

Oblicza „innego” i „inności” w *Mitologiach* Rolanda Barthes’a

Agnieszka Kulczyńska

Uniwersytet Warszawski

1. Wstęp

Jednym z obszarów badań Profesor Anny Duszak była semiotyka społeczna, a w jej ramach problematyka *inności* i *innego*, podjęta zwłaszcza w projekcie „Swoj – Inny – Obcy”. Projekt ten dotyczył m.in. językowego budowania tożsamości społecznej, przejawiania się w dyskursie ideologii oraz asymetrii kulturowej i językowej. W niniejszym artykule chcę przypomnieć sposób, w jaki do tych właśnie zagadnień podchodził R. Barthes w swej klasycznej książce *Mitologie*. Bohaterem, a raczej antybohaterem tego zbioru esejów wydanego w 1957 roku jest klasa mieszczańska. R. Barthes z krytycznym dystansem przedstawia mieszczańską „mitologię” – system znaków, za pomocą których klasa ta opowiada o świecie i nadaje mu znaczenia. Jednym z ciekawszych aspektów owego intelektualnego i ideologicznego portretu mieszczaństwa jest rekonstruowany przez R. Barthes’a sposób, w jaki samo mieszczaństwo postrzega rozmaitych „innych” – bądź zamieszkujących przestrzeń odległą geograficznie, bądź dalekich politycznie, bądź należących do innej klasy, warstwy lub grupy społecznej, bądź wreszcie wyrzuconych na margines społeczeństwa. To rekonstrukcyjne podejście odpowiada postulatowi, który formułowała Profesor Anna Duszak w odniesieniu do projektu „Swoj – Inny

– Obcy”, pragnąc w nim uzyskać „efekt lustra”, czyli ujawniać sposoby, w jakie rozmaici aktorzy społeczni patrzą na siebie nawzajem.

Niniejszy artykuł przedstawia koncepcje „inności” i „innego”, które wyłaniają się z *Mitologii* R. Barthes’a. Ten zbiór 53 tekstów, publikowanych pierwotnie w czasopismach („Les Lettres nouvelles”, „Esprit”, „France-Observateur”) i dotyczących zjawisk życia codziennego, jest uważany za pierwszą próbę dekonstrukcji języka kultury masowej (Ruiz 1996: 6). Bohaterem, a ściślej, antybohaterem *Mitologii* jest klasa mieszczańska i drobnomieszczańska, której portret odmalowany został w sposób tyleż przenikliwy, co zjadliwie dowcipny, z sarkastycznym dystansem i bez cienia pobbłazania.

Stało się tak mimo, a może właśnie dlatego, że R. Barthes wzrastał w rodzinie mieszczańskiej: prowincjonalnej, protestanckiej, związanej z armią. Armia i Kościół będą przez niego postrzegane jako siły ślepo i brutalnie strzegące Porządku – kategorii przez autora *Mitologii* niedefiniowanej wprost, lecz implicytnie identyfikowanej z rządami mieszczaństwa, i zawsze wartościowanej negatywnie (np. w esejach *Operacja Astra*, *Przejażdżka „Batorym”* czy *Bichon u Czarnych*).

R. Barthes ukonstytuował się więc jako myśliciel w opozycji do klasy społecznej, z której się wywodził. Antymieszczańskość *Mitologii* można tłumaczyć również tym, że zostały one napisane w okresie, gdy Barthes był najbardziej zaangażowany politycznie, a zaangażowanie to opierało się na fundamencie marksizmu. Jak złożona i wymagająca była ta filiacja, pokazał R. Barthes w polemicznym i bardzo ironicznym tekście z 1955 roku, zatytułowanym *Suis-je marxiste?* (Barthes 1993b: 499). Autor *Mitologii* nigdy się zresztą Marksa nie zaparł, zawsze wskazywał go jako „ducha opiekuńczego” tego etapu swojego dzieła (Roger 1996: 40–42), a i w tekstach późniejszych, jak np. w *La mythologie aujourd’hui*, pisanym na początku lat 70., z innych już pozycji i dokonującym obrachunku z wcześniejszymi o piętnaście lat *Mitologiami*, również posługiwał się pojęciami alienacji, walki, interesu i podziału klasowego (Barthes 1993a: 83–85).

R. Barthes opisuje ideologiczne i intelektualne funkcjonowanie mieszczaństwa – jego „mitologię”. Ten intelektualny i ideologiczny portret budowany jest z jednej strony przez identyfikację występujących w mieszczańskiej mitologii „figur retorycznych” (np. Barthes 2008: 286–291). Figur takich m.in. jak *szczepionka*, za sprawą której ujawnienie niewielkiego zła obecnego w jakiejś instytucji pozwala odwrócić uwagę od jej zła rzeczywistego i uodpornić zbiorowość na nie. Jak pisze R. Barthes: „«wyjawienie» odrobiny zła zwalnia od uznania ogromu zła ukrytego” (Barthes 2008: 67)¹.

Inna figura to *pozbawienie Historii* – za sprawą tego zabiegu Historia „wyparowuje”, w związku z czym porównywana jest przez R. Barthes’a do idealnej służącej, która przygotowuje, przynosi, podaje i usuwa się w cień, a jej pan może do woli radować się pięknym przedmiotem, nie pytając o jego pochodzenie.

Kolejna figura, *identyfikacja*, jest nieodzowna, wszak drobnomieszczanin to człowiek „niemogący sobie wyobrazić Innego” (Barthes 2008: 287). Wreszcie wszechobecna *kwantyfikacja jakości*: „Redukując każdą jakość do ilości, mit oszczędza na inteligencji; daje rozumienie rzeczywistości po niższej cenie” (Barthes 2008: 290).

Intelektualny portret mieszczaństwa jest w *Mitologiach* budowany przez rekonstrukcję sposobu, w jaki – według Barthes’a – klasa ta postrzega kogoś, kto jest dla niej „innym”. Tu właśnie zaznacza się zbieżność z postulatem formułowanym przez Profesor Annę Duszak, z jej upominaniem się – w ramach projektu „Swoj – Inny – Obcy” – o „system luster”, o to, by ujawniać sposoby, w jakie rozmaici aktorzy społeczni patrzą na siebie nawzajem i w jaki siebie nawzajem widzą.

Kto jest zatem „innym” dla klasy mieszczańskiej, której sposób widzenia świata rekonstruuje R. Barthes w *Mitologiach*? Jacy „inni” widziani oczami mieszczanina i drobnomieszczanina pojawiają się na kartach tej książki?

1. Esej *Operacja Astra*.

Motyw inności znajdujemy w esejach poświęconych intelektualistom (*Poujade i intelektualisci, Kilka słów pana Poujade, Mózg Einsteina*), kobietom (*Powieści i potomstwo*), komunistom (*Billy Graham na Stadionie Zimowym, Przejazdka „Batorym”*), proletariuszom (*Sympatyczny robotnik, Biedak i proletariusz, Użytkownik strajku*), przestępcom (*Dominici albo triumf literatury, Proces Duprieza*), ludziom zamieszkującym kraje kolonialne lub odległe geograficznie (*Bichon u Czarnych, Gramatyka afrykańska, „Zagubiony kontynent”, „Wielka ludzka rodzina”*) i – jakżeby inaczej – Marsjanom (*Marsjanie*).

Chcę tu przywołać trzy różne podejścia do Innego, które R. Barthes omawia, rekonstruując świat widziany oczami mieszczaństwa. Posłużę się w tym celu trzema postaciami: intelektualisty, przestępca oraz mieszkańca „egzotycznego” kraju. Najpierw jednak kilka słów przypomnienia.

2. Koncepcja mitu według Barthes’a

Przypomnijmy, że Barthes’owski mit nie jest opowieścią. Mit jest, jak pisze R. Barthes, skradzionym językiem (Barthes 2008: 264), jest znakiem przejętym, zawłaszczonym przez ideologię. Mechanizm powstawania mitu (czyli mechanizm mistyfikacji) jest następujący: istnieje pewien znak w systemie I, ten znak ma swoje *signifiant* i swoje *signifié*, ale zostaje przejęty jako całość przez system II, przez pewną ideologię. Ta całość staje się nowym *signifiant*, któremu ideologia nadaje nowe *signifié*, a więc wypełnia je nową treścią (Barthes 2008: 243–247). Mechanizm ten ilustruje słynny przykład z zamykającego *Mitologie* esaju *Mit dzisiaj*: zamieszczone na okładce tygodnika „Paris Match” zdjęcie bardzo młodego czarnoskórego żołnierza, prawie dziecka, salutującego francuskiej fladze, jest pierwotnie znakiem systemu I, w którym *signifié* stanowi cała złożona sytuacja historyczna tego konkretnego żołnierza i jemu podobnych. Jednak znak ten zostaje jako całość przejęty przez ideologię kolonialnego imperium francuskiego, która nadaje mu znaczenie: „wszyscy synowie Francji, niezależnie od koloru skóry,

kochają swoją ojczyznę”. W tym sensie mit jest kradzieżą języka. Kradnie salutującego czarnoskórego żołnierzyka, żeby „naturalizować” francuskie imperium kolonialne.

Ten mechanizm mistyfikacji niepostrzeżenie narzuca dominującą ideologię, każąc wierzyć, że otaczające znaki są naturalne, choć są one historyczne, to znaczy stanowią wytwór uwarunkowań ekonomiczno-społecznych i gry interesów klasowych. Mit zaszczerpia konotację na denotacji (Kłosiński 2008: 13), stwarza pozory, że Historia to natura. Przypomnijmy, że w odniesieniu do mitu R. Barthes używał określeń bardzo negatywnie nacechowanych, takich jak *podłość*, *mdłości*, *wstręt* czy *odraza* (Barthes 2008: 258). A także że dawał wyraz przekonaniu², iż antidotum na (w domyśle) truciznę mitu jest literatura (Barthes 1994: 1185).

3. Metoda strukturalna w *Mitologiach*

Jeszcze jedno przypomnienie: R. Barthes jako strukturalista uważał, że znacząca różnica, opozycja, zwłaszcza zaś opozycja binarna, jest podstawowym mechanizmem konstruowania wszelkiego znaczenia. Jak pisze J. Fiske: „zadaniem strukturalizmu jest odkrycie, w jaki sposób ludzie wyciągają sens z otaczającego świata, a nie, czym ten świat *jest*” (Fiske 2008: 147). Kultury nadają światu sens dzieląc rzeczywistość na kategorie, te zaś nie istnieją samodzielnie, lecz w strukturalnych związkach wzajemnych: kategoria A jest kategorią A nie w sposób immanentny, lecz wyłącznie w opozycji do kategorii B (Barthes 1993b: 1506)³. Istnieją jednak kategorie anomalne, czyli takie, które przekraczają lub zamazują granice opozycji binarnej między kategoriami A i B. Tym samym stanowią zagrożenie i muszą zostać poddane kontroli – albo jako *sacrum*, albo jako tabu (Fiske 2008: 150–151). Kategorie anomalne poddawane

2. W szkicu *La mythologie aujourd’hui* z 1971 roku.

3. R. Barthes, *Éléments de sémiologie*.

tabuizacji to np. *macocha* (niwelująca opozycję binarną „członek najbliższej rodziny” – „ktoś obcy”), *szczur* (zamazujący opozycję „zwierzę domowe” – „zwierzę dzikie”) czy *przestępca* (łączy w sobie kategorie „członek społeczeństwa” – „outsider”). Właśnie pojęciem kategorii anomalnej chciałabym się posłużyć, omawiając pierwszy z rozpoznanych przez R. Barthes’a rodzajów mieszczańskiego i drobnomieszczańskiego podejścia do inności.

4. Intelktualista. „Inny” jako kategoria anomalna: tabuizacja inności

W eseju *Poujade i intelektualiści* R. Barthes – przyjmując punkt widzenia poujadysty i ironicznie udzielając mu głosu – pokazuje, jak niepokojącej neutralizacji ulega w tym oglądzie wiele podstawowych opozycji strukturyzujących rzeczywistość. Jedną z nich jest opozycja *ziemia–powietrze*. Intelktualista, postrzegany przez pryzmat mieszczańskiej „mitologii”, przynależy do „szerszego tematu, szerszej substancji: powietrza, czyli [...] pustki” (Barthes 2008: 227). Ta przynależność ma w oczach mieszczanina charakter negatywny: oznacza oderwanie od rzeczywistości, od korzeni, a wywyższenie intelektualisty jest niepełne, bowiem „zawisa [on] w powietrzu, kręci się w miejscu, [...] tak samo oddalon[y] od wielkich niebios religii, jak od twardego gruntu zdrowego rozsądku” (Barthes 2008: 227).

W tej perspektywie i w generowanym przez nią dyskursie zatarte są również inne opozycje podstawowe dla porządkowania rzeczywistości i budowania sensów, a mianowicie *praca–próżniactwo* oraz *ilość–jakość*. Praca intelektualisty jawi się drobnomieszczaninowi jako kategoria anomalna, gdyż nie jest pracą „prawdziwą”, to znaczy mierzalną ilościowo. Nauka, o ile wykracza poza „zdrowe granice ilości” (Barthes 2008: 229), nie zasługuje ani na swoje miano, ani na miano pracy. To podejście opatruje R. Barthes charakterystycznym dla siebie, sarkastycznym komentarzem:

Tu właśnie pojawia się motyw ulubiony przez wszystkie mocne reżimy: utożsamienie intelektualizmu z próżniactwem; intelektualista jest z definicji leniuchem, trzeba by go kiedyś zapędzić do roboty, zamienić czynność wymiarną tylko w kategoriach szkodliwego nadmiaru na pracę *konkretną*, czyli dostępną miarom Poujade’owskim. Wiadomo, że nie ma pracy bardziej wymiernej – a zatem także przynoszącej większe korzyści – niż kopanie rowów lub układanie kamieni: oto jest praca w stanie czystym, i to ją właśnie wszystkie reżimy post-Poujade’owskie konsekwentnie rezerwują dla *leniwego intelektualisty* (Barthes 2008: 229–230).

Konstatacja anomalnego charakteru kategorii *intelektualisty* widzianego oczami klasy mieszczańskiej obecna jest także w tych fragmentach *Mitologii*, w których mowa jest o binarnej opozycji: *siła mięśni–siła umysłu*. „Ilościowe ujęcie pracy promuje naturalnie siłę fizyczną, siłę mięśni, klatki piersiowej, ramion; głowa – przeciwnie – jest miejscem podejrzanym, jej wytwory są bowiem jakościowe, a nie ilościowe” (Barthes 2008: 230). Przypomnijmy, że jedynym – i szczęśliwym – wyjątkiem jest wśród intelektualistów A. Einstein, którego praca, choć niepolegająca na kopaniu rowów ani na układaniu kamieni, jest jednak w mieszczańskiej kulturze masowej konceptualizowana jako użyteczna i traci swój anomalny charakter: „Mitologia czyni z Einsteina geniusza tak mało magicznego, że mówi się o jego myśli jako o pracy użytecznej, analogicznej do mechanicznego wyrobu parówek, mielenia ziarna lub kruszenia rudy: produkował myśl wytrwale, jak młyn mąkę, a śmierć stała się dlań przede wszystkim wstrzymaniem jakiejś zlokalizowanej funkcji: «Najpotężniejszy z mózgów przestał myśleć»” (Barthes 2008: 124)⁴.

4. Szkic *Mózg Einsteina*.

Intelektualista – chronicznie zmęczony, choć przecież nie pracuje – z tego również powodu nie przynależy do żadnej z kategorii dycho-tomicznie porządkujących świat: „Schroniwszy się w delikatnej i [nie-potrzebnej – A.K.]⁵ głowie, wszelka istota intelektualna jest dotknięta najcięższą wadą fizyczną – *zmęczeniem* (cielesny substytut dekadencji): mimo próżniactwa ma zmęczenie wrodzone, tak jak poujadysta, choć pracowity, jest wiecznie w dobrej formie” (Barthes 2008: 232).

Inna wielka opozycja binarna, w ramach której konstruowane są znaczenia, opozycja *człowiek–maszyna*, również jest zneutralizowana: tym samym intelektualista jako „maszyna do myślenia” zostaje w oczach mieszczanina obdarzony takimi atrybutami, jak szyderstwo, złośliwość i bezdusność.

Intelektualista postrzegany jest wreszcie przez drobnomieszczanństwo jako kategoria anomalna, gdyż przekracza opozycję binarną *włączenie–wykluczenie*, opozycję pomiędzy tym, co przeklęte i tym, co konieczne:

Potępioony zostaje intelektualista, czyli świadomość, albo jeszcze lepiej spojrzenie [...]. Niech na nas nikt nie patrzy – taka jest zasada Poujade’owskiego antyintelektualizmu. Tylko że z punktu widzenia etnologa postawy integracji i wykluczenia ewidentnie się dopełniają i – w pewnym sensie – Poujade potrzebuje intelektualistów, bo potępia ich jako zło magiczne: w Poujade’owskim społeczeństwie intelektualistcie przypada w udziale część przeklęta i konieczna, rola upadłego czarownika (Barthes 2008: 235).

Podsumowując, w opisie R. Barthes’a mieszczanin patrzący na intelektualistę dostrzega z niepokojem, że ów „inny” nie przynależy w sposób

5. W świetnym, oddającym ducha tekstu przekładzie autorstwa A. Dziadka zdarzają się sporadycznie pomyłki leksykalne: w tym przypadku *inutile* oddano omyłkowo jako *niezbędnej* zamiast jako *niepotrzebnej*. W nawiasach kwadratowych umieściłam swoje alternatywne propozycje tłumaczenia, jeśli uznałam, że jest to potrzebne.

jednoznaczny do wielkich, binarnie opozycyjnych kategorii, porządkujących świat, takich jak *ziemia* i *powietrze*, *praca* i *próżniactwo*, *człowiek* i *maszyna* czy *włączenie* i *wykluczenie*. Ten niejasny status, właściwy kategorii anomalnej, rodzi u mieszczańskiego obserwatora nieufność i niechęć.

5. Przestępca. „Inny” jako „taki sam”: neutralizacja inności

Druga postawa klasy mieszczańskiej wobec „Innego” związana jest z *mitem* uniwersalizmu i wynikającą zeń negacją inności. W tym wypadku mamy do czynienia nie z niechęcią i niepokojem, które budził stanowiący kategorię anomalną intelektualista, lecz z prostym zanegowaniem odrębności Innego.

Esej *Dominici, albo triumf literatury* dotyczy procesu Gastona Dominiego, „starego, niepiśmiennego pasterza kóz” oskarżonego o zamordowanie, latem 1952 roku, trzyosobowej angielskiej rodziny, która zatrzymała się na noc w pobliżu jego fermy. „Innym” jest w tym przypadku wyrzutek społeczeństwa, domniemany przestępca. Proces Dominiego był trudny, brakowało jednoznacznych dowodów materialnych, wobec czego oskarżenie posiłkowało się dowodami w postaci, jak pisze R. Barthes, „konstrukcji myślowych” (Barthes 2008: 73). Jednak owe konstrukcje myślowe odzwierciedlały mentalność oskarżycieli, a nie oskarżonego. Były też historycznie uwarunkowane, nie zaś uniwersalne: mentalność oskarżycieli została ukształtowana przez określony model edukacji, literatury oraz psychologii.

R. Barthes zwraca uwagę na oratorskie popisy wszystkich uczestników procesu, którzy zostali ukształtowani przez mieszczańskie szkolnictwo, literaturę i psychologię – od sędziego po zwykłego policjanta. Zwraca też uwagę na to, że zdawali się oni zakładać uniwersalność języka, tożsamość mowy, którą posługiwał się z jednej strony przewodniczący składu sędziowskiego, a z drugiej niepiśmienny pastuch. Tymczasem wspólnoty języka nie było. Gaston Dominici nie tylko był

niezdolny do popisów retorycznych, ale miał kłopoty ze zwykłym wysławianiem się, a wręcz ze zrozumieniem elementarnych struktur składniowych i leksykalnych. Ta sytuacja stała się dla R. Barthes'a pretekstem do sformułowania jednej z najbardziej przejmujących point w całym zbiorze *Mitologii*, pointy ukazującej niebezpieczeństwo, które niesie ze sobą negowanie odrębności „Innego” i przypisywanie mu sposobu myślenia, który jest tak naprawdę sposobem myślenia obserwatora:

bez względu na stopień winy oskarżonego było to widowisko przemocy władzy sądowej grożącej nam wszystkim, słuchającej tej tylko mowy, której nam użycza. Każdy może zostać Dominicim, nie mordercą, ale pozbawionym języka oskarżonym albo, jeszcze gorzej, człowiekiem przebranym, poniżonym i skazanym przez język naszych oskarżycieli. Ukraść ludziom ich język – tu się poczyna zbrodnia w majestacie prawa (Barthes 2008: 77).

Widzimy więc, jak w tym drugim przypadku mieszczanin patrzy na „Innego” – i osądza go – negując jego odrębność, zaprzeczając jego odmienności w imię domniemanej uniwersalnej natury człowieka, niezależnej od społecznej i ekonomicznej kondycji danej grupy lub jednostki.

6. Mieszkaniec odległej krainy. „Inny” jako lalka teatralna: egzoty-zacja inności

Esej *Bichon u Czarnych* pozwala prześledzić sposób, w jaki mieszczanin patrzy na Innego, gdy ten przynależy do kraju odległego kulturowo lub skolonizowanego. W tym wypadku, jak pisze R. Barthes, Inny postrzegany będzie jako *guignol*. Wybór polskiego ekwiwalentu dla tego określenia następuje pewnych trudności. W pierwotnym sensie *Guignol* jest nazwą własną określającą postać z tradycyjnego lyońskiego teatru lalek. Metonimicznie oznacza lalkę teatralną (dokładniej: pacynkę) lub sam

teatr lalek, metaforycznie zaś – człowieka niepoważnego, „pajaca”, „błazna”. W zależności od tego, czy wybierzemy znaczenie metonimiczne, czy metaforyczne, w polskim odpowiedniku nacisk zostanie położony bądź na bezwolność i brak podmiotowości, bądź na groteskowy brak powagi, natomiast francuskie określenie *guignol* łączy w sobie oba te znaczenia.

Pretekstem do napisania eseju *Bichon u Czarnych* był opublikowany przez tygodnik „Paris Match” reportaż o francuskim małżeństwie nauczycieli, które wyruszyło do Afryki (do „krajny kanibali”) w poszukiwaniu plenerów malarskich. W podróż zabrali swojego małego synka imieniem Bichon. R. Barthes zwraca uwagę na nieokreśloność odwiedzonego przez nich miejsca, nazywanego w reportażu „krajem Czerwonych Murzynów”, a także na budowany przez autorów reportażu klimat zagrożenia: skoro Czerwoni Murzyni pokrywają swoją skórę czerwonym barwnikiem, to może piją ludzką krew, może jedzą też ludzi? Czy Bichonowi grozi zjedzenie przez Murzynów? Na tym zagrożeniu ufundowane jest napięcie dramatyczne opowiadanej historii, w której ostatecznie zatryumfuje mały Bichon, ten „Daniel pozwala[jący] się lizać lwom” (Barthes 2008: 93):

Bichon [...] swoje jasne loki, swoją niewinność i uśmiech przeciwstawia piekielnemu światu Czarnych i Czerwonych, ohydny [bliznom] i maskom. Zwycięska okazuje się oczywiście łagodność Białego: Bichon podporządkowuje sobie „ludojadów”: zostaje ich [bożkiem]. (Biali są bez wątpienia stworzeni do tego, aby być bogami). Bichon jest dobrym małym Francuzem, który potrafi złagodzić i podporządkować sobie dzikich bez walki (Barthes 2008: 92).

Metaforyczno-metonimiczne określenie „guignol”, służące oddaniu sposobu, w jaki mieszczanin postrzega Obcego, ujawnia swój poznawczy i argumentacyjny potencjał w następującym fragmencie:

Głęboka przebiegłość „operacji Bichon” polega na ukazaniu obrazu czarnego świata widzianego oczami białego dziecka: wszystko przybiera tu postać [teatru lalek]. [...] oto mamy przed sobą czytelnika „Paris Matcha” utwierdzonego w swej infantylniej wizji, jeszcze głębiej wciśniętego w ową niemoc wyobrażenia sobie Innego, którą sygnalizowałem wcześniej, gdy mówiłem o mitach drobnomieszczańskich. W gruncie rzeczy Czarny nie może wieść pełnego i autonomicznego żywota: jest to dziwny przedmiot; zredukowany do funkcji zakłócenia, ma zabawiać Białych swoją [dziwnością, która jest w niejasny sposób groźna]: Afryka – to taki [trochę] niebezpieczny [teatr lalek] (Barthes 2008: 93; w nawiasach kwadratowych tłumaczenie – A.K.).

Egzotyzacja, postrzeganie Innego jako „dziwnego przedmiotu”, jako pajaca lub teatralnej lalki podlega też krytyce w rozdziale *Zagubiony kontynent*. Tytuł eseju pochodzi od tytułu filmu dokumentalnego opowiadającego o etnologicznej wyprawie „trzech lub czterech brodatych Włochów” (jak ich dyskryminująco „somatyzuje” Barthes) na Daleki Wschód. Omawiając ów film, R. Barthes ukazuje tu mit „egzotyzmu” i jego podstawową funkcję, którą jest negowanie Historii, czyli ukrywanie konkretnej sytuacji społecznej i ekonomicznej ludzi, o których się opowiada, a tym samym uchylanie się od odpowiedzialności za stan świata. Na przykład rybak – rybak rzeczywisty, z pewną techniką, z pewnym rachunkiem ekonomicznym (czyli, jak pisze Barthes, rybak „historyczny”) zostanie zastąpiony przez ponadczasową esencję rybaka romantycznego, egzotycznego – obowiązkowo na tle pocztówkowego zachodu słońca: „Jeśli chodzi o rybaków, nie pokazuje się nigdy sposobu łowienia; jest to raczej wtopiona w wieczność zachodu słońca z obrazka romantyczna istota rybaka; to nie robotnik, którego technika i zysk zależą od określonego społeczeństwa, lecz raczej motyw odwiecznej kondycji

– mężczyzna w oddali wydany niebezpieczeństwom morza, płacząca w modlitwie kobieta w domu” (Barthes 2008: 207).

To podejście bliskie jest postawie *turysty*, czyli kogoś, kto – jak bezlitośnie drwi w innym eseju R. Barthes (2008: 168) – patrzy nic nie rozumiejąc i podróżuje o nic nie pytając, zrzekłszy się władzy sądenia.

7. Podsumowanie

R. Barthes opisuje w *Mitologiach* trzy mieszczańskie postawy wobec „innego”. Pierwsza z nich to pełen nieufności dystans wobec kogoś, kto przekracza lub zamazuje granice opozycji binarnych, budujących sensowność i ład świata w oczach danej grupy. Taki ktoś zostaje zdyskredytowany, bo wyłamuje się z porządku świata, czyniącego ów świat bezpiecznym, czyli właściwie pokategoryzowanym. Druga postawa polega na zanegowaniu inności, na sprowadzeniu „innego” do „tego samego” w imię rzekomego uniwersalizmu. Innemu kradnie się wówczas język, daje mu się „mózg zastępczy” (Barthes 1970: 48), maluje się go takim, jaki powinien być, a nie jakim jest. I wreszcie, trzecia postawa – egzotyzacja, uczynienie z Innego kogoś tak odległego, przedmiotu, widowiska tak dziwnego, że przestaje on zagrażać bezpiecznej swojskości, że przestaje być „skandalem” (Barthes 2008: 288). Inny zostaje pozbawiony autonomii, podmiotowości, a przede wszystkim powagi.

Sprzeciw R. Barthes’a wobec tych postaw – zwłaszcza wobec neutralizacji i egzotyzacji – jest wyraźny. Niekiedy autor *Mitologii* formułuje go wprost, jak wówczas, gdy określa te postawy jako „okaleczające” (Barthes 1970: 154). Częściej jednak wyraża dezaprobatę pośrednio, przez rozmaite figury ironii i sarkazmu, które stanowią znak rozpoznawczy omawianego zbioru esejów.

Dokonując rekonstrukcji mieszczańskiej mitologii, R. Barthes wielokrotnie podkreśla, że inność nie jest pochodną jakiejś „esencji” czy też „istoty rzeczy”. Przeciwnie, ma ona charakter polityczny i historyczny, co oznacza, że wynika z konkretnych wyborów i działań, za

które należałoby wziąć odpowiedzialność. Lecz właśnie mity pozwalają się od tej odpowiedzialności uchylać: ich podstawową funkcją jest, jak pisze R. Barthes (2008: 292), „unieruchomienie świata”.

Bibliografia

Barthes, Roland

- 1970 *Mythologies*. Paris: Editions du Seuil.
- 1993a *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*. Paris: Editions du Seuil.
- 1993b *Oeuvres complètes*, tome I: (1942–1965). Paris: Editions du Seuil.
- 1994 *Oeuvres complètes*, tome II: (1966–1973). Paris: Editions du Seuil.
- 2008 *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Fiske, John

- 2008 *Wprowadzenie do badań nad komunikowaniem*, przeł. Aleksandra Gierczak. Wrocław: Wydawnictwo Astrum.

Kłosiński, Krzysztof

- 2008 „Sarkazmy” (wstęp do *Mitologii* R. Barthes’a w przekładzie Adama Dziadka). Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 5–23.

Roger, Philippe

- 1996 „Barthes dans les années Marx”, *Communications* 63: 39–55.

Ruiz, Catherine

- 1996 „De l’inactualité de Roland Barthes”, *Communications* 63: 5–10.