

MIÉRT UTAZOTT ROLAND BARTHES JAPÁNBA?

SEBŐK ZOLTÁN

Roland Barthes húsz évvel ezelőtt rövid kirándulást tett Japánban, majd könyvnyi terjedelmű esszéfüzért írt a „titokzatos”, „egzotikus” távol-keleti ország mindennapjairól. Nem ő az első, nem is az utolsó, indítékai azonban mégis külön figyelmet érdemelnek. Vajon miért utazott Japánba? Ha az ember magából indul ki, önkéntelenül is valami gyermeki kíváncsiságra tippel, ha pedig a korszellemre gondol, a hatvanas-hetvenes években különösen divatos japanofiliára gyanakszik. Viszont már az előszóból kiderül, hogy ilyesmiről egyáltalán nincs szó. Nem kis meglepetésünkre Barthes közvetetten ugyan, de bevallja, hogy egyfajta kultúr-, illetve ideológiakritikai célzattal merült bele a távoli ország számunkra különös világába. Azért utazott Japánba, hogy megismerjen „egy idegen (idegenszerű) nyelvet”, és hogy ezen keresztül meglássa „saját nyelvünk kudarcait, melyek az új nyelvben megoldásként tükröződnek”. „Alászállni a tolmácsolhatatlanba – írja –, s pillanatnyi enyhülés nélkül élni át ezt a megrázkódtatást mindaddig, míg megrendül bennünk az egész Nyugat, és meginognak az atyai nyelv jogai, azé a nyelvé, amely atyáinkról száll ránk, és amely bennünket is egy – éppen a történelem által »természetes-sé« változtatott – kultúrának az atyjaivá és birtoklóivá tesz.” Az idézet nem véletlenül emlékeztet a *Mitológiák* című jóval korábbi műve vezérmotívumára, aminek lényege, hogy napjaink mítoszai olyan másodlagos nyelvként foghatók fel, melyek élőszködően a mindennapi életben működő jelrendszerhez tapadnak, s melyeknek az a szerepe, hogy mindent, ami történeti, természetivé, magától értetődővé tegyenek. A *Mitológiákban* az ideológiakritika abból állt, hogy a szerző megpróbálta különválasztani a Természetet és a Történelmet, s „a *magától értetődő* látványos meglobogtatásában” csípte nyakon „az ideológiai szemfényvesztést, ami mögötte lappang”.

A jelek birodalma című esszéfüzérében lényegében ugyanezt teszi, csak jóval áttételesebben: a nyugati gondolkodás „magától értetődőjét” azáltal „lobogtatja meg”, hogy annak állítólagos kudarcát az új nyelvben megoldásként próbálja

tetten érni. De miről is van szó konkrétan? Barthes már a bevezetőben megjegyzi, hogy például „az arisztotelészi bölcelet alapfogalmait valamiképpen a görög nyelv fő alakzatainak *kényszere* hozta létre”. Tehát ami számunkra az arisztotelészi filozófiában „magától értetődő” – mondjuk az, hogy a mozgás lehetetlen mozgó valami nélkül –, csak egy bizonyos (nyelv által meghatározott) gondolkodási rendszeren belül természetes. Mivel Barthes erről nem beszél, csak mellékesen jegyzem meg, mennyire használhatatlannak bizonyul a szóban forgó „természetesség” a modern mikrofizikai jelenségek leírásához, ahol a tudósok szerint épp olyan kifejezési eszközre lenne szükség, amelyben az állítmány alany nélkül „működik”, vagy más szavakkal, a mozgás mozgó valami nélkül történik. De lényegében analóg problémára rímel Barthes kérdése is: „hogyan tudunk *elképzeln*ni olyan ígét, amelynek nincs sem alanya, sem tárgya és mégis tranzitív, mint például egy megismerő aktus alany és megismert tárgy nélkül?” Márpedig, szögezi le a szerző, ezt a képzelőerőt igényli az indiai dhyana, amelyből a kínai ch’an és a japán zen származik, s amelyet nyilván nem fordíthatnánk úgy *elmékedésnek*, hogy vissza ne csempésznénk bele az alanyt és az istent. Az ilyen és hasonló jelenségek győzték meg Barthes-ot arról, hogy „milyen nevetséges kísérlet úgy tagadni meg társadalmunkat, hogy meg sem próbáljuk elgondolni a korlátait a nyelvnek, mellyel (mint eszközzel) a tagadását meg akarjuk valósítani (...) Ha egyéb nem is, annyi hasznuk lehetne ezeknek a különleges grammatikai gyakorlatoknak, hogy éppen beszédünknek az ideológiáját kérdőjeleznénk meg”.

Nyilván mondanunk sem kell, *A jelek birodalma* című kötetben felsorakozó esszék ilyen különleges grammatikai gyakorlatoknak tekinthetők, azzal, hogy mint azt Barthes-tól már megszokhattuk, nála a nem-verbális kommunikáció is nyelvként funkcionál. Hogy például a vizualitás mennyiben tekinthető a szó szoros értelmében vett nyelvnek, és mennyiben nem, annak fejtegetése nagyon messzire vezetne, és szempontunkból nem is túl lényeges. Lényeges viszont, hogy milyen nyelvkoncepció képezi Barthes elemzéseinek előfeltételét. Az előszóból vett hosszabb idézetek már sejtetik a választ: aki azt állítja, hogy egy kultúra alapfogalmait a nemzeti nyelv fő alakzatainak *kényszere* hozta létre, az nyilvánvalóan *szélsőséges relativista*. Barthes pedig – gondoljunk csak például az arisztotelészi bölcelethez vonatkozó megjegyzésére – ezt teszi, méghozzá azzal a *magától értetődő természetességgel, ami épp szerinte a modern mítoszok alapvető jellemzője*. Pedig a dolog enyhén szólva nem ilyen egyszerű. Abban a nyugati kultúrában, amit ő itt hajlamos jócskán leegyszerűsíteni, köztudottan legalább három jól elkülöníthető nyelvészeti koncepció hadakozik egymással, tegyük hozzá, mind a mai napig. A racionalisták általában azt vallják, hogy a gondolat megelőzi a nyelvet, a romantikusoknál a kettő többé-kevésbé paralel, az úgynevezett nyelvészeti relativizmus hipotézisének képviselői pedig amellet érvelnek, hogy a nyelv jóval több, mint a gondolatközlés eszköze,

ugyanis grammatikájával és szintaxisával egy olyan hálószerkezetet alkot, amely meghatározza, hogy hogyan érzékeljük a világot, és hogyan alakítjuk gondolatainkat. Az utóbbit századunkban Sapir és Whorf képviselte a legradikálisabban (róluk is nevezték el), gyökerei azonban egészen Hamannig, Herderig, Friedrich Schlegelig és Humboldtig visszanyúlnak. E koncepció lényege, hogy az egyes nyelvek szerkezete döntő szerepet játszik a gondolat megformálásában is, olyannyira, hogy az ember úgy érzékeli a valóságot, ahogy azt anyanyelve már eleve „beprogramozta” számára. Barthes szemlátomást az utóbbi elképzelés szélsőséges szárnyához csatlakozik, méghozzá kritikátlanul – figyelemre sem méltatva az ellentábor, a racionalisták álláspontját, akik Roger Bacoontól Chomskiig egyetemes nyelvi univerzálisák létezése mellett érvelnek, és általában azt állítják, hogy a nyelvi struktúrákat a valóság bizonyos (pszichológiai, fiziológiai, szociológiai stb.) aspektusai határozzák meg – s nem fordítva, amint azt a relativisták, így Barthes is, képzelik.

Hogy melyik tábornak van igazza, azt itt most eléggé prepotens vállalkozás lenne eldönteni, hiszen, mint utaltam rá, a vita még távolról sem tekinthető befejezettnak. Barthes fő érveit azonban nem árt közelebről is szemügyre venni. Mit lehet kezdeni azzal a félvállról odavetett, de az esszéik alapját meghatározó megjegyzéssel, hogy az arisztotelészi bölcelet alapfogalmait a görög nyelv fő alakzatainak kényszere hozta létre? Első pillantásra semmit, mert ha ellenvétésként azt mondjuk, hogy az arisztotelészi bölcelet alapfogalmait Arisztotelész hozta létre, a relativisták továbbra is nyugodtan kitarthatnak álláspontjuk mellett, hogy ezeket az alapfogalmakat „tulajdonképpen” mégiscsak a görög nyelv struktúrája diktálta. Ez azonban csak akkor lehetne igazán megnyugtató válasz, ha ugyanaz a görög nyelv minden görög gondolkodónál ugyanazokat az alapfogalmakat „kényszerítette” volna ki. Erről azonban nyilvánvalóan nem lehet szó, hiszen görög nyelven köztudomásúan sok-sok, egymásnak néha homlokegyenest ellentmondó filozófiai rendszer született, bennük sok-sok egymástól eltérő alapfogalommal. Mivel magyarázhatná Barthes, hogy ugyanannak a görög nyelvnek a fő alakzatai egyszer ilyen, máskor meg egészen más alapfogalmakat kényszerítettek ki? A választ nyilvánvalóan *nyelven kívüli* (pszichológiai, szociológiai, kultúrtörténeti, vallási stb.) tényezőkben kell keresni, de ezzel máris a racionalista tábor oldalára billent a mérleg. Egyetlen jellegzetes példát említek: Arisztotelésznek a preszókratikus filozófusokhoz fűződő viszonyát. Köztudott, hogy Arisztotelész számos fogalmat átvett az előtte működő filozófusoktól, de azokat közben zömmel alaposan átértelmezte, és úgy építette be a maga rendszerébe. Például Arisztotelésznel az anaximandroszi alapellentétek, a hideg-meleg és a száraz-nedves ellentéte mint a szubsztancia attribútumai szerepelnek. Vagyis arisztotelészi értelemben léteznie kell valaminek, valami dolognak például, ami lehet azután hideg, meleg, száraz vagy nedves. Anaximandrosznál azonban minden jel szerint ez még nincs így:

a hideg, a meleg, a száraz és a nedves grammatikailag nem jelzők, hanem önálló, hordozó nélküli entitások, melyek mellesleg az apeironból alakulnak ki. A hideg tehát még nem hideg valami, hanem hidegség, a meleg nem meleg valami, hanem inkább egyfajta testetlen melegség stb.

Mindez akár fölösleges szörszálhasogatásnak is tűnhetne, ha a modern mikrofizikában nem épp egy analóg problémáról folya a vita. A tudósok nagy kérdése sokáig az volt, hogy mi is az elektron: úgy kell-e elképzelni, mint egy dolgot vagy részecskét, ami negatív töltéssel rendelkezik, vagy maga az elektron egyfajta „negativitás”? Másként fogalmazva, van a negatív töltésnek hordozója, vagy pedig a töltés önálló, hordozó nélküli entitás? Az arisztotelészi nyelvlogika évszázadokon keresztül lehetetlenné tette, hogy megfogalmazódjon a tényekhez közelebb álló megoldás, ugyanis a nagy görög filozófus szerint léteznie kell valaminek – valami dolognak vagy szubsztanciának –, hogy ahhoz aztán jelzőt, attribútumot, tulajdonságot rendelhessünk. Hosszú időnek kellett eltelnie ahhoz, hogy a tudósok e csökönyös nyelvlogikát meghaladják, és eljussanak egy, Anaximandroszéval analóg nyelvhez, amely a mikrofizika tényei- nek jobban megfelelt.

Ez az eset tipikusan barthes-i csemege lenne, ha Anakszimandroszban történetesen egy buddhista bölcselőt tisztelhetnénk. Így azonban, hogy éppúgy görög volt, mint Arisztotelész, fel kell tennünk a kérdést: miért lenne könnyebb elképzelni a hordozó nélküli hidegséget vagy a mozgó nélküli mozgást, mint a Barthes által lobogtatott indiai dhyánát, a kínai ch`ant és a japán zent? Arról nem is beszélve, hogy ezeket Suzuki nem elmékedésnek, hanem *intuíciónak*, illetve *transzcendentális bölcselkedésnek* fordítja, az indiai származású Ananda K. Coomaraswamy pedig arról győz meg bennünket, hogy Barthes aggálya alaptalan: nem kell félni, hogy e fogalmakba visszacsempésződik az isten, mert az sajátos formában ugyan, de már tradicionálisan bennük van. Tegyük hozzá, a látszat ellenére valószínűleg Anaximandrosz hidegségében és melegségében is, hiszen az időszámításunk előtti hatodik században a görög filozófusok – a távol-keletiekhez hasonlóan – úgy képzelték, hogy „minden tele van istenekkel”.

De térjünk vissza Barthes relativizmusához. Ha általánosítható, hogy egy nyelv fő alakzatainak kényszere hozza létre egy-egy filozófia alapfogalmait, nemcsak az nem világos, hogy egyazon nyelven belül ugyanazok a fogalmak idővel miért változnak meg, méghozzá – mint láttuk – adott esetben gyökere- sen, hanem az sem, hogy a különböző nyelvek állítólag lényegesen különböző logikái hogyan „kényszeríthetnek ki” olyan „alapjaiban azonos fogalmakat”, mint amilyen az indiai dhyana, a kínai ch`an és a japán zen? Az utóbbiakat ugyanis – legalábbis Barthes szerint – minden különösebb gond nélkül egy ka- lap alá lehet venni.

Hova akarok mindezzel kilyukadni? Oda, hogy Barthes szemlátomást nem

üres kézzel utazott Japánba. Magával vitte előítéleteit. Japánt olyan szemüvegen keresztül nézte, melynek lencséjét strukturalizmusból és nyelvészeti relativizmusból csiszolták ki. Egyáltalán nem meglepő tehát, hogy a távoli szigetországból csupa „számunkra fölfoghatatlan”, „hozzánk teljesen idegen” Másságot hozott haza könyvében: sok-sok örök és változatlan struktúrát, a nagy Semmi körülfogásának számtalan zseniális leleményét, az ősi természetesség csorbíthatatlan grammatikáját, de a dolog természeténél fogva azt már nem vette észre, hogy a japán parasztyerek is hamburgert eszik. Más szóval, Roland Barthes mintegy húsz évvel ezelőtt azért utazott el Japánba, hogy sértetlenül visszahozza mindazt, amit itthonról magával vitt.



IVAN LOVRENČIĆ: *Feszület*, 1990