

Roland Barthes

Wykład

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (47), 9-29

1979

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Szkice

Roland Barthes

Wykład *

(...) O władzę chodzić tu będzie w istocie, pośrednio acz uporczywie. Współcześni „niewinni” mawiają o niej tak, jak gdyby była jedna — z tej strony ci, co ją mają, z tamtej ci, co jej nie mają; onegdaj sądziliśmy, że władza jest sprawą *par excellence* polityczną, sądzimy dziś, że jest także sprawą ideologii, wślizguje się tam, gdzie nie widać jej od razu — wśród instytucji, w nauczaniu, mimo to, że w sumie jest jedna. Tymczasem jeśliby władza była mnoga, jak demony? „Imię moje jest Legion” — mogłaby rzec, zewsząd, ze wszystkich stron, przywódców, aparatów, wielkich i małych, grup ucisku i nacisku: wszędzie „słuszne” głosy, których słuszność stwarza posłuch wobec dyskursu każdej władzy — dyskursu arogancji. Odgadujemy teraz, że władza jest obecna w najbar-

Demony
władzy

* Fragmenty wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przez Rolanda Barthesa w Collège de France 7 stycznia 1977 r. Przekładu dokonano na podstawie: R. Barthes: *Leçon. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France, prononcée le 7 janvier 1977*. Paris 1978 Editions du Seuil.

Dyskurs
rodzący
niedostatek

dziej delikatnych mechanizmach społecznej wymiany: nie tylko w Państwie, w klasach, w grupach, ale również w modach, w obiegowych opiniach, w spektaklach, w zabawach, w sporcie, w informacjach, w układach rodzinnych i prywatnych, a nawet w wolnościowych zrywach, usiłujących jej zaprzeczyć; nazywam dyskursem władzy wszelki dyskurs rodzący niedostatek, a zatem poczucie winy u tego, który go odbiera. Niektórzy oczekują od nas, intelektualistów, byśmy przy każdej okazji występowali przeciw Władzy; tymczasem nasza prawdziwa walka trwa gdzie indziej, trwa przeciw *władzom*, a nie jest to bój łatwy, jako że władza, mnoga w przestrzeni socjalnej, jest — symetrycznie — ustawicznie obecna w czasie historycznym: stąd przegnana i wycieńczona odbija sobie gdzie indziej, nie marnieje nigdy — zróbcie rewolucję, by ją zniweczyć, ożyje wkrótce, znów wypuści pędy w innym stanie rzeczy. Ta wytrzymałość i wszechobecność wynika stąd, że władza jest pasożytem organizmu transspołecznego, przynależnym całej historii człowieka, a nie tylko jego historii politycznej czy historycznej. A oto i on, przedmiot, w który wpisuje się władza całej ludzkiej wieczności — mowa (*le langage*), a mówiąc bardziej precyzyjnie, jej konieczna reprezentacja: system językowy (*la langue*).

Mowa jest prawodawstwem, którego kodeks stanowi system językowy. Nie widzimy tkwiącej w nim władzy, bo zapominamy, że wszelki *język* jest porządkowaniem, a porządkowanie jest opresywne: *ordo* znaczy zarazem rozdział i zastraszenie. Jak pokazał Jakobson, idiom mniej określa się przez to, co pozwala powiedzieć, bardziej przez to, co każe mówić. W naszym języku francuskim (są to przykłady pospolite) obowiązany jestem umieścić się wpierw w podmiocie, zanim wypowiem czynność, która będzie odtąd już tylko moim atrybutem; to, co czynię, jest ledwo konsekwencją i następstwem

tego, czym jestem; w ten sam sposób muszę zawsze wybrać między rodzajem męskim a żeńskim, nijaki i kolektywny są mi zabronione; podobnie dalej, muszę oznaczać stosunek do innego, zwracając się czy to przez „tu”, czy to przez „vous”, bo nie zezwala mi się na nieokreśloność uczuciową czy socjalną. W ten sposób w samej strukturze system językowy zawiera fatalną relację wyobcowania. Mówić, a tym bardziej wieść dyskurs, to nie komunikować, jak się zbyt często powtarza, to przedkładać: każdy system językowy jest uogólnioną rekcją.

Zacytuję słowa Renana: „Francuski, panie i panowie — powiedział na konferencji — nie będzie nigdy językiem absurdu, tak samo jak nie będzie językiem reakcyjnym. Nie jestem w stanie wyobrazić sobie poważnej reakcji, mającej za organ francuski”. Otóż to, na swój sposób Renan był przenikliwy: odgadywał, że system językowy nie wyczerpuje się w posłaniu, które spłodził, że może przeżyć to posłanie i kazać słyszeć w nim, w jakże czasem groźnym pogłosie, coś innego niż mówi, nadbudowujący się nad świadomym, racjonalnym głosem podmiotu władny, uporczywy, nieubłagalny głos struktury, tzn. gatunku, jako że mówi właśnie on; błąd Renana był historyczny, a nie strukturalny: uważał, że język francuski, ukształtowany jak mniemał przez rozsądek, obligował do wyrażania rozsądku politycznego, a ten mógł być jego zdaniem tylko demokratyczny. Tymczasem system językowy, jako wykwit każdej mowy, nie jest ani reakcyjny, ani postępowy: jest zwyczajnie faszystowski, albowiem faszyzm bynajmniej nie zabrania mówić, on zmusza do mówienia.

Język, choćby się go wyrzekło w najgłębszej intymności podmiotu, natychmiast idzie na służbę władzy. Nieodwołalnie dochodzą w nim do głosu dwa kruczki: zwierzchnictwo asercji, stadność powtarzania. Z jednej strony system językowy jest bezpośrednio asertywny: negacja, wątplenie, możliwość, zawie-

Fatalna relacja
wyobcowania

Przymus
mówienia

szenie sądu domagają się szczególnych operatorów, które z kolei ujęte są w grę masek językowych; to, co lingwiści nazywają modalnością, jest zaledwie uzupełnieniem systemu językowego, jest czymś na kształt prośby, którą usiłuję zmiękczyć uporczywą władzę konstatacji. Z drugiej strony znaki, z jakich zbudowany jest język, istnieją o tyle tylko, o ile są rozpoznane, tzn. o ile się powtarzają; znak jest następczy, stadny, w każdym z nich drzemie owo monstrum — stereotyp, bo mogę mówić gromadząc to jedynie, co *poniewiera się* w systemie językowym. W chwili, gdy zaczynam wypowiadać, oba kruczki łączą się we mnie, jestem naraz panem i niewolnikiem: nie zadowolam się powtarzaniem tego, co zostało powiedziane, nie urządzam się wygodnie na służbie znaków — mówię, afirmuję, odmierzam to, co powtarzam.

Toteż w systemie językowym służalczość i władza łączą się nierozdzielnie. Jeśli zwie się wolnością nie tylko możność wymykania się władzy, ale również i przede wszystkim możność całkowitej niezależności, wolność jest dostępna jedynie poza językiem. Na nieszczęście ludzki język nie ma zewnątrz: to drzwi bez klamki. Można zeń wejść tylko za cenę niemożliwości: przez mistyczną niepowtarzalność, jaką opisuje Kierkegaard, gdy nazywa ofiarę Abrahama niesłychanym czynem, pozbawionym wszelkich, nawet wewnętrznych słów, podniesionych przeciw ogólności, stadności, moralności języka — albo też przez Nietzscheańskie *amen*, które jest radosnym wstrząsem wymierzonym w jego służalczość, w to, co Deleuze nazywa reaktywną osłoną. Nam wszakże, którzy nie jesteśmy ani rycerzami wiary, ani nadludźmi, pozostaje tylko — jeśli mogę tak powiedzieć — oszukiwać z językiem, oszukiwać język. To zbawcze oszustwo, ten unik, ten wspaniały podstęp, pozwalający ujmować go poza władzą w blasku nieustannej językowej rewolucji, nazywam, jeśli o mnie chodzi, *literaturą*.

Wolność poza
językiem

Felix culpa

* * *

Przez *literaturę* rozumiem nie korpus ani ciąg dzieł, ani nawet sektor wymiany czy nauczania, lecz graf złożony ze śladów praktyki: praktyki pisania. Ujmuję przeto w niej w istocie tekst, tzn. spłot elementów znaczących wytwarzający dzieło, albowiem tekst jest właściwą odkrywką systemu językowego, a właśnie wewnątrz języka język musi być przewyciężony, wykolejony — nie przez posłanie, którego jest narzędziem, lecz przez grę słów, której jest teatrem. Mogę mówić więc bez różnicy: literatura, pisanie (*écriture*) lub tekst. Istniejące w literaturze siły wolności nie zależą od osobowości prawnej, zaangażowania politycznego pisarza, który, poza wszystkim, jest takim samym jak inni „obywatel”, ani nawet od doktrynalnej zawartości dzieła, lecz od pracy przemieszczenia, którą wykonuje w systemie językowym: z tego punktu widzenia Céline jest równie ważny jak Hugo, Chateaubriand jak Zola. Zamierzam ująć tu właściwie odpowiedzialność formy, aczkolwiek odpowiedzialność ta nie może być oszacowana w terminach ideologicznych — dlatego nauki o ideologii zawsze miały niewielki na nią wpływ. Pośród sił literatury chciałbym wskazać trzy, które przyporządkuję trzem pojęciom greckim: *Mathésis*, *Mimésis*, *Sémiosis*.

Literatura obciąża swe konto wielością nauk. W powieści takiej jak *Robinson Kruzo* istnieje wiedza historyczna, geograficzna, społeczna (kolonialna), techniczna, botaniczna, antropologiczna (Robinson przechodzi od natury do kultury). Gdyby przez Bóg wie jaki wybryk praktyki społecznej lub barbarzyństwa wszystkie nasze dyscypliny — prócz jednej — miały zostać usunięte z nauczania, ocalić trzeba by było dyscyplinę literacką, bo wszelkie nauki obecne są w literackim monumencie. Dlatego słusznie rzecz można, że literatura, niezależnie od szkół, po których stronie się opowiada, jest całkowicie, katego-

Odpowiedzialność formy

Właściwy blask
rzeczywistości

rycznie realistyczna: jest realnością, tzn. właściwym blaskiem rzeczywistości. Albowiem, — encyklopedyczna przez to w rzeczy samej — każe dokonywać przeglądu nauk, nie ustala, nie fetyszyzuje żadnej z nich; ustanawia im pośrednie miejsce, ta zaś pośredniość jest kunsztownie sztuczna. Z jednej strony pozwala określić możliwą wiedzę — nie podejrzaną, nie wykończoną: literatura działa w odstępach nauki, jest zawsze w tyle lub w przodzie względem niej, podobna kamieniowi z Bolonii, który nocą wypromieniowuje to, co zmagazynował w dzień, tym pośrednim blaskiem rozświetlając nadchodzący ranek. Nauka jest pospolita, życie jest subtelne, i aby skorygować ten rozstęp, potrzebna jest nam literatura. Z drugiej strony wiedza, którą powołuje, nie jest nigdy ostateczna ani dostateczna; literatura nie twierdzi, że coś wie, lecz, że wie o czymś, a może raczej, że wie o tym coś — że wie coś o ludziach. I gdy odtwarza różnorodność socjolektów, i gdy wychodząc od tej różnorodności, w której odczuwa rozdarcie, wyobraża sobie i stara się wypracować język-granicę, który byłby jej stopniem zero, rozpoznaje w ludziach coś, co określić należałoby jako wielką *maź* języka, w której działają i która działa na nich. A ponieważ umieszcza język na scenie, zamiast po prostu używać go, popycha wiedzę na drogę nieskończonej refleksyjności: poprzez pisanie wiedza odbija się nieustannie w wiedzy podług dyskursu, który nie jest już epistemologiczny, ale dramatyczny.

Język na scenie

W dobrym tonie jest dziś zaprzeczać opozycji nauk i dyscyplin humanistycznych, jako że coraz liczniejsze stosunki, czy to modeli, czy metody, wiążą oba regiony aż do zatarcia niekiedy ich granic; być może opozycja ta okaże się któregoś dnia jedynie mitem historycznym. Ale z punktu widzenia języka — z naszego punktu widzenia — opozycja trwa nieustannie: to, co przedkłada, nie musi być przecież rzeczywistością i fantazją, obiektywnością i subiek-

tywnością, Prawdą i Pięknem, ale jedynie różnymi miejscami mowy. Zgodnie z dyskursem naukowym — czy też zgodnie z pewnym dyskursem naukowym — wiedza jest wypowiedzią; w pisaniu jest wypowiedzianiem. Wypowiedź, zwyczajny przedmiot lingwistyki, dana jest jako produkt nieobecności wypowiedzającego. Wypowiedzanie natomiast, ekspozując miejsce i energię podmiotu, a nawet jego brak (który nie jest nieobecnością), ujmuje samą rzeczywistość języka; widzi język w olbrzymiej poświęceniu implikacji, efektów, oddźwięków, zwrotów, odwrótów, załomków, waży się ujawnić podmiot jako nalegający a zarazem nie do odzyskania, nieznany a wszakże rozpoznany według niepokojącego pokrewieństwa: słowa nie są już ujmowane iluzorycznie jako proste narzędzia, są puszczane w obieg jako projekcje, wybuchy, wibracje, maszynerie, smaki — pisanie czyni z wiedzy święto.

Paradygmat, który tu przedkładam, nie podąża za rozdziałem funkcji, nie zamierza ustawiać po jednej stronie uczonych i badaczy, po drugiej zaś pisarzy i eseistów; przeciwnie, sugeruje, że pisanie jest wszędzie, gdzie słowa *kosztują*, gdzie *kosztuje* się słowa (smak i wiedza, *savoir* i *saveur*, mają tę samą łacińską etymologię). Curnonski mawiał, że w kuchni trzeba, by „rzeczy miały smak tego, czym są”. Aby rzeczy w porządku wiedzy stały się tym, czym są, czym były, potrzebna jest przyprawa, sól słów. Jedynie smak słów czyni wiedzę głęboką, płodną. Wiemy na przykład, że wiele zdań Micheleta zostało odrzuconych przez naukę historyczną; tak czy owak Michelet stworzył coś takiego jak etnologia Francji, za każdym zaś razem, gdy historyk przemieszcza wiedzę historyczną, w najszerszym znaczeniu terminu i niezależnie od jej przedmiotu, natykamy się po prostu na pisanie.

Drugą siłą literatury jest siła przedstawiania. Od czasów starożytnych po dążenia awangardowe literatura zabiega o przedstawienie czegoś. Czego? Od-

Wypowiedź
i wypowiedzianie

Smak słów

powiem brutalnie: rzeczywistości. Rzeczywistość jest niemożliwa do przedstawienia i dlatego ludzie ustawicznie chcą przedstawiać ją przez słowa, dlatego istnieje historia literatury. Że rzeczywistości nie sposób przedstawić — a tylko pokazać — powiedzieć można na wiele sposobów: czy to za Lacanem określając ją jako *niemożliwe*, jako to, co nie może być doścignięte, co wymyka się dyskursowi — czy też w terminach topologicznych, twierdząc, że nie można uczynić współbieżnym porządku wielowymiarowego (rzeczywistości) i porządku jednowymiarowego (mowy). Ale w istocie właśnie tej nieodpowiedniości topologicznej literatura nie chce, nie chce nigdy się poddać. Ludzie nie przyjmują do wiadomości, że zupełnie nie istnieje paralelizm między rzeczywistością a językiem, i to wyparcie, może równie stare jak sam język, tworzy poprzez nieustanną krzątaninę literaturę. Można by wyobrazić sobie historię literatury, a mówiąc dokładniej produkcji językowej, która byłaby historią jakże niekiedy szalonych słownych *wybiegów*, użytych przez ludzi, by zmniejszyć, oswoić, zaprzeczyć albo przeciwnie — przyjąć w całej rozciągłości to, co zawsze jest obłędem, tzn. fundamentalną nieadekwatnością języka i rzeczywistości. Mówiłem przed chwilą w związku z wiedzą, że literatura jest kategorycznie realistyczna, jako że przedmiotem pragnienia czyni tylko realność; powiem teraz nie popadając w sprzeczność, bo używam tu słowa w jego rdzennym znaczeniu, że jest również uporczywie irrealistyczna — uznaje za rozsądne pragnienie niemożliwego.

Obłęd
przedstawiania

Ta być może perwersyjna, a przeto szczęśliwa funkcja, ma nazwę: to funkcja utopijna. Tak odnajdujemy Historię. Bo oto w drugiej połowie XIX w., w jednym z okresów najbardziej spustoszonych kapitalistycznym nieszczęściem, literatura przyjęła dzięki Mallarmému — przynajmniej dla nas, Francuzów — właściwą postać; współczesność — nasza

współczesność, która się wówczas zaczyna — może być określona przez ów nowy fakt: w literaturze należy rozważać *językowe utopie*. Żadna „historia literatury” (jeśli można jeszcze o niej pisać) nie mogłaby być uczciwa, gdyby zadowalała się jak dawniej nizaniem szkół, nie zaznaczając zerwania, które wówczas wydobywa na jaw nowy profetyzm: profetyzm pisania. Mallarméańskie słowa „zmienić język” współistnieją z Marksowskimi słowami „zmienić świat”; istnieje *polityczne* miejsce nasłuchu Mallarmégo, miejsce tych, którzy podążali i podążają za nim jeszcze.

Wynika stąd pewna etyka języka literackiego, która, jako że przeczy się jej, musi być ukazana. Zarzuca się często pisarzom, intelektualistom, że nie piszą językiem „powszechnie zrozumiałym”. Tymczasem dobrze jest, że ludzie wewnątrz wspólnego idiomu — w naszym wypadku francuskiego — mają wiele języków. Gdybym był prawodawcą — dziwaczne przypuszczenie wobec kogoś, kto, mówiąc etymologicznie, jest „an-archistą” — zamiast narzucać unifikację francuskiego, czy to mieszczański, czy ludowy biorąc za wzór, zachęcałbym — przeciwnie — do równoczesnego próbowania wielu francuskich systemów językowych, różnych funkcji, awansowanych do równości. Dante bardzo poważnie rozważa, w jakim języku powinien napisać *Convivio*: po łacinie czy po tokańsku? I bynajmniej nie z racji politycznych czy polemicznych wybiera język pospolity, lecz rozstrząsając przystosowanie jednego i drugiego systemu do podmiotu wypowiedzi: dwa systemy językowe — w naszym wypadku francuski klasyczny i francuski współczesny, francuski pisany i francuski mówiony — w ten sposób tworzą zapas, z którego może swobodnie czerpać *wedle prawdy pragnienia*. Ta wolność jest zbytkiem, jaki każde społeczeństwo musiałoby stworzyć dla obywateli — tyle języków, ile pragnień — zadanie utopijne, bo żadna społeczność nie jest jeszcze gotowa uznać, że istnieje wielość pragnień. Niech język, ja-

Profetyzm
pisania

Tyle języków,
ile pragnień

kikolwiek by był, nie tłumii drugiego języka; niech przyszły podmiot poznaje bez wyrzutów, bez zahamowań rozkosz posiadania dwóch językowych instancji, niech mówi tak lub siak, wedle perwersji, nie wedle Prawa.

Rzecz oczywista utopia nie chroni przed władzą — utopia języka zostaje zawłaszczona jako język utopii, a ten jest tego samego rodzaju, co poprzedni. Rzec można, że żaden z piszących, którzy podjęli jakże samotny bój przeciw władzy językowego systemu, nie mógł bądź też nie może uniknąć zawłaszczenia przez nią bądź w pośmiertnej formie wpisu w obszar kultury oficjalnej, bądź w obecnej formie mody narzucającej jego obraz i nakazującej mu posłuszeństwo względem tego, czego od niego oczekują. Piszący ów nie ma innego wyjścia niż przemieścić się lub obstawać — albo obie rzeczy naraz.

Przemieścić się
lub obstawać

Obstawać — tzn. afirmować. Nieredukowalne w literaturze, to, co opiera się i przerasta otaczające ją typowe dyskursy — filozofie, nauki, psychologie, postępować tak, jakby była niewymierna i nieśmiertelna. Piszący — rozumiem przez to słowo nie wykonawcę funkcji ani wyrobownika sztuki, lecz podmiot praktyki — musi mieć upór czatownika, stojącego na skrzyżowaniu pozostałych dyskursów w *trywialnej* pozycji wobec doktrynalnej czystości (*trivialis* to etymologiczny przymiot prostytutki, wyczekującej na przecięciu trzech dróg). *Obstawać* znaczy w sumie utrzymywać wobec wszystkiego i mimo wszystko siłę dryfu i oczekiwania. Jedynie przez to, że się obstaje, pisanie zmuszone jest się przemieszczać. Bowiem władza sięga po używanie pisania tak samo, jak sięga po wszelkie używanie, by manipulować nim i z perwersyjności zrobić użytek dla tłumu; w podobny sposób sięga po genetyczny produkt używania miłości, by na swój użytek przemienić go w żołnierzy i wojowników. *Przemieścić się* może więc znaczyć: umiejscowić się tam, gdzie

się siebie nie oczekuje, albo jeszcze bardziej zdecydowanie — gdy stadna władza wykorzystuje to i posługuje się tym, *wyrzec się* tego, co się napisało (choć niekoniecznie tego, co się myślało). W ten sposób Passolini został zmuszony do „wyrzeczenia się” (to jego określenie) trzech filmów z *Trylogii życia*, nie żałując jednak, że je stworzył, gdy stwierdził, że były wykorzystywane przez władze: „Myślę — mówi w pośmiertnym tekście — że *przed* działaniem nie można nigdy, w żadnym razie, obawiać się przywłaszczenia ze strony władzy i jej kultury. Trzeba zachowywać się tak, jakby ta niebezpieczna możliwość nie istniała. Ale myślę też, że *po* działaniu trzeba zdać sobie sprawę, do jakiego stopnia było się ewentualnie wykorzystanym przez władzę. I wówczas, gdy nasza szczerłość lub potrzeba zostały ujarzmione lub skierowane w innym kierunku, sądzę, że koniecznie należy mieć odwagę wyrzec się”.

Odwaga
wyrzeczenia

Obstawać i przemieszczać się zarazem zależy od sposobu gry. Toteż nie trzeba się dziwić, gdy na niemożliwym horyzoncie językowej anarchii — tam, gdzie język chciałby wymknąć się własnej władzy, własnej służalczości — znajdzie się coś wspólnego z teatrem. Aby określić niemożliwe w języku, przytaczałem dwóch autorów: Kierkegaarda i Nietzschego. Tymczasem obaj pisali — ale działo się to i u jednego, i u drugiego na istotnym odwróceniu tożsamości, w grze, w szaleńczym ryzyku własnego imienia; pierwszy pisał przez nieustanne zabiegi pseudonimujące, drugi umieszczając się u kresu piśmiennego żywota w granicach komedianctwa, jak to pokazał Klossowski. Rzecz można, że trzecia siła literatury, siła czysto semiotyczna, polega raczej na *igraniu* znakami niż na niszczeniu ich, na umieszczaniu znaków w maszynerii językowej, której hamulce i zawory bezpieczeństwa wyleciały w powietrze, krótko mówiąc — na ustanawianiu w obrę-

Igranie znakami

bie służalczego języka prawdziwej różnorodności rzeczy

* * *

Tak więc przed nami semiologia.

Na początku trzeba stwierdzić jeszcze raz, że nauki (przynajmniej te, o których cokolwiek czytałem) nie są wieczne: to akcje idące w górę i w dół na Giełdzie — na Giełdzie Historii; nie od rzeczy byłoby tu przypomnienie losu teologicznej spekulacji, ograniczonego dziś dyskursu, choć niegdyś — do chwili, gdy umieszcza się ją na zewnątrz i poniżej Septenium — nauki najwyższej. Kruchość tzw. nauk humanistycznych polega być może na tym, że są to nauki o *nieprzewidywanym* (stąd porażki i taksonomiczna niewystarczalność Ekonomii), co bezpośrednio niweczy ideę nauki. Sama nauka o pragnieniu, psychoanaliza, nie omieszka pewnie umrzeć pewnego dnia, choć zawdzięczamy jej wiele, tak jak zawdzięczamy wiele Teologii — albowiem pragnienie jest silniejsze niż jego interpretacja.

Semiologia, którą określić można kanonicznie jako naukę o znakach, o wszystkich znakach, poprzez pojęcia operacyjne wywodzi się z lingwistyki. Tymczasem lingwistyka, trochę jak ekonomia (a porównanie to nie jest może bez znaczenia), jak się zdaje doświadcza pogłębiającego się rozdarcia: z jednej strony pociąga ją biegun formalny i ulegając tej skłonności formalizuje się coraz bardziej — jak ekonometria; z drugiej strony zagarnia coraz liczniejsze i coraz bardziej oddalone od wyjściowego obszaru treści — jak przedmiot ekonomii jest dziś wszędzie, w polityce, w życiu społecznym, kulturalnym, równie bezgraniczny jest przedmiot lingwistyki: system językowy, zgodnie z intuicją Benveniste'a, to właściwie socjalność. Krótko mówiąc, czy to z

Lingwistyka
i ekonomia

nadmiaru ascezy, czy to z nadmiaru żądry, lingwistyka — uboga bądź przeładowana — przebudowuje się. Tę to przebudowę lingwistyki nazywam ze swej strony *semiologią*.

Mogliście widzieć, że przez cały czas przemykałem się od systemu językowego do dyskursu, by niekiedy powrócić od dyskursu do języka, jak gdyby chodziło w obu wypadkach o to samo. W istocie sędzę dziś, zgodnie z przyjętym tu trybem dowodzenia, że system językowy i dyskurs są nierozdzielne, bo działają po tej samej linii władzy. Mimo że w chwili narodzin to pochodzące od Saussure'a rozróżnienie (w postaci pary *langue* — *parole*) oddało wielkie usługi, ośmieliło semiologię na początku; opozycja ta pozwalała mi redukować dyskurs, pomniejszać go do przykładu gramatycznego i w ten sposób mieć nadzieję, że wszelką komunikację międzyludzką utrzymam na wodzy — to taki Wotan i Loge rozkładający Alberyka przemienionego w ropuchę. Tymczasem przykład nie jest „rzeczą samą w sobie”, rzecz językowa zaś nie może utrzymać się, powstrzymać w granicach zdania. Nie tylko fonemy, słowa i artykulacje syntaktyczne podporządkowane są prawu nadzorowanej wolności, bo nie można ich zestawiać w dowolny sposób; cała powierzchnia dyskursu ujęta jest również w siatkę reguł, przymusów, nacisków, wymuszeń, rozległych i niewyraźnych na płaszczyźnie retorycznej, subtelnych i ostrych na płaszczyźnie gramatycznej: system językowy przepływa w dyskurs, dyskurs odpływa w system językowy, trwają uporczywie jeden przy drugim, jak na licytacji.) Rozróżnienie między dyskursem a systemem językowym wydaje się już tylko operacją przechodnią, czymś, co w sumie należy „odrzuć”. Nadeszła chwila, gdy — jakby porażony postępującą głuchotą — słyszałem tylko jeden dźwięk: wymieszanego dyskursu i języka. Wydało mi się wówczas, że lingwistyka obraca się wokół olbrzymiej przynęty, wokół przedmiotu, który nieprawnie od-

Język a dyskurs

Prawo nadzorowanej wolności

Korupcja
przekazu

daje jako wystarczający i czysty, podczas gdy wyciera palce o zwój dyskursu jak Trymalchion o włosy niewolników. Od tej chwili semiologia byłaby działaniem, biorącym na siebie nieczystość języka, odpady lingwistyki, bezpośrednią korupcję przekazu: byłaby pragnieniem, lękiem, grymasem, onieśmieniem, wyprzedzeniem, czułością, sprzeciwem, tłumaczeniem się, agresją, muzyką — wszystkim bez wyjątku, co składa się na aktywny system językowy.

Zdaję sobie sprawę, na ile ta definicja jest osobista. Wiem, co każe mi przemilczeć: w pewnym sensie, jakże paradoksalnie, całą semiologię, semiologię odnajdującą siebie i przedstawiającą się jako już pozytywna nauka o znakach i semiologię rozwijającą się w czasopiśmie, w towarzystwach, na uniwersytetach i w centrach naukowych. Wydaje mi się jednak, że instytucja katedry w Collège de France liczy nie tyle na konsekrację jakiejś dyscypliny, a raczej stwarza pewnemu indywidualnemu działaniu, przynajmniej pewnego tematu, warunki kontynuacji. Otóż semiologia, co dotyczy mnie bezpośrednio, jest częścią szczególnie pasjonującego ruchu: wydawało mi się (ok. 1954 r.), że nauka o znakach może ożywić krytykę społeczną, oraz że Sartre, Brecht i Saussure mogą być połączeni w tym przedsięwzięciu — chodziło w sumie o zrozumienie (bądź opisanie), w jaki sposób społeczeństwo produkuje stereotypy, tzn. nadwyżki sztuczności, które konsumuje następnie jako wrodzone sensory, tzn. nadwyżki naturalne. Semiologia (przynajmniej moja semiologia) zrodziła się z nietolerancji wobec mieszaniny złej wiary i zdrowego rozsądku, charakterystycznej dla moralności w ogóle, którą Brecht nazwał, porównując się na nią, Wielkim Obyczajem. *Język nękaný przez władzę*: oto przedmiot tej pierwszej semiologii.

Mieszanina złej
wiary
i zdrowego
rozsądku

Semiologia potem przemieściła się, zabarwiła się różnorodnie, zachowując wszakże ten sam przed-

miot — polityczny, bo nie ma innego. Przemieszczenie stało się faktem, jako że zmieniło się społeczeństwo intelektualne, niewątpliwie dzięki zerwaniu w maju 1968 r. Z jednej strony współczesne prace zmodyfikowały i modyfikują krytyczny obraz podmiotu społecznego i podmiotu mówiącego. Z drugiej strony wyszło na jaw, że w miarę jak mnożyły się aparaty kontestatorskie, władza, jako kategoria dyskursywna, dzieliła się, wsiąkała wszędzie jak wszechobecna woda, bo każda grupa opozycyjna stawała się z kolei i na swój sposób grupą nacisku i zarysowywała we własnym imieniu dyskurs władzy, dyskurs powszechny: rodzaj ekscytacji moralnej opanował ciała polityczne i jeśli nawet znów wiązano ją z używaniem, miało to charakter zniewolenia. Tak dostrzeżono, że większość postulowanych wyzwoleń — społeczeństwa, kultury, sztuki, seksualności — wypowiada się pod postacią dyskursu władzy: wychwalało się możliwość ukazania tego, co pozostawało przytłoczone, nie widząc tego, co tym samym przytłacza się gdzie indziej.

Jeśli semiologia, o której mówię, powróciła wówczas do Tekstu, to dlatego, że w owym zestroju nieznacznych podporządkowań Tekst okazał się właściwą miarą *bezwładności*. Tekst ma w sobie siłę, by być nieustannym zbiegiem z przestrzeni stadnej mowy (która jest zbiegowiskiem), nawet jeśli mowa ta usiłuje się w nim odbudować. Ciągnie zawsze dalej — jest to poruszanie się *mirażu*, które usiłowałem opisać i uprawomocnić przed chwilą, mówiąc o literaturze — ciągnie gdzie indziej, ku miejscu bez klasyfikacji, atopicznemu — jeśli można tak powiedzieć, dalekiemu od *topoi* upolitycznionej kultury, „tego przymusu tworzenia pojęć, rodzajów, form, celów, praw (...) świata identycznych przypadków”, o którym mówi Nietzsche; Tekst podnosi ostrożnie, przejściowo, przykrywkę ogólności, moralności, in-dyferencji (oddzielmy przeczący przedrostek od tematu), która waży na naszym kolektyw-

Powrót do
tekstu

Mit czystej
kreatywności

nym dyskursie. W ten sposób łączy się w nim przypadkiem literatura z semiologią, by się wzajemnie korygować. Z jednej strony nieustanny powrót do tekstu, klasycznego bądź współczesnego, stałe umieszczanie go w najbardziej złożonej spośród znaczących praktyk, tzn. w pisaniu (ponieważ pisanie odbywa się dzięki już gotowym znakom), zmuszają semiologię do działania wśród różnic i chronią przed dogmatyzacją, przed „ujęciem” — przed ujmowaniem siebie w kategoriach uniwersalnego dyskursu, którym nie jest. Natomiast semiotyczne spojrzenie, wycelowane w tekst, zmusza ze swej strony do odrzucenia mitu, wykorzystywanego zwykle, by ocalić literaturę przed stadną mową, którą jest otoczona, pod której naciskiem się znajduje — mitu czystej kreatywności: znak musi być myślany — myślany na nowo — aby zostać oszukany.

* * *

Apofantyczna
semiologia

Semiologia, o której mówię, jest naraz *negatywna* i *aktywna*. Ktoś, kto całe życie poświęcił, na dobre i na złe, rozważaniu tego diabełstwa, języka, może być tylko zafascynowany formami jego pustki — a ta jest pełnym przeciwieństwem jego głębi. Proponowana tu semiologia jest więc negatywna — a może lepiej powiedzieć, mimo niezgrabnego słowa, *apofantyczna* — nie przez to, że neguje znak, lecz przez to, że zaprzecza, jakoby było możliwe przypisanie mu pozytywnego, ustalonego, pozahistorycznego, akorporalnego, krótko mówiąc naukowego charakteru. Ów apofantyzm pociąga za sobą przynajmniej dwie konsekwencje, bezpośrednio interesujące nauczanie semiologii. Pierwszą konsekwencją jest to, że semiologia, aczkolwiek na początku wszystko ją do tego upoważniało, jako że jest językiem o językach, w istocie

nie może być metajęzykiem. Albowiem rozpatrując znak odkrywa, że wszelka relacja zewnętrżności języka do innego języka jest *na dłuższą metę* niemożliwa do utrzymania: czas wykorzystuje mążliwość dystansu, uśmierca ją, czyni z dystansu sklerozę — nie mogą istnieć w życiu *poza* językiem, traktując go jak tarczę, i w języku, traktując go jak oręż. Jeśli jest prawdą, że podmiotem nauki jest ów podmiot, który skrywa się poza spojrzeniem, i że w sumie tę retencję spektaklu nazywamy „metajęzykiem”, wówczas tym, co muszę wziąć na siebie, mówiąc o znakach wobec znaków, jest sam spektakl dziwacznej współodpowiedniości, dziwny zez, spokrewniający mnie z twórcami chińskich cieni, kiedy pokazują naraz ręce i królika, kaczkę i wilka, których sylwetki udają rękami. I jeśli niektórzy wykorzystują ten warunek, by odmówić semiologii aktywnej — tej, która pisze — wszelkiego związku z nauką, trzeba im zwrócić uwagę, że tylko przez nadużycie epistemologiczne, *które właśnie zaczyna jałowieć*, identyfikujemy metajęzyk i naukę, jakby jeden był wystarczającym warunkiem drugiej, podczas gdy jest zaledwie jej historycznym, a więc możliwym do odrzucenia znakiem; nadszedł chyba czas odróżnić metalingwistykę, która jest taką samą oznaką jak inne, od naukowości, której kryteria są gdzie indziej (być może, stwierdźmy mimochodem, to co w niej istotnie naukowe, bierze się z destrukcji poprzedzającej ją nauki).

Semiologia odnosi się do nauki, lecz nie jest jej dyscypliną (to druga konsekwencja apofantyzmu). W jaki sposób? Przez skok w bok: może pomóc pewnym naukom, przez pewien czas towarzyszyć im w drodze, zaproponować protokół obrad, który pozwoli każdej z osobna określić różnicę swej materii. I tak najbardziej obecnie rozwinięta część semiologii, tzn. analiza opowiadania, może wstąpić na służbę Historii, etnologii, krytyki tekstu, egzegezy, ikonologii (każdy obraz jest na swój sposób

Dziwny zez

opowiadaniem). Inaczej mówiąc, semiologia nie jest kluczem, nie pozwala na bezpośrednie ujęcie rzeczywistości poprzez narzucenie jej ogólnej przezroczystości, dzięki której stanie się inteligibilna: co do rzeczywistości, semiologia chce raczej otworzyć ją — miejscami i czasami — i powiada, że zjawisko otwarcia rzeczywistości dostępne jest bez klucza; dokładnie tak samo, gdy chce być kluczem, który nic nie otwiera. Dzięki temu semiologia nie gra uzupełniającej roli wobec żadnej z dyscyplin: życzyłbym sobie, by semiologia nie zajmowała miejsca jakichkolwiek innych dociekań, ale przeciwnie — pomagała wszystkim, miała za swe miejsce rodzaj ruchomej przegródki, była dzokérem dzisiejszej wiedzy, jak znak jest nim w dyskursie.

Dzoker
dzisiejszej
wiedzy

Ta semiologia negatywna jest semiologią aktywną: rozwija się poza śmiercią. Rozumiem przez to, że nie spoczywa na żadnej „semiophysis”, naturalnej znakowej inercji, ale też i nie jest „semioklastią”, destrukcją znaku. Byłaby raczej — kontynuujemy paradygmat grecki — *semiotropią*: zwrócona ku znakiem, tkwi na ich uwięzi i ujmuje je, rozważa i w potrzebie imituje — jak w wyobrażonym spektaklu. Semiolog byłby w sumie artystą (słowo to nie jest ani chwalebne, ani pogardliwe, odnosi się jedynie do typologii) — gra znakami jak świadomą przynętą, która kosztuje, chce pozwolić kosztować i zrozumieć fascynację. Znak — przynajmniej ten, który dostrzega — jest zawsze bezpośredni, rządony rodzajem oczywistości, wyskakującej mu na oblicze jak zapadka Wyobraźni; właśnie dlatego semiologia (czyż jeszcze raz muszę powtarzać: semiologia tego, co mówi) nie jest hermeneutyką: maluje raczej niż draży, *via di porre* raczej niż *via di levare*. Jej uprzywilejowane przedmioty to teksty Wyobraźni: opowiadania, obrazy, wyobrażenia, idiolekty, uczucie, struktury, które wygrywają naraz pozór prawdopodobieństwa i niepewność prawdy. Nazwałbym chętnie semiologią ciąg operacji, w ramach którego

Teksty
wyobraźni

jest możliwe — a nawet założone z góry — igrać znakiem jak malowaną zasłoną, a może nawet — fikcją.

To używanie wyobraźniowego znaku staje się dziś zrozumiałe z racji pewnych niedawnych przesunięć, dotyczących raczej kultury niż samego społeczeństwa: nowa sytuacja zmienia użytek, jaki możemy mieć z sił literatury, o których mówiłem. Z jednej strony i przede wszystkim od czasu Wyzwolenia mit wielkiego pisarza francuskiego, uświęconego depozytariusza wszelkich najwyższych wartości, kruszy się, zanika i powoli zamiera wraz z każdym z tych ostatnich, co przeżyli międzywojnie; tymczasem na scenę wchodzi nowy *typ*, o którym nie wiadomo — bądź jeszcze nie wiadomo — jak go nazwać: pisarzem? intelektualistą? piszącym? Na różne sposoby zanika *mistrzostwo* literackie, pisarz nie może już się nim popisywać. Z drugiej strony i po drugie maj 68 roku objawił kryzys nauczania: uznane wartości nie są przekazywane, nie cyrkulują, nie wywierają już wrażenia — literatura została zdesakralizowana, instytucje nie są władne chronić ją i przedstawiać jako uwikłany model ludzkiej rzeczywistości. Rzecz nie w tym, czy się chce zniszczyć literaturę; rzecz w tym, że literatura *przestaje być strzeżona*, jest to więc właściwa chwila, by z niej wyjść. Semiologia literacka byłaby wędrówką, która pozwala wstąpić na ziemię obiecaną bez prawa spadkowego: żadne anioły, żadne smoki nie bronią jej, spojrzenie może sięgać, nie bez perwersyjności, ku rzeczom dawnym i pięknym, których znaczenie jest abstrakcyjne, przedawnione — oto chwila naraz schyłkowa i profetyczna, chwila słodkiej apokalipsy, historyczna chwila największego używania.

Jeśli więc w nauczaniu, którego, choćby ze względu na miejsce, nic prócz wierności słuchaczy nie jest w stanie usankcjonować, jeśli więc pojawia się metoda w postaci systematycznego postępowania, nie może to być metoda heurystyczna, która stara-

Zmiana roli
pisarza

Chwila
schyłkowa
i profetyczna

Opresywne
formy

Sens
fragmentacji

łaby się stworzyć rozwiązania, ustalić rezultaty. Metoda może tu oprzeć się jedynie na samym języku, o ile walczy, by udaremnić wszelki dyskurs, *jaki przedsięwzięcie*: dlatego słuszne jest powiedzenie, że metoda — i ona też — jest Fikcją — zdanie wysunięte już przez Mallarmégo, gdy przemyślał nad przygotowaniem tezy lingwistycznej: „Każda metoda jest fikcją. Język okazuje się w niej narzędziem fikcji; będzie się posługiwać metodą językową: językiem odbijającym się w sobie”. Właściwie podczas tych lat, w których dane mi będzie tu nauczać, chciałbym móc odświeżyć sam sposób prowadzenia kursu czy seminarium, krótko mówiąc „podtrzymywania” dyskursu bez narzucania go: będzie to metodyczna stawka, *quaestio*, punkt starcia. W końcu nie wiedza ani kultura, którą się przekazuje w nauczaniu, bywa opresywna, lecz formy dyskursywne, poprzez które się ją proponuje. Ponieważ, jak usiłowałem zasugerować, nauczanie to ma za przedmiot dyskurs ujęty w fatalności swej władzy, metoda może w istocie oprzeć się tylko w środkach, które zdolne będą udaremnić, odłączyć lub co najmniej pomniejszyć tę władzę. A przekonuję się coraz bardziej, czy to pisząc, czy to nauczając, że podstawową operacją metody udaremniania jest, gdy się pisze, fragmentacja, gdy się wyklada, dygresja, albo, by ująć to w jednym, cudownie dwuznacznym słowie: *wycieczka*. Chciałbym więc, by mowa i słuchanie, które będą się tu splatały, podobne były odejściom i powrotom bawiącego się wokół matki dziecka, które oddała się i za chwilę wraca, by przynieść kamyk, kłaczek wełny, zarysowując mimochodem wokół spokojnego centrum sferę zabawy, wewnątrz której kamyk i wełna znaczą w końcu mniej niż dokonany — pełen gorliwości — dar.

Gdy dziecko postępuje w ten sposób, nie robi nic innego, jak tylko rozwija odejścia i powroty pragnienia, które bez kresu prezentuje i reprezentuje. Wierzę prawdziwie, że na początku takiego jak te

nauczania godzić się należy zawsze na umieszczenie fantazmatu, który z roku na rok ma prawo się zmieniać. Może to, jak czuję, wydawać się prowokujące: jakże ważyć się mówić w ramach instytucji, jakkolwiek liberalna by była, o nauczaniu fantazmatycznym? Tymczasem jeśli rozważy się przez chwilę najbardziej pewną wśród nauk humanistycznych, mianowicie Historię, jakże nie przyznać, że ma ona ciągle odniesienie do fantazmatu? Zrozumiał to Michelet: Historia to koniec końców historia miejsca *par excellence* fantazmatycznego, mianowicie ludzkiego ciała; wychodząc od tego fantazmatu, który wiąże z lirycznym zmartwychwstaniem minionych ciał, Michelet mógł uczynić z Historii olbrzymią antropologię. Nauka jest więc w stanie powstać z fantazmatu. Do fantazmatu, nazwanego lub nie, profesor musi corocznie powracać, w chwili, gdy określa sens swej wędrówki; w ten sposób odstępuje od miejsca, w którym oczekuje się go, które jest miejscem Ojca, zawsze martwego, jak wiadomo; albowiem tylko syn ma fantazmaty, jedynie syn żyje. (...)

Nauczanie
fantazma-
tyczne

przełożył *Tadeusz Komendant*