsak felismerhető szubjektumot hallhatóvá tegyen: a szavaim már nem pusztá eszközökként, illuzórikusan értelmeződnek, hanem kivetítések, robbanások, vibrálások, trükkök, machinációk, ízek gyanánt lövellnek elő: az írás a tudást ünneppé avatja.

Az általam javasolt paradigma nem követi a funkciók felosztását; nem áll szándékában az egyik oldalon a tudósokat, kutatókat, a másikon az írókat és esszéistákat felsorakoztatni; ellenkezőleg, éppen azt sugallja, hogy az írás mindenütt megtalálható, ahol a szavaknak ízeük van (*a* francia *savoir* és *saveur* szavaknak a latinban ugyanaz az etimológiájuk). Curnonski szerint a konyhában fontos, hogy «a dolgok ízeikben összetevőiket tükrözzék». Ami a tudást illeti, ahhoz, hogy a dolgok azok legyenek, amik, illetve amik voltak, szükség van erre az összetevőre, a szavak sava-borsára. A szavaknak ez az íze teszi a tudást mélylé és gyümölcsözővé. Tudom például, hogy a történettudomány Michelet számos állítását kétségbe vonta; de ez nem változtat azon, hogy Michelet valami olyat alapított meg, mint Franciaország etnológiája, és minden alkalommal, amikor valamely történész a szó legtagabb értelmében vett történelmi tudás elmozdításán fáradozik, bármiféle tárgyról legyen is szó, munkájában egész egyszerűen írásra lelünk.

Az irodalom másik nagy ereje az ábrázoló képesség. A legrégebbi időktől egészen az avantgard kísérletekig, az irodalom valaminek az ábrázolásával vesződik. Minek az ábrázolásával? Durva leegyszerűsítéssel azt mondhatnám: a valós [réel] ábrázolásával. A valós nem ábrázolható, s az irodalomnak éppen azért van története, mert az emberek mégis, szüntelenül szavakba akarják foglalni. Hogy a valós nem ábrázolható, csak megmutatható, ez többféle módon is kifejezhető: a valóst Lacannal együtt *lehetetlennek* definiálhatjuk, mely elérhetetlen és kicsúszik a diskurzusból, vagy topológiai terminusokkal élve megállapíthatjuk, hogy egy többdimenziós rendszert (a valóst) nem lehet egy egydimenziós rendszerrel (a nyelvezettel) lefedni. Márpedig az irodalom pontosan ezt a topológiai lehetetlenséget nem hagyja annyiban. Az emberek nem nyugszanak bele, hogy a valós és a nyelvezet között nincsen semmiféle párhuzamosság, s az irodalmat a maga szüntelen sürgölődésével pontosan e bele nem nyugvás hozza létre, mely talán magával a nyelvezettel egyidős. Elképzelhetnénk az irodalomnak, vagy méginkább: a nyelvi teremtésnek valamiféle történetét, amely a — gyakran nagyon is hóbortos — verbális *szükségmegoldások* története lenne, amelyeket az emberek azzal a szándékkal használtak, hogy redukálják, megszelidítsék, tagadják vagy éppen ellenkezőleg felvállalják azt, ami *mindig is* delírium, vagyis a nyelvezet és a valós egymásnak alapvető meg nem felelését. A tudás kapcsán



az imént azt mondtam, hogy az irodalom kategórikusan realista, amennyiben vágyának tárgya mindig is csak a valós lehet; most úgy fogalmaznék, természetesen anélkül, hogy önmagammal elmentmondásba keverednék, hiszen a szót most hétköznapi értelmében használom, hogy az irodalom éppoly konokul irrealista is; értelmesnek tételezi a lehetetlen vágyát.

E funkció — mely meglehetősen perverz, ám mégis szerencsés — névvel is rendelkezik: utópikus funkciónak hívják. Itt találunk rá újra a Történelemre. Hiszen az irodalom a XIX. sz. második felében, a kapitalista szerencsétlenség egyik leglehangolóbb időszakában lelt rá Mallarméval, legalábbis nekünk, franciáknak, igazi arcára: a modernitásra — a mi akkor kezdődő modernitásunkra —, melyet azzal az újdonsággal határozhatunk meg, hogy *nyelvi utópiákat* eszel ki. Egyetlen «irodalomtörténet» (ha még születik egyáltalán) sem lenne kielégítő, ha a régiekhez hasonlóan megelégedne az iskolák egymásutániságának felvázolásával, anélkül, hogy jeleznék azt a törést, mely egy új prófétaságot vezet be, az írás prófétaságát. A mallarméi, «Változtassuk meg a nyelvet» jelszó a «Változtassuk meg a világot» marxi jelszavának kísérője: Mallarmének *politikai* olvasata van mindazok számára, akik követték és mindmáig követik őt.

Ebből következik az irodalmi nyelvezet bizonyos etikája, melyet azért kell hangsúlyozni, mert sokan vitatják. Az írónak, az intellektüelnek gyakran szemére vetik, hogy nem a «mindenki» nyelvén ír. Ugyanakkor jó, hogy az embereknek egy idiómán — nekünk a francián — belül több nyelvünk is van. Ha törvényhozó lennék — abszurd feltételezés ez olyasvalaki számára, aki etimológiai értelemben «an-archista» — ahelyett, hogy a francia nyelv bármiféle egységesítését rendelném el, én inkább többféle francia nyelv egyidejű tanulását szorgalmaznám, melyek funkciójukat tekintve eltérőek, egymással viszont egyenrangúak lennének. Dante nagyon komolyan vívódik, milyen nyelven írja meg a *Convivio*: latinul vagy toszkánul? S egyáltalán nem politikai vagy polemikus okokból választja a vulgáris nyelvet: arra figyel, hogy a kettő közül melyik alkalmasabb témájának kifejtésére: e két nyelv — mint számunkra a klasszikus vagy a modern, az írott vagy beszélt francia — tehát olyan lehetséges készletet jelent, amelyből *a vágy igazságának megfelelően* merítve szabadnak érzi magát. Ez a szabadság olyan luxus, melyet minden társadalomnak meg kellene teremtenie

polgárai számára: annyi nyelvezet, ahány vágy: utópisztikus javaslat ez, hisz még egyetlen társadalom sem kész elfogadni, hogy több vágy is van. Hogy egy nyelv, bármilyen legyen is az, nem nyom el egy másikat; hogy az eljövendő beszélő alany lelkiismeret-furdalás nélkül, elfojtás nélkül élvezi, hogy két nyelvi instancia áll rendelkezésére, és hogy a perverziói szerint, nem pedig a Törvény alapján beszél egyiket vagy másikat.

Az utópia természetesen nem óv meg a hatalomtól: a nyelv utópiáját az utópia nyelveként nyerjük vissza — mely nem különbözik semmilyen más műformától. Elmondhatjuk, hogy azon írók közül, akik a nyelv hatalma elleni magányos harcból indultak ki, egy sem tudta vagy tudja elkerülni, hogy e hatalom visszanyerje őt, vagy a hivatalos kultúrába való posztumusz beépítése, vagy a mindenkori divat által, mely meghatározza arcukat és előírja számára, hogy alkalmazkodják ahhoz, amit elvárnak tőle. E szerzők előtt nincs más kiút, mint elmozdulni, azaz továbbállni — vagy a makacsul kitartani — vagy mindkettő egyszerre.

*Makacsul kitartani* annyit jelent, mint az irodalom Irreduktibilis voltát állítani: azt, ami önmagában ellenáll és túléli az őt körülvevő típus-diskurzusokat: a filozófiákat, a tudományokat, a pszichológiákat; úgy cselekedni, mintha az irodalom semmihez sem hasonlítható és halhatatlan lenne. Egy írónak — akin nem valamely funkció birtoklóját vagy egy művészet szolgáltóját értem, hanem bizonyos tevékenység alanyát — annak a leskelődőnek a makacságával kell rendelkeznie, aki minden más diskurzus kereszteződési pontjában áll, a doktrinák tisztaságához képest is *triviális* helyzetben (a *triviális* etimológiailag a három út kereszteződésében várakozó prostituált attribútuma). Makacsul kitartani tehát annyit jelent, mint helytállni az elsodródás és az elvárás minden erejével szemben, minden erejének ellenére. S az írás, pontosan azért, mert makacsul kitart, elmozdulásra kényszerül. Hiszen a hatalom hatalmába keríti az írás élvezetét, mint ahogy hatalmába kerít minden élvezetet, hogy manipulálja azt és belőle nyájszerű, nem pedig perverz produktumot hozzon létre, ugyanúgy, ahogy hatalmába keríti a szerelmi élvezet genetikai produktumát, hogy saját hasznára katonákat és harcosokat hozzon létre belőle. *Elmozdulni* annyit jelent tehát, mint odamenni, ahol senki sem vár, vagy még ennél is radikálisabb módon: *megtagadni* a korábban írottat (de nem feltétlenül a korábban gondoltat), ha a nyájhatalom

felhasználja és saját szolgálatába állítja azt. Pasolini ezért kényeszerült arra, hogy *Az élet trilogiája* három filmjét «megtagadja» (a szó tőle származik), mivel rájött arra, hogy a hatalom felhasználja őket — létrehozásukat ugyanakkor nem bánta meg: «Azt gondolom — mondja egyik posztumusz szövegében —, hogy a cselekvés *előtt* soha nem kell tartani a hatalom és kultúrájának csatlakozásától. Úgy kell viselkedni, mintha ez a veszélyes eshetőség nem is létezne... Ugyanakkor azt gondolom, *utána* tudni kell számot vetni azzal, hogy adott esetben mennyiben használt fel bennünket a hatalom. És ha netán őszinteségünket vagy szükségletünket a szolgálatukba állították vagy manipulálták volna, akkor feltételenül kell hogy legyen bátorságunk a megtagadáshoz.»

Ugyanakkor a makacs kitarás és az elmozdulás végső soron egyféle játékmóddhoz tartozik. Ezért azon sem kell csodálkoznunk, ha a nyelvi anarchia lehetetlen horizontján — ott, ahol a nyelv megpróbál kibújni önnön hatalma, saját szervilitása elől —, találunk valamit, ami kapcsolatban áll a színházzal. A nyelv lehetetlenségének bemutatására két szerzőt idéztem: Kierkegaard-t és Nietzsche-t. Ennek ellenére mindkettő írt; de mindkettőjüknél identitásuk fonákján történt ez, a tulajdonnévvel való eszeveszett játékkal, a név kockáztatásával: egyikük szüntelenül álnévhez folyamodott, másikuk, amint arra Klossowski rámutatott, írói munkássága végén a ripacskodás határáig jutott. Azt mondhatjuk, hogy az irodalom harmadik ereje, tulajdonképpen szemiotikai ereje az, hogy inkább *játszik* a jelekkel, mintsem lerombolná azokat, olyan nyelvi gépezetbe illesztve, melynek ütközői és biztonsági zárai fel vannak feszítve, tömören fogalmazva, magán a szolgálai nyelven belül hozza létre a dolgok igazi heteronímiáját.



S ezzel eljutottunk a szemiológiáig.

Először is újra el kell ismételnem, hogy a tudományok (legalábbis azok, melyekről van némi fogalmam) nem örökkévalóak: olyan értékek, melyek a Tőzsdén, a Történelem Tőzsdéjén emelkednek és esnek: e tekintetben elég csak a Teológia tőzsdei sorsára emlékeztetni, amely ma kicsiny diskurzus, valamikor viszont olyanynyra szuverén tudomány volt, hogy a hét szabad művészetten kívül és fölé helyezték. Az úgynevezett humán tudományok törekvénysége talán azzal magyarázható, hogy ezek az *előre nem látha-*

*tó dolgok* tudományai (innen az Ökonómia keserű szájíze és taxonómikus rossz közérzete) — s ez a tudomány-ideát közvetlenül módosítja: maga a vágy tudománya, a pszichoanalízis sem kerülheti el halálát, bár sokat köszönhetünk neki, miként a Teológiának is: hiszen a vágy erősebb, mint interpretációja.

A szemiológia, amely kanonikusan a jelek, az összes jel tudományaként definiálható, operatív fogalmai által a nyelvészetből származik. De maga a nyelvészet, nekem legalábbis úgy tűnik, kicsit az ökonómiára emlékeztetően (s ez az összehasonlítás nem jelentőség nélküli), éppen a szétrobbanás útján van: egyrészt vonzódik valamiféle formális pólus felé, s ezt az utat követve, az ökonometriához hasonlóan, egyre inkább formalizálódik; másrészt egyre több tartalmat vonz magához, melyek eredeti területéhez képest mind távolabb esnek; éppen úgy, ahogyan az ökonómia tárgya manapság mindenütt, a politikában, a szociálisban, s a kulturálisban is fellelhető, a nyelvészet tárgya sem ismer határokat: a nyelv, Benveniste egyik intuitív megjegyzése szerint, maga a szociális. Röviden tehát a nyelvészet, a túlzott aszkézis vagy a falánkság következtében, véznán vagy túlsúlyosan, részeire hullik. Én a nyelvészet e dekonstrukcióját nevezem *szemiológiának*.

Láthatták, hogy előadásom folyamán a nyelvről lopva a diskurzusra tértem át időnként, hogy aztán visszatérjek, néha figyelmeztetés nélkül, a diskurzusról a nyelvre, mintha csak ugyanarról a tárgyról lenne szó. Ma valóban úgy hiszem, hogy a választott összefüggések szempontjából nyelv és diskurzus oszthatatlanok, hiszen ugyanazon hatalmi tengely mentén mozognak. Mégis, ez a Saussure-re visszavezethető distinkció (hasonlóan a «Nyelv/Be-széd» fogalompárhoz) kezdetben nagy szolgálatokat tett; bátorságot adott a szemiológiának az indulás idején; ennek az oppozíciónak a segítségével tudtam a diskurzust egy grammatikai példára visszavezetni és lekicsinyíteni, s így reménykedhettem abban, hogy befoghatom hálómba az egész emberi kommunikációt, éppen úgy, ahogyan Wotan és Loki megkötözték a kicsiny varangyos békává változott Alberichet. De a példa nem «maga a dolog», és a nyelvi dolog nem tarthatja meg magát a mondat határai között. Nem csupán a fonémák, a szavak és a szintaktikai fordulatok szabadsága korlátozott, mivel nem kombinálhatóak tetszés szerint; a diskurzus egész szövetét retorikai szinten tömeges és elmosódott, grammatikai szinten bonyolult és kifinomult szabályok, kényszerek, függő-

ségek, korlátozások egész hálózata rögzíti: a nyelv beleömlik a diskurzusra, a diskurzusra visszaárad a nyelvbe, egyik mindig ott marad a másik alatt, mint a kézreütödsdi játékban. A nyelv és a diskurzusra közti különbségtétel így már csak átmeneti műveletnek tűnik — alapvetően olyasvalaminek, amit «meg lehet tagadni». Eljött az az idő, amikor már csak egyetlen hangot hallottam, mintha sükettség hatalmasodott volna el rajtam, a nyelv és a diskurzusra összekeveredett hangját. Akkor úgy tűnt számomra, hogy a nyelvészet hatalmas maszlagon dolgozik, olyan tárgyon, melyet jogtalanul mosott tisztává és makulátlanná, a diskurzusra motringjába törölve kezeit, mint Trimalchion rabszolgái hajába. Ennélfogva a szemiológiára várna az a munka, hogy a nyelv tisztátalanságának, a nyelvészet hulladékának, az üzenet közvetlen korrupciójának összegyűjtésére induljon: nem kevesebbet kellene egybehordania, mint a vágyakat, a félelmeket, az arckifejezéseket, a megfélemlítéseket, a közeledéseket, a gyengédség megnyilvánulásait, a tiltakozásokat, a megbocsátásokat, az agressziót, a zenét, mindazt, amiből az aktív nyelv összeáll.

Tudom, mennyire személyes ez a meghatározás. Tudom azt is, hogy mire kényszerít: bizonyos értelemben s paradox módon az egész szemiológia elhallgatására, mely még keresi önmagát, de máris a jelek pozitív tudományának vallja magát, amely folyóiratok hasábjain, egyesületekben, egyetemeken és oktatási központokban fejlődik. Ugyanakkor úgy tűnik, hogy a Collège de France intézményében való tanszékalapítás, szándékát tekintve nem annyira bizonyos tudományág szentesítésére irányul, mint amennyire bizonyos individuális munka, valamely egyéni kaland folytatásának elősegítésére. Márpedig a szemiológiát, legalábbis az én esetemben, tisztán a szenvedély mozgatja: számomra úgy tűnt (1954 táján), hogy a jelek tudománya aktiválhatná a társadalomkritikát, és hogy Sartre, Brecht és Saussure egymásra találhatnának e cél jegyében; tulajdonképpen annak megértéséről (vagy leírásáról) volt szó, hogy a társadalom miként hoz létre sztereotípiákat, azaz a művi csúcseit, melyeket aztán veleszületett jelentéseként, azaz a természetes csúcsaiként rögtön el is fogyaszt. A szemiológia (legalábbis az én szemiológiám) intoleranciából született; intoleranciából a rosszhiszeműség és jó lelkiismeret e keverékével szemben, mely jellemző az általános erkölcsiségre, s melyet Brecht —

támadólag — Nagy Megszokásnak nevezett. *A hatalom által megdolgozott nyelv*: ez volt ezen első szemiológia tárgya.

A szemiológia ezután elmozdult, más színezetet kapott, bár továbbra is megőrizte tárgyát, a politikát — mert más tárgy nem is létezik. Elmozdulásának oka, hogy 68 májusának törése nyomán az intellektuális társadalom megváltozott. Egyrészt, a kortárs munkák módosították és módosítják a társadalmi és a beszélő szubjektumról kialakult kritikai képet. Másrészt, kitűnt, hogy a tiltakozó apparátusok megsokszorozódásával maga a hatalom, mint diskurzív kategória, megosztódott, eláradt mindenfelé, mint a víz, mivel minden egyes ellenzéki csoport a maga módján lobbyba tömörült, és saját nevében a hatalom diskurzusának, az univerzális diskurzusnak a hangján szól: egyfajta morális izgalom járta át a politikai testületeket, és a hangnem fenyegető volt még akkor is, ha az élvezet javára állítottak fel követelményeket. Láttuk, hogy a követelt felszabadulások, a társadalom, a kultúra, a szexualitás felszabadulásai miként fejeződtek ki a hatalmi diskurzus bizonyos faja-ként: azzal kérkedtünk, hogy láthatóvá tettük azt, amit korábban eltiportak, s közben nem vettük észre, hogy a másik oldalon mit tiportunk el mi magunk.

Ha az a szemiológia, amiről én beszélek, ekkor visszatért a Szöveghez, azt azért tette, mert az apró hatalomgyakorlások eme koncertjének idején számára a Szöveg a *hatalomtól való mentesség* jelének tűnt. A Szöveg magában hordja azt az erőt, hogy a nyájszellemű (egységessé tömörülő) beszéd elől mindig tovább meneküljön, még akkor is, ha az arra törekszik, hogy a Szövegben újjá alakuljon; a Szöveg mindig újra kihajt, kicsit előrébb — s ezt a *fata morgana*-szerű mozgást próbáltam meg az előbb az irodalomról szólva körülírni és igazolni — újra kihajt valahol másutt, egy még nem osztályozott, ha szabad így mondani, atopikus helyen, messze távolodva a politizált kultúra *toposzaitól*, «a fogalom-, faj-, forma-, cél- és törvényalkotás kényszerétől... az egybecsengő esetek világától», melyről Nietzsche beszél; futólag könnyedén megemelintí az általánosság, a moralitás, az in-differencia (válasszuk csak el a fosztóképzőt hangsúlyosan a tőtől) köpönyegét, mely kollektív diskurzusunkra nehezedik. Irodalom és szemiológia így módon egyesülnek, hogy kölcsönösen korigálják egymást. Egyrészt, a régi vagy új szöveghez való szüntelen visszatérés, valamint az írásban, azaz a legkomplikáltabb (mert készen kapott jelekkel operáló)

jelentés-rögzítési praxis egyikében való rendszeres alámerülés arra kényszeríti a szemiológiát, hogy a differenciákkal dolgozzon, és visszatartja attól, hogy dogmatikussá váljon, «megmerevedjék» — hogy univerzális diskurzusnak tartsa magát, hiszen nem is az. A szövegre vetett szemiotikai pillantás a maga részéről arra kényszerít, hogy visszautasítsuk azt a mítoszt, amelyhez rendszerint azért folyamodunk, hogy megvédjük az irodalmat az őt körülvevő és fenyegető nyájbeszédtől; és megvédjük a tiszta kreativitás mítoszát: a jelet tisztázni — vagy újra-tisztázni — kell, hogy még megtevéstőbb legyen.



Az a szemiológia, amelyről beszélek, egyszerre *negatív* és *aktív*. Ha valaki egész élete során, jóban-rosszban, ezért az ördöngösségért, azaz a nyelvezetért küzdött, csak megbabonázva állhat a nyelvezet ürességének formái előtt — melyek alapvetően különböznek a benne található „űrtől”. Az itt javasolt szemiológia tehát negatív — vagy méginkább, bármely súlyos is e megfogalmazás: *apofatikus*: nem azért, mert a jelet tagadja, hanem mert tagadja azt a lehetőséget, hogy a jelnek pozitív, rögzült, történetietlen, testetlen, egyszerűval tudományos jelleget lehetne tulajdonítani. Ennek az apofatizmusnak legalább két olyan következménye van, melyek a szemiológiaoktatás számára közvetlenül érdekesek lehetnek.

Az első az, hogy maga a szemiológia, bár eredetileg, mint nyelvezetről szóló nyelvezetnek, minden feltétele meglett volna erre, nem lehet metanyelv. A jelről gondolkodik, s pontosan ezért fedezi fel, hogy az egyik nyelvnek a másikhöz való mindenféle külsődleges kapcsolata *hosszú távon* tarthatatlan: az idő felőrlí, élettelené teszi távolságtartó képességemet, ezt a távolságot elmeszesíti: nem tudok egy életen át a nyelven *kívül* létezni, és azt céltáblaként használni, de nem tudok a nyelven *belül* létezni sem, úgy, hogy fegyverként használjam azt. Ha igaz, hogy a tudomány tárgya éppen az a tárgy, mely nem engedi láthatóvá válni önmagát, és végül is a spectaculumnak e visszatartását nevezzük «meta-nyelv»-nek, akkor kénytelen vagyok elfogadni, hogy midőn a jelekről jelekkel beszélek, e bizarr egybeesésnek, e különös kancsalságnak a látványa azokhoz a kínai árnyjátékosokhoz tesz hasonlatossá, akik kezeiket és a szimulált nyúl, kacsza és farkas árnyképét egyszerre mutatják. És ha egyesek e ténytet arra használják, hogy

tagadják az aktív — írásban megnyilatkozó — szemiológia és a tudomány bármiféle kapcsolatát, meg kell értetni velük azt, hogy a metanyelvet és a tudományt csak egy olyan episztemológiai visszaélés következtében azonosítjuk egymással, mely *éppen kezd is kimerülni*, mintha az egyik a másiknak szükséges feltétele lenne, pedig az csak annak történelmi, tehát támadható jele; időszerű lenne a metanyelvészetet, amely épp olyan ismertetőjegy, mint egy másik, elkülöníteni a tudományostól, melynek kritériumai másutt vannak (mellékesen megjegyezzük, hogy talán éppen a megelőző tudomány lerombolása az, ami tulajdonképpen tudományos).

A szemiológia kapcsolatban áll a tudománnyal, de nem önálló diszciplína (ez apofatizmusának második következménye). Miféle kapcsolat ez? Szolgáloi kapcsolat: bizonyos tudományokat segíthet, egy időre útitársként melléjük szegődhet, olyan működési szabályzatra tehet javaslatot, amelyből kiindulva minden tudománynak meg kell határoznia saját korpuszának sajátosságait. Így, a szemiológia legkifejlettebb része, az elbeszéléselemzés, szolgálót tehet a Történelemnek, az etnológiának, a szövegkritikának, az egzegézisnek és az ikonológiának egyaránt (minden kép bizonyos értelemben elbeszélés). Másként megfogalmazva, a szemiológia nem sematikus rács, nem teszi lehetővé a valós közvetlen felfogását egy olyan általános sorvezető ráillesztésével, mely világossá tenné azt; inkább arra törekszik, hogy a valóst helyenként és időnként életre keltse, s azt mondja, hogy a valós életrekeltési effektusai sematikus rács nélkül is lehetségesek: a szemiológia pontosan akkor nem kelt életre semmit sem, amikor sematikus rács akar lenni. Ebből adódik, hogy a szemiológia egyetlen diszciplínával szemben sincs helyettesítő szerepben: azt szerettem volna, hogy a szemiológia ne lépjen egyetlen más kutatás helyébe sem, hanem pont ellenkezőleg, segítse valamennyit, hogy székhelye egyfajta mozgó tanszék legyen, a ma tudományának jokere, mint ahogy a jel maga is a diskurzus jokere.

Ez a negatív szemiológia aktív szemiológia: a halálon kívül bontakozik ki. Ezen azt értem, hogy nem bizonyos «szemiofizisen», a jel élettelen természetességén nyugszik, és nem is «szemioklastia», a jel destrukciója. Inkább, hogy tovább vigyük a görög paradigmát: *szemiotrópia*: a jel felé fordulva annak igézetében él és úgy fogadja, úgy tekinti, s szükség szerint úgy imitálja azt, mint egy képzeletbeli jelenetet. A szemiológus tulajdonképpen tehát művész len-



ne (e szó itt sem nem magasztaló, sem nem lekicsinylő: csak bizonyos topológiára vonatkozik): úgy játszik a jelekkel, mint valami tudatos csábítással, melynek varázsát ízlelgeti, s azt akarja, hogy mi is ízlelgessük és megértsük azt. A jel — legalább is az, amelyet ő lát — mindig közvetlen, egyféle evidencia által szabályozott, mely rögtön szemébe szökik, mint a Képzeltbeli elszabadulása — s ezért a szemiológia (talán újfent pontosítanom kellene: a most és itt beszélő szemiológiája) nem hermeneutika: inkább ábrázol, semmint vákjál, inkább *via di porre*, mintsem *via di levare*. Kedvenc tárgyai a Képzeltbeli szövegei: azok az elbeszélések, képek, portrék, kifejezések, idiolektusok, érzelmek, azok a struktúrák, melyek a valóság lánthatával és a valóság bizonytalanságával egyszerre játszanak. Szívesen nevezném «szemiológiának» a műveletek azon lefolyását, melynek során lehetséges — legalábbis elvárásaink szerint — a jellel úgy játszani, mint festett kendővel, vagy méginkább úgy, mint egyféle fikcióval.

A képzeltbeli jel felett érzett örömünk okát ma már megérthetjük, mégpedig azon újabb változások folytán, melyek inkább a kultúrát érintették, mint a társadalmat magát: az új helyzet módosítja az általam említett irodalom erőinek felhasználását. Egyfelől és legelőször, a Felszabadulás óta fokozatosan kimerül, széthullik és elhal, a két háború közötti időszak utolsó túlélőivel együtt, a minden kiváló érték szent letéteményesének ismert nagy francia író mítosza; új *típus* lép színre, akit már — vagy még — nem tudunk hogyan nevezni: író? entellektüel? szkriptor? Mindenesetre az irodalomból eltűnik a *mesterségbeli tudás*, az író nem brillírozhat többé. Másfelől, 68 májusa az oktatás válságát juttatta kifejezésre: a régi értékek többé nem adhatók tovább, már nincsenek forgalomban, már nincsenek hatással; az irodalmat nem tekintik többé szentnek, az intézmények gyengék ahhoz, hogy megvédjék és a humánium implicit modelljeként terjesszék őt. Ez nem azt jelenti, hogy az irodalmat le akarnák rombolni; hanem azt, hogy *már nem őrzik*: ez tehát az a pillanat, amikor megközelíthetővé válik. Az irodalmi szemiológia lenne az az utazás, amely lehetővé tenné, hogy az örökösök nélkül maradt, szabad tájékon partra szálljunk: nincsenek már ott sem angyalok, sem sárkányok, hogy megvédelmezzék; a tekintet — nem minden perverzió nélkül — olyan régi és szép dolgokra eshet, melynek jelentetteje absztrakt,

elavult: egyszerre dekadens és profetikus pillanat, a lágy apokaliptikus pillanata, a legnagyobb öröm történelmi pillanata.

Ha tehát ebben az oktatási folyamatban, helyzetéből adódóan, nincsen semmi szentesíteni való sem, hacsak nem a hallgatók hűsége, ha tehát a módszer szisztematikus eljárásként szerepel, akkor nem lehet olyan heurisztikus, amely céljából bizonyos megfontolások létrehozását és eredmények posztulálását tűzné ki. Ebben az esetben a módszer csak magára a nyelvezetre irányulhat, amennyiben a nyelvezet minden *megmerevedő* diskurzus meghívásáért küzd: ezért tűnik igaznak az, hogy maga e módszer Fikció: feltevés, melyet már Mallarmé is megfogalmazott, amikor nyelvészeti disszertáció készítésének gondolata foglalkoztatta: «Minden módszer fikció. A nyelvezet a fikció eszköze: mely a nyelvezet módszerét követi: az önmagára reflektáló nyelvezetét.» Nagyon remélem, hogy az itt eltöltendő évek alatt folyamatosan sikerül megújítanom az előadás, ill. a szeminárium prezentálásának módját, röviden arról van szó, hogyan «tartsunk» előadást anélkül, hogy kinyilatkoztatnánk: ez tehát a módszertani tét, a *quaestio*, a megvitandó pont. Hiszen végül is nem az oktatás által hordozott tudás vagy kultúra bizonyul elnyomónak, hanem azok a diskurzusformák, melyeken keresztül azok bemutatásra kerülnek. Mivel ezen oktatásnak a tárgya, miként azt sejtetni próbáltam, a hatalmának fatalitásában felfogott diskurzus, a módszer valójában csak a hatalom akadályozását, a tőle való elszakadást vagy legalábbis a hatalom csökkentését lehetővé tevő eszközökre irányulhat. Egyre inkább meggyőződöm arról, akár íróként, akár oktatóként, hogy ennek az elszakadási módszernek az alapvető művelete, ha írunk, a fragmentáció, ha előadunk, a kitérés, illetve egy értékesen kétértelmű szóval élve: a *kirándulás*. Szeretném, hogy az itt egymásba fonódó beszéd és hallgatás az anyja körül játszadozó gyermek jövés-menésére hasonlítana; eltávolodva, majd egy kavicsal, vagy egy gyapjúszállal a kezében visszatérve, a gyermek egy egész játékvilágot rajzol ki ezáltal a békés középpont köré, amelyen belül a kavics és a gyapjú végül is kevésbé fontosak, mint magának az adásnak a buzgalma.

Amikor a gyermek ekként cselekszik, nem tesz mást, mint teret enged bizonyos vágy jövés-menésének, melyet vég nélkül prezentál és reprezentál. Őszintén hiszem, hogy az ilyen jellegű oktatási folyamat kezdetén mindig olyan fantáziaképet kell kijelölni, mely

évről évre változhat. Mindez, úgy érzem, provokatívnak tűnhet: hogyan is merjünk beszélni, egy bizonyos intézmény keretei között, legyen bármily szabad is az, fantazmatikus oktatásról? Ugyanakkor, ha a humán tudományok legbiztosabb pontjára, a Történelemre vetünk egy pillantást, vajon figyelmen kívül hagyható-e, hogy az a fantáziával állandóan kapcsolatban áll. Éppen ez az, amit Michelet megértett: a Történelem tulajdonképpen a fantazmatikus helynek, ti. az emberi testnek, par excellence története; Michelet ebből a fantáziaképből kiindulva, mely nála a múltbeli testek lírai feltámadásával áll kapcsolatban, a Történelemből hatalmas antropológiát tudott csinálni. A tudomány születhet tehát fantáziaképből is. A tanárnak évről évre, amikor utazásának irányáról dönt, bizonyos — kimondott vagy kimondatlan — fantáziaképhez kell visszatérnie; ily módon elkerüli azt a helyet, ahová várnák őt, amely — mint tudjuk — az Apa helye, a mindig halotté; hiszen egyedül a fiúnak vannak fantáziaképei, egyedül a fiú élő.



A minap újraolvastam Thomas Mann *Varázsbegy* című regényét. A könyv olyan betegséget visz színre, melyet én is jól ismerek, a tuberkulózist; az olvasás során tudatomban e betegség három pillanata merült fel: a cselekmény ideje, amely az 1914-es háború előtt játszódik, saját betegségem ideje 1942-ből, és a jelen, amikor is a kemoterápia által legyőzött baj arculata ma már egyáltalán nem olyan, mint régen volt. Márpedig az általam megélt tuberkulózis, jelentéktelen apróságoktól eltekintve, a *Varázsbegy* tuberkulózisa: a két pillanat, mely egyformán távol van saját jelenemtől, összekeveredett. Elképedve vettem észre ekkor (csak az evidenciák tudnak elképesztetni), hogy *saját testem történelmi*. Bizonyos értelemben testem Hans Castorpéval, a *Varázsbegy* főhőisével egykorú; testem, mely akkor még meg sem született, 1907-ben, abban az évben, amikor Hans berendezkedett a «felső világban», már húsz éves volt; testem jóval idősebb, mint én, mintha mindig megőriznék azoknak a társadalmi félelmeknek a korát, amelyekhez — az élet véletlenei folytán — közel kerültünk. Ha tehát élni akarok, el kell felejtennem testem történelmi voltát, abban az illúzióban kell ringatnom magam, hogy a jelen fiatal testekkel vagyok egykorú, nem az én saját múltbeli testemmel. Azaz periodikusan újjá kell születnem, fiatalabbá kell tennem magam annál,

mint amilyen vagyok. Michelet ötvenegy éves korában kezdte a maga *vita nuováját*: új mű, új szerelem. Idősebb fejjel, mint ő (e párhuzam érezhetően a szeretet jele), én magam is olyan *vita nuovaba* lépek, melyet ezen új hely, ezen új vendégszeretet határoz meg. Arra vállalkozom tehát, hogy magával ragadjon minden élő élet ereje: a feledés. Megvan annak a kora, amikor azt tanítjuk, amit tudunk; eljön azonban azé is, amikor azt tanítjuk, amit nem tudunk: ezt hívják *kutatásnak*. Most talán egy másik tapasztalat kora jön el: a „*ki-tanulásé*” [désapprendre], annak a kora, hogy teret engedjünk az előre nem látott átdolgozásnak, amelyet a feledés kényszerít azon tudásoknak, kultúráknak, hiteknek a lerakódására, melyeken az ember keresztülment. Ennek a tapasztalatnak azt hiszem, nagyon illusztris és divatjamúlt neve van, melyet most az etimológiai jelentések kereszteződésében, komplexus nélkül használok: *Sapientia*: semmi hatalom, csipetnyi tudás, csipetnyi bölcsesség, és a lehető legtöbb íz.

Párizs  
Szeged

Roland Barthes  
Fordította: Gyimesi Timea

### A fordító megjegyzése

Az itt közölt szöveg Roland Barthes-nak a Collège de France-ban, 1977. január 7-én elhangzott székfoglaló beszéde. A szövegben előforduló szakkifejezések egy részét magyar nyelven a már szükségszerű tökéletlenségük ellenére elfogadott kifejezésekkel adtam vissza. Így lett a *langage* nyelvezet, a *langue* nyelv, a *parole* beszéd, a *signifiant* jelentő, a *signifié* jelentett. A magyar tudományos nyelvben ezek a kifejezések inkább magyar formájukban rögzültek, nem így a francia-angol *discours* szó (beszéd, előadás), mely magyar átírásban *diskurzusként* megőrizte az eredeti alakját. Hiszen a fogalom pontos jelentését, konnotációs mezejét egyetlen magyar szóval visszaadni igencsak nehéz lenne. Szólnunk kell a barthes-i szövegben egyszer előforduló fogalomról, a «pratiques signifiantes»-ról, mely a szemiológia szövegelméletének egyik alapkategóriája. A szöveg, mint «jelentő gyakorlat» [jelentési folyamat, ill. jelentő/és-rögzítési folyamat/gyakorlat/praxis], teatralizálja azt a munkát, azt a gyakorlatot (írás), amelyen keresztül a szubjektum és a *langage* összetalálkozik. Gyakorlat azért, mert a jelentés nem absztrakt szinten (a *langue* szintjén)

jön létre, miként azt Saussure posztulálta, hanem bizonyos operáció, bizonyos munka folyamatainak eredményeként, amelyekbe a szubjektum és a Másik (Autre) vitája beleíródik. Általa a langage újra aktiválódik, de nem a felfogás aktusát implikálva, hiszen erre a szubjektumra már nem jellemző a karteziánus *cogito* csodálatos egysége, inkább annak plurális/többszörös volta. Ehhez a többszörös szubjektumhoz leginkább a freudi, majd a lacani pszichoanalízis tudott közeledni.

A *szöveg élvezete* (Le plaisir du texte, 1973), a *Szerelmes beszédtörések* (Fragments d'un discours amoureux 1977) szerzője — természetesen nem véletlen a találomra odavetett két mű említése, hiszen mindkét „írás” a kései, a dekonstrukció felé közeledő Barthes nyoma — ez alkalommal sem okoz csalódást olvasóinak, hallgatóinak. A Collège de France előadótérképében a hatalmat leckéztető Barthes meglepő gondolatvezetését, sziporkázó logikáját élvezhetjük mi is e szöveget olvasva. Analízisében a hatalomtól a nyelvig, a nyelvtől a vágyig jut el, rövid áttekintést adva saját belső szemléletének útjáról, a nyelvről és az irodalomról való gondolkodás pillanatairól, arról, hogyan siklik az irodalmi kritika tekintete a szemiológiáról a pszichoanalízisre, továbbá arról, hogyan erotizálódhat és erotizálódik is a „diskurzus”, a mi mostani diskurzusunk.

A hatalom és a nyelv bonyolult és szükségszerű összefüggéseit boncolgatja, s ebben az általános függőségben az irodalmat tartja az egyetlen lehetséges kibúvónak, az egyedüli szűz területnek, szentélynek, (s ha úgy tetszik a différence a-jának), ahova talán a nyelvi rendszerek elnyomását megrézfálva mi, e diskurzus értői is beléphetünk.

Szeged

Gyimesi Tímea