

Tatjana Jukić

Roland Barthes, mit danas

Teoriju mita Rolanda Barthesa možda je najlakše shvatiti i opisati postavi li se nasuprot teoriji mita sustrukturalista i zemljaka mu, Claudea Lévi-Straussa. Ne zato što bi njihove mitologije bile slične, srodne ili susljedne, već upravo suprotno: teorija mita Rolanda Barthesa kao da je negativ mita kako ga shvaća i opisuje Lévi-Strauss.

Razlike počinju već na razini paratekstualnosti i biobibliografije: Claude Lévi-Strauss najveće je ime strukturalne antropologije, čovjek koji je izučavanju mitova posvetio cio život; Roland Barthes mitom se bavio sporadično, te mu je posvetio tek jednu knjižicu eseja (zapravo zbirku novinskih kolumni, kojoj je prigodom uknjiženja pridodao ozbiljniji i za tu svrhu dopisani esej, »Mit danas«). Štoviše, dok se strukturalna metoda čitanja mitova, kakvu profilira Claude Lévi-Strauss, definira na velikom i pomno obrađenom korpusu, da bi potom poslužila kao teorijski i metodološki raster za sve novije i novije mitske korpuse (čije će je transformacije i permutacije tada nužno nadopunjavati i korigirati), Barthesova metoda čitanja mitova rezultat je naknadnosti, prigodne sinteze, neskrivenog autorskog političkog erosa, naglašeno ovisna o trenutku koji ju je proizveo. Uostalom, Lévi-Strauss je antropolog čvrsto vezan uz strukturalizam, dok Barthesa obilježava upravo laviranje između strukturalizma i poststrukturalizma, te protejsko bavljenje diskurzivnim svojstvima najšire shvaćene književnosti, historiografije, filozofije i religije.

Posljedično ili ne, ove će se paratekstualne/biobibliografske/metodološke odrednice prenijeti i na sam predmet istraživanja. Kod Lévi-Straussa, mit je neodvojiv od divlje misli, te ga valja čitati u okviru koji zatvaraju napetost između prirode-prema-kulturi i metode *bricolage*. Kao takav, on je nužno, ako ne suprotstavljen, ono izostavljen iz znanosti (pa tako i znanstveno shvaćene historiografije), koja će se, međutim, u određenim trenucima i sama morati prikloniti mitskim strukturama. Parafraziramo li, Lévi-Straussove analize mit postavljaju ako ne iznad a ono prije (i) znanstveno shvaćene povijesti, ostavljajući otvorenom mogućnost da povijest supostoji s mitom i njemu se ponekad priklanja. Suosjećanje s bricoleurstvom mita i spremnost prihvaćanja istoga radi strukturalnoga objašnjenja mitskoga mišljenja i pripovijedanja stavlja Lévi-Straussa sasvim na stranu mita: mit je moćniji od povijesti (i od književnosti) i čista ga znanost ne može objasniti, pripovjedna književnost nastaje iz potrošenog mita, mit je primaran, svi ostali diskursi tek su izvedenice obesnažene nedostatkom divlje misli.

Barthes nastupa s radikalno različite pozicije: mit je tip govora – štoviše, semiološki sustav – obilježen upravo svojom sekundarnošću, svojom izvedenošću iz primarne strukture. On je semiološki sustav drugoga reda, jer se izgrađuje od već postojećega semiološkoga lanca: ono što je znak u prvome sustavu (prirodni jezik, jezik znanosti, fotografija, slikarstvo, rituali, predmeti...), u drugome postaje tek označitelj (Barthes, 1989a: 114). Mit kakav opisuje Barthes stoga nikako ne može biti mit kakav proučava Lévi-Strauss: on nije proizvod divlje misli, preokupirane procesom transformacije, odnosno prvotne sistematizacije prirode u kulturu, već je odrediv kao metasustav, nalaziv prije svega u građanskome društvu i masovnoj kulturi – Barthesov mit naglašeno je mit danas. Iako se na prvi pogled Barthesovi mitovi (mit lica Grete Garbo, mit igračaka ili mit pisca) doimaju tek metaforičkim izrodom »prvog«, »pravog«, »izvornog« mita, u svojim mitološkim tekstovima Barthes će pokušati dokazati da su jedino ovakvi »izrođeni« mitovi danas pravi, čak i kad nisu izvorni ili prvi. Dokaz njihove mitskosti on temelji na argumentu takozvanoga lateralnog pomaka u značenju, koji ilustrira sljedećom tabelom:

1. Označitelj	2. Označeno	
3. Znak		
MIT		MIT
I OZNAČITELJ (FORMA)		II OZNAČENO (KONCEPT)
III ZNAK		

Ovaj lateralni pomak tada uvjetuju bar dvije karakteristike mita, za razliku od prvog jezika/prikaza, na kojemu se gradi. Za razliku od prvog sustava, na kojemu gradi, mitsko označavanje nikad nije arbitrarno – ono je uvijek bar dijelom motivirano, i nužno sadrži određene analogije (Barthes, 1989a: 126). Drugo, zahvaljujući ovakvoj gotovo paradoksalnoj permutaciji u operaciji čitanja, dolazi do abnormalne regresije od značenja prema formi, od lingvističkoga znaka prema mitskome označitelju (Barthes, 1989a: 117).

Ako je opisani lateralni pomak u signifikaciji, kao preduvjet suvremenoga mita, uvjetovan dvjema spomenutim karakteristikama, tada regresija od značenja prema formi rezultira daljim dvjema mitskim manipulacijama, kojima se on veže na svoje ključne diskurzivne koordinate: na povijest i politiku/ideologiju. Označitelj mita, naime, predstavlja se na začuđujući i vrlo dvosmislen način: on je istodobno i značenje i forma, prazan s jedne i pun s druge strane (Barthes, 1989a: 117). S jedne svoje janusovske strane, okrenute prema samodovoljnom totalitetu lingvističkoga znaka, on se okreće

prema povijesti i postulira određeno »znanje, prošlost, sjećanje, poredak činjenica, ideja, odluka« (Barthes, 1989a: 117). S druge janusovske strane, postavši mitska forma, povijest isparava, biva iscrpljena i osiromašena, pretvara se u pukoga označitelja. Barthes će naglasiti da mitska forma nikad ne potiskuje povijesno značenje, već ga osiromašuje, udaljuje (Barthes, 1989a: 118). Štoviše, upravo ovdje Barthes dolazi najbliže određenju bitno političke i ideološke funkcije mita – u mitskoj formi značenje gubi svoju vrijednost, ali zadržava život, iz kojega će mitska forma potom crpiti hranu; značenje je za formu nešto nalik instant-rezervi povijesti, ono je prema Barthesu »pripitomljeno obilje« (Barthes, 1989a: 118, potcrtala T.J.). Otud je mit, iako naizgled depolitiziran – obilježen pripitomljavanjem povijesnoga obilja – zapravo duboko političan: zahvaljujući svojoj dvoslojnosti, on građanskoj ideologiji služi kao »stalno iznova upotrebljivi alibi« (Barthes, 1989a: 123), on stvari pročišćuje, čini ih »nevinima, daje im prirodna i vječna opravdanja, jasnoću koja nije jasnoća objašnjenja, već jasnoća tvrdnje« (Barthes, 1989a: 143). I stoga je načelo suvremenoga mita upravo suprotno divljemislećem mitu Lévi-Straussa: **on transformira povijest u prirodu – on je naturalizira** (Barthes, 1989a: 129). Štoviše, rezultirajući mitski koncept (OZNAČENO II) posve je ispunjen novonastalom situacijom naturalizacije povijesti, te se sam u povijest vraća kao nova, u mit ugrađena povijest. Ova je povijest tada nužno obilježena prirodnom samorazumljivošću (ona je naturalizacijom pripitomljena, neutralizirana, učinjena ideološki neškodljivom), te ne dopušta ambigvitet povijesti-prije-transformacije-u-prirodu. Kad Barthes kaže da se mit useljuje u jezik i u njemu buja, te ovu operaciju naziva »pljačkom putem kolonizacije« (1989a: 132), mogli bismo to parafrazirati i primijeniti na odnos mita i povijesti – mit povijest prvo pljačka, da bi je potom kolonizirao.

Ne čudi stoga što je Barthesov omiljeni primjer suvremenoga mita¹ obilježen neskrivenom političnošću i situacijom koja kolonijalna nije samo na teorijskoj razini. Potrošaču mita je kod brijača, da prekрати vrijeme, ponuđen *Paris-Match*. Na naslovnici je mladi crnac u francuskoj uniformi, koji salutira, s očima uprtim uvis, vjerojatno prema francuskoj trobojnici. Ovo je, po Barthesu, *značenje slike* (1989a: 116). No, naivno ili ne, potrošač mita jasno vidi što mu ova slika poručuje: da je Francuska velika Imperija, da svi njezini sinovi, bez obzira na boju kože, vjerno služe pod njenom zastavom – čar salutiranja crnoga vojnika, ističe Barthes, mišljen je kao neutralizirajući odgovor svima onima koji se bave »navodnim kolonijalizmom« (Barthes, 1989a: 116). Na ovaj način potrošač se mita suočava s drugim, nadređenim semiološkim sistemom: tu je mitski označitelj, već oformljen unutar

¹ Pod suvremenošću ovdje valja shvatiti razdoblje između 1954. i 1957. godine, kad nastaju *Mitologije*.

prvotnoga sustava (crni vojnik u francuskoj uniformi); tu je mitsko označeno, odnosno koncept (namjerno, svrhovito miješanje francuštine i militarnosti); konačno, tu je prisutnost mitskog označenoga/koncepta kroz mitski označitelj/formu (Barthes, 1989a: 116).

Mogli bismo primijetiti da se svojom izvedenošću i »dvoslojnošću« i Barthesovi mitovi temelje na metodi *bricolage*, no *bricolage á la Barthes* ne nastaje u cijepu između divlje misli i mitske strukture, već u cijepu između jezika-objekta i mita shvaćenog kao metajezik, kojim se govori o prvome, jeziku-objektu. Mitovi, dakle, nisu proizvod određene vrste misli, svijesti ili pak simboličke aktivnosti, koje valja definirati nasuprot znanosti, već su prije svega opisiva i raščlanjiva diskurzivna praksa². Po Barthesu, tako, mitovi nipošto nisu izostavljeni iz povijesti ili njoj suprotstavljeni, već su s poviješću u stanju posvemašnje ovisnosti. Zbog toga o mitu ne možemo govoriti kao o ne-povijesnoj divljoj misli, već kao o tipu govora koji je zahvaljujući povijesnom trenutku punjen i pražnjen političkim/ideološkim nabojem – bez participiranja u danome povijesnom trenutku mit toga trenutka nemoguće je konzumirati. Mitovi koje Barthes analizira stoga nisu potrošeni mitovi, koji u danome povijesnom trenutku (1954.-1957. godine, kad nastaju *Mitologije*) više ne funkcioniraju kao ideologizirani diskurs ili za nj naprosto nisu relevantni, već upravo oni koji su trošeni, mišljeni i korišteni kao mitovi: margarin, hrvanje, deterdženti, Garbo, vino, mlijeko, novi Citroën, filmovi o starom Rimu, plastika, Einsteinov mozak, striptease, »Dama s kamelijama«... Štoviše, i sama metoda analize mitova podložna je povijesno uvjetovanim promjenama: u svome predgovoru za novo izdanje *Mitologija* iz 1970. godine Barthes naglašava da više ne može napisati novu seriju mitologija na način na koji je to činio u pedesetima. S jedne strane, napominje Barthes, nakon svibnja 1968. ideološka je kritika postala sofisticiranijom i ne funkcionira na isti način kao u pedesetima; s druge, semiološka se analiza mitova razvila, postavši teorijskim locusom određenoga oslobađanja »znakovitosti«, te njegove analize mitova na način *Mitologija* »pripadaju prošlosti« (Barthes, 1989a: 9). U svome eseju »Mitologije danas«, iz 1971. godine, Barthes će, naime, reći da je, kad je o mitu riječ, nova semiologija već postala novom mitologijom, jer više nije u stanju (ili bar to uskoro više neće biti) lako odvajati označitelje od označenih, ideološko od frazeološkoga (Barthes, 1989b: 66). Ne zato, napominje Barthes, što je ova distinkcija lažna ili neefikasna, već zato što je i sama već postala mitskom – semiološka polazišta postala su »mitološka *endoxa*«, »katehistička tvrdnja« (1989b: 66). Tako danas (odnosno 1971., kad je objavljen taj Barthesov esej) valja raskrinkavati ne mitove (za to se brine

2 »...since myth is a type of speech, everythng can be a myth provided it is conveyed by a discourse« (Barthes, 1989a: 109).

endoxa), već sam znak; valja razotkrivati ne latentno značenje tvrdnje, postupka, naracije, već rascijepiti samo prikazivanje značenja; valja raščistiti i očistiti ne simbole, već samo simbolično (Barthes, 1989b: 66). Mitoklazam pedesetih u sedamdesetima ustupa mjesto semioklazmu (koji je i opet jedna vrsta mitoklazma, onoga teorije). Na paradoksalan je način Barthes u ovome smislu veći Lévi-Strauss od njega samoga: dok Lévi-Strauss kao znanstvenik-antropolog pokušava objasniti i pročitati mit, svjestan da je bez participiranja u divljoj misli to nemoguće, Barthes pokušava objasniti i pročitati samo one mitove u kojima može participirati, koje odista može konzumirati, kojima je su-vremenik, te je metodološki pravovjerniji od Lévi-Straussa. Uostalom, još će u »Mitu danas«, govoreći o razinama trošenja mita, Barthes reći da je čitatelj – ne njihov proizvođač ili pak mitolog/proučavatelj – onaj koji mora otkriti esencijalnu funkciju mita, onaj koji će mitsku shemu povezati s poviješću i prijeći iz semiologije u ideologiju (1989a: 128-9). Jer, proizvođač mita mit shvaća kao *primjer* i kao *simbol* (crni vojnik kao simbol francuske imperijalnosti pedesetih); mitolog mit iščitava kao pomak, iskrivljenje (crni vojnik kao *alibi* francuske imperijalnosti pedesetih); dok čitatelj mita, pedesetih, crnoga vojnika pred trobojnicom shvaća kao *prisutnost*, samo utjelovljenje francuske imperijalnosti (Barthes, 1989a: 128). I upravo ovdje – u točki dodira ili čak spoja interpretacije i participacije – Barthesove se *Mitologije* najočitije otvaraju kako prema psihoanalitičkome tumačenju mita³, tako i prema suvremenim(!) književnim teorijama utemeljenim na dijalogu povijesti i ideologije, historiografije i retorike.

Mislim ovdje prije svega na takozvani Novi historizam i Kulturni materijalizam. Upravo ova dva -izma, naime, svaku diskurzivnu praksu pokušavaju interpretirati u napetosti između povijesti i ideologije, s naglaskom da je povijest uvijek i nužno obilježena alteritetom, nedohvatljivošću, te da je interpretacija moguća jedino s uračunavanjem ideoloških, povijesnih – uvijek značenjskih – pomaka u odnosu na uvijek i nužno ovovremenog tumača, čitatelja, konzumenta⁴. Barthesova čitanja mita

3 U »Mitu danas« Barthes će nekoliko puta svoju metodu čitanja mitova uspoređivati s Freudovim tumačenjem snova. Nadalje, u jednoj fusnoti Freudovom načelu užitka on izrijeком pridodaje načelo jasnoće mitološke humanosti – ova je jasnoća euforična (Barthes, 1989a: 143).

4 Govoreći o Novom historizmu, Vladimir Biti opisuje ga sljedećim riječima: »Unatoč opisanoj raznorodnosti svojih 'izvora', N.h. stupa u nedvosmislen kritički dijalog s tada vladajućom školom dekonstrukcije. Predmetom spora je teza o beskonačnom umnožavanju interpretativnih konteksta koju Novi historičari podsijecaju tezom o povijesnoj specifičnosti književnih institucija. U 'kulturalnoj poetici' danog razdoblja moguće je na književni tekst odgovoriti samo na određen broj načina. Tako se tekstualnost sputava povijesnošću.

masovne kulture pedesetih, te njegov esej o mitologiji »danas«, odnosno 1971. godine, savršeno se uklapaju u široke metodološke i tematske apetite novih historičara i kulturnih materijalista. Stephen Greenblatt, primjerice, novohistoričare opisuje kao teoretičare koji se bave »marginama kao i centrom; koji su se okrenuli od slavljenja postignutoga estetskog poretka prema proučavanju ideoloških i materijalnih pretpostavki za proizvodnju ovoga poretka« (1990: 78). Pritom će se Greenblatt rado okoristiti i često citiranim postulatom jednog drugog novohistoričara, Louisa Montrosea, te će reći da je cilj Novoga historizma istodobno zahvaćanje i shvaćanje povijesnosti tekstova i tekstualnosti povijesti (1990: 80). I stoga, kad Greenblatt o muzeju danas – odnosno u drugoj polovici osamdesetih – govori kao o instituciji koja svjedoči o evakuaciji mitova (»Muzeji funkcioniraju, djelomice namjerno a djelomice unatoč samima sebi, kao spomenici krhkosti kultura, spomenici propasti podržavajućih institucija i velikaških kuća, kolapsu rituala, evakuaciji mitova, destruktivnim učincima ratova, nebrige i nagrizajuće sumnje« Š1980: 80-1Ā), njegov je mit dio istog ili bar srodnog teorijskog uzorka kao i *Mitologije* Rolanda Barthesa. Nije, dakle, pretjerana hipoteza po kojoj su Barthesove *Mitologije* danas aktualnije nego što su to bile šezdesetih ili sedamdesetih godina – štoviše, da ih je danas najproduktivnije čitati upravo u dijaloškom odnosu s tekstovima novohistoričara ili pak kulturomaterijalista. Uostalom, svaki iz svojih razloga, u svojim se interpretacijama ideološkoga naboja povijesti i diskursa i novi -isti (u osamdesetima i devedesetima) i Barthes (u pedesetima) neobično rado pozivaju na Marxa, pa je već i to valjana polazišna točka dijaloškoga čitanja jednoga i drugih.

Naravno, ovoj hipotezi mogu se smjesta prigovoriti bar dvije stvari. Prvo, da su i Novi historizam i Kulturni materijalizam utemeljeni prije svega na anglo-američkoj filozofskoj i književnoteorijskoj tradiciji, u kojoj za Francuze

No s druge strane, ni povijesno razdoblje ne poima se homogeno, već kao tekst sukobljenih institucijskih snaga, kao stalna razmjena energije između vladajućeg poretka i subverzivnih težnji. 'Kakav god bio naglasak, pozicija Novih historičara ne privilegira ni povijesnost niti tekstualnost toliko da isključi bilo koju od njih. Umjesto toga, posredovanja i interakcije među njima nalaze se u žarištu prakse N.h.'« (Biti, 1996: 83). Što se Kulturnog materijalizma tiče, Biti ga vidi kao teoriju koja »odbija esencijalističku koncepciju književnosti kao nositelja univerzalnih ljudskih vrijednosti i ustraje na njezinoj upletenosti u povijesno kontigentne mehanizme moći. U tome je posve suglasan s Novim historizmom, iako ga od ovog razlikuje specifično britanska tradicija oporbene politike koja u književnosti bez ustezanja prepoznaje instrument društvene preobrazbe. Američki Novi historizam je bliži Foucaultovu tumačenju moći kao asimilatora svekolikog otpora« (Biti, 1996: 90).

(s izuzetkom, u novije vrijeme, Jacquesa Derridaa i Michela Foucaulta) nikad nije bilo previše mjesta. Drugo, u N.h./K.m. tekstovima Barthes se u pravilu uopće ne spominje – ako se katkad i potkrade njegovo ime, to nije u vezi s *Mitologijama*. U novoj čitanci u kojoj su okupljeni najreprezentativniji tekstovi Novoga historizma i Kulturnog materijalizma (Ryan: 1996) , naprimjer, Barthesa u kazalu imena uopće nema, iako se uvodni tekst o izvorima otvara upravo s problematikom kulture, ideologije, mita i mitologije. Ne iznenađuje što se problematika proučavanja mita u ovome tekstu ne povezuje ni s Lévi-Straussom; Kiernan Ryan, naime, kao vrhovnoga autoriteta u ovome polju citira Clifforda Geertza, i njegovu tezu kako ne postoji »ljudska priroda neovisna o kulturi« (Ryan, 1996: 1). Istodobno, među autorske opuse koji su presudno utjecali na tekstove Novih historičara i Kulturnih materijalista Ryan će, doduše, ubrojiti trojicu Francuza (već spomenute Derridaa i Foucaulta, te Louisa Althussera), ali tek nakon Clifforda Geertza, i u društvu koje zatvaraju Raymond Williams i Walter Benjamin. Sve rečeno, dakle, pomalo obeshrabruje ambiciju usporednoga čitanja Barthesovih *Mitologija* i N.h./K.m. tekstova, pretvarajući ga u ako ne uzaludan, a ono krajnje neizvjestan pionirski posao, dodatno otežan činjenicom ne samo povijesnoga, već i geografskog alteriteta našega čitanja i naše interpretacije⁵.

Ipak, kao u mitu ili možda bajci, nasuprot dvama protivničkim argumentima stoje dva argumenta u prilog riskantnome pothvatu usporednoga čitanja staroga Barthesa i vrljih novih Amero-Britanaca – čitanja koje bi najplodnije aktualiziralo Barthesovu interpretaciju mita kao naturalizacije povijesti i

⁵ Čini se da – kako u okviru Novog historizma i Kulturnog materijalizma, tako i u okviru Barthesovih *Mitologija* – nipošto ne treba podcijeniti ulogu kulturne, geografske, a ne samo povijesne nesumjerljivosti i distancije. Barthes će, uostalom, vrlo često dovoditi u opoziciju francuski nasuprot američkom mitu (u eseju o odresku, naprimjer). Novi historisti i Kulturni materijalisti, s druge strane, upravo kulturu shvaćaju kao svoj interpretativni okvir, što tada podrazumijeva ne samo povijesne već i geografske alteritete, i krajnje osjetljivo pitanje kulturnog konsenzusa. Naše čitanje Barthesovih *Mitologija*, tako, nije samo čitanje mitova pedesetih iz vizure devedesetih, već je čitanje francuskih mitova pedesetih iz hrvatske vizure devedesetih, što dodatno usložnjuje ionako kompleksan interpretativni posao. Jednako tako, već su Novi historisti i Kulturni materijalisti međusobno suprotstavljeni američkom, odnosno britanskom tradicijom na koje se nastavljaju, a koje su nama dalje nego što je to francuska/evropska tradicija na koju se u *Mitologijama* nastavlja Roland Barthes (Sartre, Freud, Marx). A što tada za sobom povlači pitanje problematične aktualnosti i aktualizacije Barthesovoga teksta za čitanje hrvatske povijesti i diskurzivnih praksi.

učinilo je višestruko upotrebljivom pri baratanju hrvatskom poviješću i hrvatskim mitovima.

Prvi je od njih činjenica da su između 1972. (kad su prvi puta objavljene u izdanju Jonathana Capea i u engleskom prijevodu Annette Lavers) i 1989. godine Barthesove *Mitologije* objavljene u 22 izdanja. Nesumnjivo je, dakle, da Barthesove *Mitologije* u anglo-američkome svijetu ne samo što nisu bile nepoznate, već su bile svojevrsni popularno-teorijski bestseller. Godine 1983. Jonathan Culler objavit će čitavu knjigu posvećenu Rolandu Barthesu, naslovivši je jednostavno *Barthes*, kao da je već samo spominjanje prezimena francuskoga teoretičara dovoljna informacija o temi teksta.

Štoviše, u knjizi naslovljenoj *Prekrasne teorije* (*Beautiful Theories*), objavljenoj 1982. godine, knjizi koja se u cijelosti bavi stanjem suvremene američke teorije, uoči novohistoričkoga booma, Elizabeth Bruss samo će jednome ne-Amerikancu posvetiti čitavo poglavlje – i to upravo Francuzu, Rolandu Barthesu, tvrdeći kako je on, više i od jednoga drugog Francuza, utjecao na američku teoriju. Ona, stoga, svoje čitanje Barthesa i temelji na preciznim i vrlo studioznim interpretacijama različitih Barthesovih prijevoda na engleski, te na osjetljivim okolnostima vezanima za godine kad su se prijevodi pojavljivali na američkom akademskom tržištu. Bruss, dakle, kreće s pretpostavkom istodobne alteritetnosti i aktualnosti Barthesovih tekstova u američkom (dakle, novom) kontekstu, odnosno problematikom kulturnoga (povijesnog, geografskog, tradicijskog...) presađivanja. Bruss će tako reći da odmah na početku valja prepoznati veliku ulogu egzotičnosti u općoj popularnosti uvoznih teorija, te će stoga Barthesa i interpretirati kao uveženu i prevedenu figuru, kao »reprezentativnoga stranca« (Bruss, 1982: 363). Od ovakve je deklarirane strategije još zanimljiviji sam početak poglavlja o Barthesu, ujedno ključ drugoga argumenta u prilog osuvremenjenoga čitanja njegovih *Mitologija*. Brussova Barthesa, naime, u američki akademski kontekst smješta na sljedeći način: »Moguće je, štoviše uobičajeno, Bloomov cijeli teorijski opus čitati kao nesretnu aberaciju koju je prouzročila preduga izloženost stranim utjecajima. Da je bio prepušten sam sebi, kazuje dalje priča, Bloom (koji ovdje simbolizira svu tu burnu aktivnost u anglo-američkoj književnoj teoriji) mogao je nastaviti posao kao produktivan i koristan praktični kritičar, sretno nevin od izobličujućih ambicija i izobličene sintakse teorijskog pisanja. U ovoj melodrami o zavođenju nevinosti, Barthes (kao tip, ako ne i zapravo) bez sumnje bi figurirao kao razbojnik, zavodnik, prevarant, stranac koji naivne i nevine umove truže blještavim ali varljivim obećanjima« (Bruss, 1982: 363). Brussova, nadalje, ističe kako je Barthes, kao prevedeni pisac, u Americi šezdesetih i sedamdesetih bio pojednačen »sa svim što je 'tipično francusko' – uključujući tu modu, bahatost, senzualnost i hedonizam – to jest, sa svim onim što je suprotno puritanskoj suzdržanosti« (Bruss, 1982: 369). To više, nastavlja Bruss, što i kritičari, čak i oni koji funkcioniraju

kao uvažene i gotovo službene veze između francuskoga i anglo-američkog intelektualnog života, »podržavaju ovaj stereotip« (1982: 370). Barthes je, slijedimo li Elizabeth Bruss, u angloameričkoj teoriji prisutan prije svega kao tipični stranac – Francuz, štoviše – te tako i sam (kao autor i kao tekst) postaje mitificiran, svodiv istodobno na mas-kulturnu i metateorijsku jasnoću mitskoga koncepta francuštine⁶. Ovih nekoliko zapažanja Elizabeth Bruss tada nedvosmisleno podupire drugi argument u prilog tezi da usporedno čitanje Barthesa *Mitologija* i novih anglo-američkih teorija namire koristan teorijski aparat za čitanje hrvatske književnosti i historiografije: a taj je činjenica da je Roland Barthes neposredno prije velikog booma Novog historizma u Americi i Kulturnog materijalizma u Britaniji i sam postao mitom kakve je opisao u *Mitologijama*, te je tako oprimirio – otjelotvorio, autobiografizirao – vlastitu kritiku teorije i metodologije koje se mitiziraju, odnosno nekritički naturaliziraju, i na taj način otvaraju put opasnoj političkoj neutralizaciji, pripitomljavanju, varljivome dojmu jasnoće. Na paradoksalan način, sam je semioklazam postao mitom; od mita oslobođena teorija i povijest i opet su naturalizirane, mitski pojašnjene, ideološki neutralizirane. Barthes je tako, pomalo žalosno, u američkome kontekstu postao istim onakvim mitom kakav je u *Mitologijama*, te »Mitologiji danas«, pokušao raskrinkati: postao je mitom francuske teorije (nasuprot anglo-američkoj) – Don Juan koji u novome gradu zavodi naivne teoretičare; strastveni, obrazovani, sofisticirani i doslovce slatkorječivi Francuz koji im obećava užitak (u tekstu). Jer, jednom prepoznat/raskrinkan kao mit francuske teorije, i Don Juan biva neutraliziran i bezopasan za opstanak i funkcioniranje (američke teorijske) zajednice – nije, stoga, čudno što ga se osamdesete više ne plaše, niti su zavedene. Kao dokaz ove ravnodušnosti, tekstovi anglo-američkih osamdesetih i devedesetih naprosto ga ne spominju. No, čak i uz nespominjanje, neki se tragovi ipak naziru: nakon opasnoga zavođenja francuskom teorijom, čak i kad je zavodnik⁷ kažnjen i zaboravljen, doba (teorijske) nevinosti je nemoguće.

Roland Barthes i njegovi tekstovi, ne samo kao tekstovi teoretičara mita, već i njegove žrtve, više nego tekstovi i jednoga drugog izučavatelja mita, pokazuju se tako kao primjer složenosti teorijskoga prepleta kultura, povijesti

⁶ Zanimljivo je spomenuti da upravo nacionalnim stereotipima – talijanštine, francuštine i sličnoga – kao mitskim potpornijima funkcioniranja masovne kulture, ovaj put u okvirima slikovnosti, Barthes posvećuje esej »Retorika slike«. Tim više što se u »Retorici slike« Barthes, između ostaloga, bavi »specifično 'francuskim' znanjem« mita talijanštine (1984: 35); u knjizi Elizabeth Bruss, na razini metateorije i njezine endoxe, sam Barthes će postati predmetom specifično »američkoga« znanja mita francuštine.

⁷ Lévi-Straussov trickster?

i mita, i načina na koji ova simbioza funkcionira. Jer, upravo su tvorba, funkcioniranje, trošenje i prepoznavanje mita, te naturalizacija i neutralizacija mitom (i to na svim razinama teksta i metateksta) ključne točke prepoznavanja spojeva povijesti i ideologije, historiografije i retorike. Što je nama, danas i ovdje, posebno zanimljivo. Tim više ako – sad i

ovdje, u Hrvatskoj 1997. – u Barthesovu, za mit kompromitirajuću ali mitom kompromitiranu shemu, s punom sviješću o kompromisu, u kućicu mitskoga označitelja, odnosno forme upišemo riječ »povijest«. I onda pogledamo kakvu ćemo križaljku i kakav mit dobiti. Kakav simbol, kakav alibi i kakvu prisutnost.

CITIRANA LITERATURA:

- Barthes, Roland, *Mythologies*, New York: Farrar, Straus & Giroux, 1989. a. »Mythology Today«. *The Rustle of Language*. Berkeley i Los Angeles: University of California Press, 1989. b. »Rhetoric of the Image«. *Image. Music. Text*. London: Flamingo, 1984.
- Biti, Vladimir. »Pojmovnik suvremene književne teorije VI.«, *Republika* 3-4, Zagreb: 1996.
- Bruss, Elizabeth. *Beautiful Theories*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1982.
- Greenblatt, Stephen. »Resonance and Wonder«. *Literary Theory Today* (ur. Peter Collier i Helga Geyer-Ryan). Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- Ryan, Kiernan (ur.). *New Historicism and Cultural Materialism (a reader)*. London, New York, Sydney i Auckland: Arnold, 1996.