

Markus Messling

Mit Barthes: Subjektivität und Universalität

Le *satori* (l'événement Zen) est un séisme plus ou moins fort (nullement solennel) qui fait vaciller la connaissance, le sujet : il opère un *vide de parole*. Et c'est aussi un vide de parole qui constitue l'écriture [...].

Roland Barthes, *L'empire des signes*, S. 14.

Unsichtbarkeit: punctum

Dass das Wesentliche für die Augen unsichtbar sei, dürfte einer der berühmtesten Sätze der französischen Literatur des 20. Jahrhunderts sein. Hier soll es aber nicht um eine neuhumanistische Erziehung des Herzens, sondern um eine erkenntnistheoretische Behauptung gehen: dass nämlich die Vorstellung, Erkenntnis würde aus der permanenten Aneignung einer Fülle des Zentrums ermöglicht, eine kulturbedingte Obsession sei. Wenn diese Behauptung dem gleichen Impuls wie Saint-Exupéry's Satz folgt, der Katastrophe der Weltkriege ein Weltverständnis entgegensetzen, das ein Zusammenleben neu ermöglichen könnte, so basiert sie auf der Annahme, dass es dafür mehr bedürfe als einer Hinwendung zum «Innerlichen», «Eigentlichen». Die Hinwendung zum Eigentlichen folgt nämlich der Annahme, dass das Eigentliche immer schon gegeben sei und nur tiefer ergründet werden müsse. Was aber, wenn es sich entzieht, nicht sichtbar wird, das Versprechen seiner Fülle nicht zu erfüllen vermag? Das muss jene Obsession wieder und wieder gebären, es festzusetzen und zu definieren, in der Roland Barthes Zeit seines Lebens die tödliche Kraft des Zentrums ausmachte. Wenn der Okzident Zusammenleben neu wagen wolle, dann müsse er Dezentrierung – ontologisch und erkenntnistheoretisch – ertragen, ja erfinden, um von ihr aus Welt neu zu begreifen. In einem solchen *dépayement*, hat Ottmar Ette mit Blick auf Barthes' Pariser Hochwasser-Szenerien gezeigt, würden die Dinge, die Gewissheiten, in Bewegung geraten, weil das Wesentliche unsichtbar, ein leerer Punkt wäre, der

Hinweis: Dieser Text ist im Rahmen des Projekts «Minor Universality. Narrative World Productions After Western Universalism» entstanden, das vom Europäischen Forschungsrat (ERC) im Rahmen des Rahmenprogramms «Horizon 2020» der Europäischen Union finanziert wird.

von neuen möglichen Landschaften umspült und verrückt würde.¹ Sinnfindung entstünde aus der Einwilligung in die Blindheit, als jeweilige Möglichkeit einer nur erzählend zu bewältigenden Suchbewegung nach dem Zentrum, das so in seiner Leere gleichwohl durch sein Gewicht jede Annäherung zu flektieren vermag. Das lässt sich von Barthes Spätwerk her durchaus als Verwundung begreifen: Das Wesentliche eines Wintergarten-Fotos seiner verstorbenen Mutter – «ce qu'on appellerait romantiquement l'amour et la mort» – ist für Barthes nicht verallgemeinerbar, das Foto «ne peut fonder une objectivité au sens positif du terme».² Der fremde Blick erfasse nur die Institution der «Mère», für Barthes aber liegt im nicht abgebildeten Bild seiner Mutter jenes *punctum*,³ das ihn durchbohrt und sein Verhältnis zur «mère» als unersetzlichem Lebensbezug markiert.⁴ Es ist das Affiziert-Sein durch die Abwesenheit, das der Erzählung zugrunde liegt.⁵ Lebenssinn muss mit dem Tod rechnen. Hier wird der biografische zum anthropologischen Glutkern. Erzählung ist Überlebenswissen.⁶

Umordnungen: Centre-ville, centre vide

Barthes' Reisen sind Ausdruck dieser Bedürftigkeit und folgen der Suche nach einem anderen Ausgangspunkt des Schreibens. Der Ortswechsel bedeutet nicht einfach einen Wechsel des zu bearbeitenden Materials, sondern erlaubt die Konstruktion einer Szene, auf der andere Welterfahrungen gemacht werden. Landschaften werden symbolische Ordnungen, die durchlebt und durchdacht werden:

Das Barthesche Œuvre, das man in seiner Gesamtheit als eine Abfolge von LebensZeichen lesen kann, konfrontiert uns auf diese Weise mit lebendigen Landschaften, die sich uns dann erschließen, wenn wir bereit sind, scheinbar «natürliche» Setzungen und Scheidungen nicht länger als gegeben hinzunehmen. Wissenschaft entfaltet sich hier im Modus der Literatur. Barthes' Landschaftsbilder öffnen sich auf Lebensbilder: Sie verkörpern eine Theorie die *lebbar* ist und erlebt, ja gelebt werden soll.⁷

1 Ottmar Ette: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*. Paderborn: Konstanz University Press 2013, S. 9–24.

2 Roland Barthes: *La chambre claire. Note sur la photographie*. Paris: Gallimard/Le Seuil (Cahiers du cinéma) 1980, S. 115.

3 Zum *punctum* vgl. *ibid.*, v. a. S. 47–49, 71f.

4 Vgl. *ibid.*, S. 115–118.

5 Vgl. Ottmar Ette: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*, S. 132–133.

6 Vgl. Ders.: *ÜberLebenswissen. Die Aufgaben der Philologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2004; ders.: Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Eine Programmschrift im Jahr der Geisteswissenschaften. In: *Lendemains. Études comparées sur la France* 32/125 (2007), S. 7–32.

7 Ders.: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*, S. 23.

Am stärksten auf Barthes' Leserschaft nachgewirkt hat dies in der Begegnung mit einem Land, das ein gänzlich beschriebenes *Reich der Zeichen* zu sein schien, und das Barthes sich als ein anderes aneignet: *Japan*. Denn Barthes sucht in Japan bekanntlich keine empirische Größe, die er adäquat und in ihrer Differenz etwa zu Frankreich erfassen könnte. Im Bewusstsein der Tradition des europäischen Orientalismus, jenem Diskurs der Zurichtung des (vermeintlich) Anderen, sind ›Orient‹ und ›Okzident‹ für Barthes keine Realitäten, die kulturell, geschichtsphilosophisch und politisch zu vergleichen oder zu kontrastieren wären.⁸ Barthes schafft sich sein eigenes *Japan*. Dieses ist für ihn überhaupt nur aufgrund seiner für ihn selbst deutlichen Unkenntnis möglich, welche die neu erfahrene Lebenswelt in ihrer Differenz und Undurchsichtigkeit erst zu einer Landschaft der Theorie macht. Nicht zu einer Theorie über Japan allerdings, sondern zu einer Phänomenologie und Analyse der Mechanismen von (europäischer) Weltaneignung:

Je puis aussi, sans prétendre en rien représenter ou analyser la moindre réalité (ce sont les gestes majeurs du discours occidental), prélever quelque part dans le monde (*là-bas*) un certain nombre de traits (mot graphique et linguistique), et de ces traits former délibérément un système. C'est ce système que j'appellerai : le Japon.

Und weiter:

Ce qui peut être visé, dans la considération de l'Orient, ce ne sont pas d'autres symboles, une autre métaphysique, une autre sagesse (encore que celle-ci apparaisse bien désirable) ; c'est la possibilité d'une différence, d'une mutation, d'une révolution dans la propriété des systèmes symboliques.⁹

Man kann die Frage aufwerfen, ob die in Anspruch genommene Differenz nicht nur deshalb für Barthes aufscheint, weil sein *Japan* als ein solches der Differenz konstruiert wird, was seit jeher ein Grundzug orientalistischen Schreibens gewesen ist. Und ist nicht auch der Orientalismus spätestens seit seiner prägenden romantischen Ausprägung vor allem Reflexion des Selbst gewesen?

Barthes' *écriture* zieht jedoch gegenüber diesen Diskursmerkmalen zwei grundsätzliche Linien: Sie geht nicht von Empirizitäten aus, von denen her das vermeintlich Eigene zu transzendieren wäre, sondern hält die Überschreitung des eigenen Erfahrungsraums nur aufgrund der permanenten Konstruktion von Welt für möglich. Oder, anders gesagt: Barthes' Überschreitung geht nicht von einer Theorie des Anderen aus, sondern von der Möglichkeit, ja Notwendigkeit von

⁸ Vgl. Roland Barthes: *L'empire des signes*. [Lausanne: Albert Skira 1970] Paris: Le Seuil 2007, S. 11–12.

⁹ *Ibid.*, S. 11.

Theorie *tout court*. Und, zweitens, macht Barthes unmissverständlich deutlich, dass er das westliche Wissen über Japan für unzureichend und voreingenommen hält. So erachtet er einen «énorme travail de connaissance» als notwendig, der Japan Europa verständlich machen würde, und benennt klar einige durch den Orientalismus historisch geschaffene blinde Flecken: «le Japon capitaliste, l'acculturation américaine, le développement technique».¹⁰ Erst durch diese zwei Differenzen wird Barthes' Japan zu einem Reich der Zeichen, welches das Spiel symbolischer Gestaltungen der Welt durch den Menschen – Kultur – neu öffnet.

Wie subjektiv die Landschaft von Barthes' Betrachterstandpunkt aus erwandert wird, zeigt die phänomenologische Anlage der Theorielandschaft als Stadtlandschaft: *Centre-ville*, *centre vide* ist die Miniatur überschrieben, die im Zentrum des Buches steht und eine Leere markiert, die es zu umkreisen gilt.¹¹ Tokyos Zentrum, das Herz des Reichs, ist leer. Das wäre in einer kulturalistischen Lektüre des japanischen Kaisertums wohl kaum als These aufrechtzuerhalten, selbst nach dem Zweiten Weltkrieg und dem Verlust des Gottesstatus in der Niederlage. Der Kaiser ist Symbol des Staates und der Einheit der Nation. Diese Zentrierung zeigt auch die kaiserliche Standarte. Barthes aber geht von einer räumlichen Erfahrung aus: Das Areal des Kaiserpalastes ist unbetretbar, verschlossen zum Stadtraum. Insofern markiert es zwar ein Zentrum, auf das sich alles bezieht, aber niemand kann «in es» treten. Es ist so nur als Kraftfeld erfahrbar, das jede Annäherung flektiert, umleitet, in Frage stellt, «obligéant la circulation à un perpétuel dévoisement».¹²

«L'une des deux villes les plus puissantes de la modernité», Tokyo also, in Kontrast natürlich zu Paris, Hauptstadt der Moderne, folgt für Barthes so nicht einer Logik der Fülle und Präsenz, sondern eines «centre vide», eines «rien» sacré».¹³ Keine *Place de la Concorde*, keine *Place de la République* – wie auch immer man die Zentren von Paris verorten will, auf die das Leben nicht nur zuläuft, sondern auf denen es sich findet, seine «vérité» sociale», seine «plénitude» superbe de la «réalité».¹⁴ Fülle, Wahrheit, Subjekt – all diese Erkenntnisbegriffe verweisen auf jene Kette des Verstehens, die dem griechisch-rationalistischen Wahrheitsbegriff Europas entfließt, und den Jacques Derrida als «Logozentrismus»¹⁵ kritisiert hatte:

10 Ibid., S. 12.

11 Vgl. *ibid.*, S. 47–50.

12 Ibid., S. 50.

13 Ibid., S. 47 bzw. S. 50.

14 Ibid., S. 47.

15 Kanonisch: Jacques Derrida: *De la grammatologie*. Paris: Minuit 1967; s. auch ders.: *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée 1996. – Andererseits muss an dieser

Pour de multiples raisons (historiques, économiques, religieuses, militaires), l'Occident n'a que trop bien compris cette loi : toutes ses villes sont concentriques ; mais aussi, conformément au mouvement même de la métaphysique occidentale, pour laquelle tout centre est le lieu de la vérité, le centre de nos villes est toujours *plein* : lieu marqué, c'est en lui que se rassemblent et se condensent les valeurs de la civilisation : la spiritualité (avec les églises), le pouvoir (avec les bureaux), l'argent (avec les banques), la marchandise (avec les grands magasins), la parole (avec les agoras : cafés et promenades) [...].¹⁶

Tokyos Landschaft ist das große Zeichen, das den menschlichen Zeichenverkehr anders strukturiert; sie ist Barthes' Anlage der Dekonstruktion: Obwohl jeder Sinnverkehr gänzlich auf die Wahrheit ausgerichtet ist, kann diese nicht vorausgesetzt werden, sondern wird gesetzt, um gleich wieder umfahren, umspült, eingefriedet zu werden. «De cette manière, nous dit-on, l'imaginaire se déploie circulairement, par détours et retours le long d'un sujet vide.»¹⁷ Diese «Entleerung» des Zentrums von den metaphysischen Prämissen eröffnet eine Subjektivität, die Freiheit nicht als Nachvollzug der Wahrheit, sondern als Ausgerichtetheit auf Wahrheit meint. Dieses Subjekt aber muss in Anbetracht der Abwesenheit seine Freiheit erst noch ausloten. Genauer: Aufgabe der mit dem Menschen befassten Wissenschaft ist es, Subjektivität erst noch als solche jenseits der alten metaphysischen Prämissen zu erfassen.

Post-postmodern? – andernorts

L'empire des signes ist keine späte Freigeisterei eines ehemals strukturalistischen Meisters, der von der Strenge marxistisch-kritischer Analyse zum Subjektivismus übergeht. Solche Werk-Linearisierungen gehen ohnehin an Barthes vorbei, der schon in seiner marxistisch gefärbten Frühphase¹⁸ definitivische Um-Schreibungen vornimmt.¹⁹ Leben und Werk sind verwoben, Theoriebildung korreliert mit

Stelle die Bedeutung hervorgehoben werden, die Jacques Derrida (1981) seinerseits dem Barthes'schen Schreiben für sein Denken des abwesenden Referenten beigemessen hat; Jacques Derrida: *Les morts de Roland Barthes*. In: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires* 47 (1981), S. 269–292.

16 Roland Barthes: *L'empire des signes*, S. 47.

17 *Ibid.*, S. 50.

18 Zum Einfluss des Marxismus auf den jungen Roland Barthes s. Eve Tavor Bannet: *Structuralism and the Logic of Dissent. Barthes, Derrida, Foucault, Lacan*. London u. a.: Macmillan Press 1989, S. 50f.

19 Ottmar Ette: *Roland Barthes. Eine intellektuelle Biographie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1998; s. auch Jonathan Culler: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1999 [1982], S. 25f.

Lebenserfahrung. Landschaften spielen dabei als Konstellationen des Denkens eine Rolle.²⁰ Die Urszene ist Griechenland, genauer die ägäische Inselwelt.

1938 unternimmt der 22-jährige Student mit der von ihm und Jacques Veil an der Sorbonne gegründeten «Groupe de théâtre antique» eine Reise nach Griechenland. 1944 veröffentlicht Barthes in *Existences*, der Zeitschrift des Sanatoriums von Saint-Hilaire-du-Touvet, den Text «En Grèce»,²¹ der selbst wie ein Archipel aus einzelnen, aber in Beziehung stehenden Erfahrungsmomenten angelegt ist und in dem Barthes die Besteigung des Kynthos auf der Toteninsel Delos als Erfahrung der «heure méridienne de la plus méridienne des terres»²² beschreibt. Es bedürfe nur eines gewissen Zusammenspiels von Erde, Meer und Licht, um zu begreifen, dass hier der Geist der Erkenntnis übersprang, *Logos*, das «feu d'un monde».²³ Doch die Präsenz und Fülle des gleißenden Lichts gebiert zugleich eine Erkenntnis und eine Frage, die weit über die Zeit hinaus bereits in das Reich der Zeichen hinausweist. Wenn man nämlich auf dem Kynthos die sinnliche Erfahrung der Geburt des Geistigen mache, «initié à quelque chose que l'on prend pour la Grèce»,²⁴ so sei doch das gleißende Licht zugleich wie ein Brandmal der Erkenntnis, das dem Bewusstsein ein Zeichen einbrenne, «un signe, une blessure de feu, sèche comme une blessure d'amour»²⁵ – Barthes fasst hier metaphorisch die Verbannung des Leibes aus dem europäischen Rationalismus.²⁶ Wenn unter dem Eindruck des gleißenden Lichts, dieser übergroßen Präsenz, kein Zweifel an der Vertikalität möglich scheint, so ist es die Wahrnehmung des Reisenden, dem auf der Schiffsreise durch den ägäischen Archipel jede Zentralität abhanden kommt: Delos, diese magische Insel, beginnt zu schwimmen wie die gesamte Inselwelt, die um ein leeres Zentrum herum organisiert scheint, in dem permanent die Fluchtlinien wechseln: «En Grèce, il y a tant d'îles qu'on ne sait si chacune est le centre ou le bord d'un archipel. C'est aussi le pays des îles voyageuses : on croit retrouver plus loin celle qu'on vient de quitter.»²⁷

20 Vgl. Ottmar Ette: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*, S. 22–24.

21 Roland Barthes: *En Grèce* [1944]. In: *Œuvres complètes*. Hg. von Eric Marty. Bd. I. Paris: Le Seuil, 1993, S. 54–59; dt.: In Griechenland. Übers. von Eveline Passet. In: Franck Hofmann / Markus Messling (Hg.): *Leeres Zentrum. Das Mittelmeer und die literarische Moderne. Eine Anthologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2015, S. 115–121.

22 *Ibid.*, S. 59.

23 *Ibid.*

24 *Ibid.*, S. 58.

25 *Ibid.*, S. 59.

26 S. hierzu die genauere Untersuchung in Franck Hofmann / Markus Messling: Nachwort. In: Dies. (Hg.): *Leeres Zentrum. Das Mittelmeer und die literarische Moderne. Eine Anthologie*. Berlin: Kulturverlag Kadmos 2015, S. 259–283, hier S. 277–279.

27 Roland Barthes: *En Grèce*, S. 54.

So wirft bereits «En Grèce» das Problem der Subjektivität für den europäischen Logozenismus auf und entwirft eine Landschaft der Theorie, die mit dem Tokyoter Kaiserpalast als «leerem Zentrum» wieder aufgenommen wird: Das *Reich der Zeichen* stellt mit seinen phänomenologischen Miniaturen die Frage nach dem Standpunkt des Subjekts in der Erkenntnis und zwar in seiner dringlichsten Form, als Freiheitsfrage:

Le rêve : connaître une langue étrangère (étrange) et cependant ne pas la comprendre : percevoir en elle la différence, sans que cette différence soit jamais récupérée par la socialité superficielle du langage, communication ou vulgarité ; connaître, réfractées positivement dans une langue nouvelle, les impossibilités de la nôtre ; apprendre la systématique de l'inconcevable ; défaire notre « réel » sous l'effet d'autres découpages, d'autres syntaxes ; découvrir des positions inouïes du sujet dans l'énonciation, déplacer sa topologie ; en un mot, descendre dans l'intraduisible, en éprouver la secousse sans jamais l'amortir, jusqu'à ce qu'en nous tout l'Occident s'ébranle et que vacillent les droits de la langue paternelle, celle qui nous vient de nos pères et qui nous fait à notre tour, pères et propriétaires d'une culture que précisément l'histoire transforme en « nature ».²⁸

Japan, das Reich der Zeichen, ist Barthes Frage nach der Möglichkeit einer anderen Ausdrucksweise, einer anderen *écriture*. Wenn die Sprache (*langue*) jene Symbolisierung der überlieferten Ordnung darstellt, der das individuelle Sprechen unterworfen ist, wie können wir sie dann anders ordnen und so freier erfahren, um die mit dem europäischen Denkstrukturen verbundenen Probleme der Unterwerfung unter einen patriarchalen und instituierten Wahrheitsbegriff aufzulösen? Barthes' Antwort lautet: Durch eine (vorübergehende) «Entleerung» der Sprache, durch die Aufgabe ihres von *Delos* herstammenden Zeichencharakters, der unser Denken fixiert. Der Bezug zur Welt müsse über eine Schreibweise des Erzählers hergestellt werden, die eher dem Subjektivismus der Kunst entspringt als dem Objektivismus der Wissenschaft. Barthes geht daher zur Aktivität über. In seiner *Leçon*, seiner Antrittsvorlesung vor dem Collège de France am 7. Januar 1977, entwirft er seine Semiologie als eine schreibende:

La première [conséquence] est que la sémiologie, bien qu'à l'origine tout l'y prédisposât, puisqu'elle est langage sur les langages, ne peut être elle-même méta-langage. C'est précisément en réfléchissant sur le signe qu'elle découvre que toute relation d'extériorité d'un langage à un autre est, à la longue, insoutenable [...].²⁹

28 Roland Barthes: *L'empire des signes*, S. 15.

29 Roland Barthes: *Leçon*. Leçon inaugurale de la chaire de sémiologie littéraire du Collège de France prononcée le 7 janvier 1977. Paris: Le Seuil 1978, S. 36.

Diese programmatische Aufgabe der Metasprachlichkeit ist natürlich auch der Grund, warum der Semiologe dann für Barthes typologisch ein Künstler und kein Wissenschaftler im traditionellen Verständnis ist, weil er sich in das gleiche Spiel der Zeichen begibt, wie der Schriftsteller.³⁰ Mit der Aufgabe der Metasprachlichkeit, der Zeichenhaftigkeit der Sprache, verabschiedet Barthes auch ein Denken, das dem Primat des Geschriebenen folgt, und begibt sich in eine Körperlichkeit der Sprache, die den Einsatz ebenso markiert wie die Form.³¹ Befinden wir uns damit nicht genau *vis-à-vis* mit jenem «ästhetischen Kontextualismus», gegen den der Habermas der Vorlesungen über die Moderne seine Kritik lancierte, weil er darin den erkenntnistheoretischen Hintergrund der Aufgabe des Projekts der Moderne ausmachen wollte?³² Ist *L'empire des signes* postmoderne Spielerei, eine vernunftkritische «Ekstase der Subjektivität»?³³

Barthes geht es nicht um Selbsterfüllung. In *La chambre claire. Note sur la photographie* formuliert er einen Gültigkeitsanspruch für Erkenntnis: «Il me fallait convenir que mon plaisir était un médiateur imparfait, et qu'une subjectivité réduite à son propre projet hédoniste ne pouvait reconnaître l'universel.»³⁴ Im Sinne der Moderne geht es ihm um eine Befragung der Normierung und der Grenzen von Subjektivität. Diese sieht er in die Struktur der Sprache eingebettet, die alles Denken diskursiv oder machtvoll ermöglicht – und zugleich mit Sekundärbedeutungen belegt und steuert. Diese semantischen Überschüsse werden zwar bereits bei der Lektüre deutlich, aber doch nur begrenzt. In der Arbeit des Schreibens, des Ausschreitens der Sprache aber, werden diese Überschüsse in einem perfor-

30 «Le sémiologue serait en somme un artiste [...]» (Ibid., S. 39).

31 Auch wenn Barthes natürlich Protagonist einer Kultur des Geschriebenen bleibt, muss man unwillkürlich an Zeilen von Édouard Glissant über Schriftlichkeit und Mündlichkeit denken, in denen die Konsequenzen ausformuliert scheinen: «L'écriture, la dictée du dieu, est liée à la transcendance, elle est liée à l'immobilité du corps et elle est liée à une sorte de tradition de consécution que nous appellerions une pensée linéaire. L'oralité, le mouvement du corps sont donnés dans la répétition, la redondance, l'emprise du rythme, le renouveau des assonances, et tout ceci éloigne de la pensée de la transcendance, et de la sécurisation que la pensée de la transcendance portait en elle, et des outrances sectaires qu'elle déclenche comme naturellement.» Édouard Glissant: *Introduction à une Poétique du divers*. [Montréal: Presses de l'Université de Montréal 1995] Paris: Gallimard 1996, S. 38.

32 Vgl. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988, insbes. S. 219–246. S. hierzu ausführlich meinen Aufsatz: Markus Messling: Der «Tod» des Autors und die Willkür des Lesers: Objektivierungsstrategien bei Roland Barthes. In: Steffen Schneider / Niklas Bender (Hg.): *Objektivität und literarische Objektivierung seit 1750*. Tübingen: Narr 2010, S. 207–224, dem die nachfolgenden Überlegungen entstammen.

33 Hans Ulrich Gumbrecht: Tod des Subjekts als Ekstase der Subjektivität. In: Robert Weimann / Ders. (Hg.): *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991, S. 307–312.

34 Roland Barthes: *La chambre claire. Note sur la photographie*, S. 95–96.

mativen Akt hervorgebracht, dadurch nicht nur entäußert und sichtbar, sondern erfahrbar. Subjektivität entfaltet sich dadurch in gewisser Weise real in ihrer Bedingtheit, der Vorgang des Schreibens ist eine performative Analytik der Struktur der Erkenntnisordnung.³⁵ Damit wird das individuelle Schreiben exemplarisch. Der Anspruch, der hier formuliert wird, ist kein geringerer als der, einen objektiveren Zugang zur Erkenntnis über das Subjekt zu bahnen. Tzvetan Todorov hat dies in seiner Analyse von Barthes' später autobiografischer Trilogie *Roland Barthes, par Roland Barthes* (1975), *Fragments d'un discours amoureux* (1977) und *La chambre claire* (1980) so formuliert:

Il fallait, pour ne plus imposer sa vérité à autrui, restreindre aussi le champ d'application de ses assertions au minimum : à soi. Ce faisant, on n'opte pas pour le subjectif au détriment de l'objectif ; je suis tenté de dire : au contraire ; car l'« objectif » n'est souvent qu'un phantasme personnel alors que parler de soi consiste justement à se faire objet. Ni pour le singulier au détriment de l'universel : là encore, le collectif dont on s'autorise communément à parler n'est d'habitude qu'une fiction ; et la trilogie finale de Barthes est certainement ce qu'il a écrit de plus universel [...].³⁶

Todorov liefert auch Aspekte einer Beschreibung der literarischen Mittel, mit denen die aus der Subjektivität gewonnene Entgrenzung zum Allgemeinen gewonnen werden kann:

Dans *Roland Barthes*, il est bien question de lui; mais pour se désigner, il emploie (principalement) la troisième personne et le temps présent. *Fragments d'un discours amoureux* adopte la première personne mais garde le présent, et on sent bien la différence : le présent déréalise et généralise en même temps; ce n'est pas l'expérience d'un sujet singulier que nous lisons mais ce qui nous est proposé (même si ce n'est pas : imposé) comme une expérience universelle, ou en tous les cas partageable [...].³⁷

Universalität kann nur aus einem Konkreten heraus fabriziert werden. In seinen posthum veröffentlichten Vorlesungen *La préparation du roman*, die Roland Barthes in den Jahren 1978–1980 vor dem Collège de France hielt, wird Barthes diesen Prozess rekapitulieren und ihn zum poetologischen Programm erheben: «Ce

35 Vgl. hierzu genauer Bettina Lindorfer: «Parler, c'est assujettir»: Ist die Sprache etwa faschistisch? Hélène Merlin-Kajman und das Erbe der französischen Texttheorie. In: Markus Messling / Ute Tintemann (Hg.): «Der Mensch ist nur Mensch durch Sprache». *Zur Sprachlichkeit des Menschen*. München: Fink 2009, S. 149–166; sowie Markus Messling: Der «Tod» des Autors und die Willkür des Lesers: Objektivierungsstrategien bei Roland Barthes, S. 213–222.

36 Tzvetan Todorov: Le dernier Barthes. In: *Poétique. Revue de théorie et d'analyse littéraires* 47 (1981), S. 323–327, hier S. 326.

37 Ibid.

principe est un principe général : la chose à ne pas supporter, c'est de refouler le sujet – quels que soient les risques de la subjectivité.»³⁸ Er tut dies sehenden Auges und konzidiert, dass seine Semiologie daher einen Bezug zur Wissenschaft habe, aber keine Disziplin sei, also kein durch Methoden eingegrenztes Fach.³⁹ Programmatisch lässt Barthes das «Lehrstundenhafte» seiner *Leçon* mit einem autobiografisch gestrickten Fragment zu Thomas Manns *Zauberberg* ausgehen, das eigentlich eine Liebeserklärung an Jules Michelet ist. Darin ist eine Form des Unterrichts und Forschens formuliert, die, genährt aus der Erfahrung des Schreibens, freiheitlicher wäre:

Cette expérience a, je crois, un nom illustre et démodé, que j'oserai prendre ici sans complexe, au carrefour même de son étymologie : *Sapientia* : nul pouvoir, un peu de savoir, un peu de sagesse, et le plus de saveur possible.⁴⁰

Die hier angestrebte Modalität eines offenen, freien Miteinander-Sprechens, für die bei Barthes – die etymologische Herleitung zeigt es schon – ein idealisierter antiker Dialog zwischen Lehrer und Schüler Pate steht, evoziert eine Parallele zu Michel Foucault, der für Barthes' Berufung ans Collège de France entscheidend gewesen war. Foucault entfaltet in den Jahren 1982 bis 1984 in seiner Vorlesung *Le Gouvernement de soi et des autres* Überlegungen zum griechischen Begriff der *parrhesia* («franc-parler»).⁴¹ *Parrhesia* ist auch in Foucaults kulturgeschichtlicher Betrachtung eine Modalität des freimütigen, nicht-rhetorischen Sprechens, das nicht hegemonial sein will, sondern darauf abzielt, etwas Wahres auszusagen: Es ist ein «dire-vrai», in dem sich das Subjekt wahrhaftig artikuliert und erfährt.⁴² Dieses offene Sprechen («le franc-parler») als wichtiger Bestandteil antiker Lebenskunst ist auch für Foucault ein Spiel der Selbsterfahrung («un jeu de pratiques de soi»),⁴³ das in seinem Existenz-Bezug eine andere Wahrheitsfrage aufwirft als die diskursive Ordnung,⁴⁴ so dass man annehmen könnte, Barthes unter-

38 Roland Barthes: *La préparation du roman* (I et II). Cours et séminaires au Collège de France (1978–1979 et 1979–1980). Texte établi, annoté et présenté par Nathalie Léger. Paris: Seuil/IMEC (traces écrites) 2003, S. 25.

39 «La sémiologie a un rapport avec la science, mais ce n'est pas une discipline [...]» (Roland Barthes: *Leçon*, S. 37).

40 Roland Barthes: *Leçon*, S. 46.

41 Foucault, Michel: *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France (1982–1983). Paris: Gallimard/Le Seuil (Hautes Etudes) 2008; *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II*. Cours au Collège de France (1983–1984). Paris: Gallimard/Le Seuil (Hautes Etudes) 2009.

42 Vgl. vor allem ders.: *Le courage de la vérité*, S. 4–12.

43 Ibid., S. 6.

44 Vgl. ibid., S. 4.

suche die psycho-lingualen Bedingungen dieser Technik des Selbst. Allerdings tritt hier doch ein zentraler Unterschied hervor: Wie Foucault annimmt, erhält die *parrhesia*, also das offene Aussprechen von etwas Wahrem, ihren *ethischen* Wert in den kulturgeschichtlichen Konstellationen gerade vor dem Hintergrund asymmetrischer Machtverhältnisse. Ihr Wert liege in dem Risiko, das der Sprecher oder die Sprecherin eingeht – der Typus des Schülers gegenüber dem Lehrer, des Philosophen gegenüber dem Volk, des Beraters gegenüber dem Staatsmann usw. –, wenn er oder sie dem Anderen etwas mitteilt.⁴⁵ Konsequenterweise denkt Foucault die Überschreitung innerhalb bestehender Interessenskonstellationen, Machtfreiheit gibt es für ihn nicht.

Hier zeigt sich umso stärker die utopische Dimension des Barthes'schen Denkens, die gleichwohl als Erfahrung in Momenten realisiert werden will: Das Spiel mit den sprachlichen Ordnungen, das Überschreiten der Zeichenhaftigkeit der Zeichen, das Unterwandern des Stereotypischen gelten ihm als Prozess individueller Befreiung, oder genauer der Erfahrung eigener Subjektivität, die sich in der Überschreitung der Strukturen manifestiert und konturiert. Das Schreiben (*écriture*) als Praxis des Sprachspiels ist eine Technik der Selbstbehauptung, in Momenten ein *lieu hors-pouvoir*. Und diesen Moment feiert Barthes begeistert:

La sémiologie littéraire serait ce voyage qui permet de débarquer dans un paysage libre par déshérence : ni anges ni dragons ne sont plus là pour le défendre ; le regard peut alors se porter, non sans perversité, sur des choses anciennes et belles, dont le signifié est abstrait, périmé : moment à la fois décadent et prophétique, moment d'apocalypse douce, moment historique de la plus grande jouissance.⁴⁶

Damit lobt Barthes nicht nur die Erfahrung des befreit sprechenden Subjekts, sondern auch den historischen Moment, in dem die Institutionen legitimer Literaturdeutung ins Wanken geraten – allen voran die Sorbonne als Konsequenz der Ereignisse von 1968.⁴⁷ Seine *Leçon*, die Antrittsvorlesung vor dem Collège de France, ist dabei auch in seinem eigenen schriftstellerischen Schaffen schon das Resümee seiner Erfahrung mit den in dieser Hinsicht aufschlussreichen Büchern *Le plaisir du texte* (1973) und den *Fragments d'un discours amoureux* (1977).

45 Vgl. *ibid.*, S. 12–13, 24–25. Foucault betont vom Beginn seiner Überlegungen an den nicht-pädagogischen Charakter der *parrhesia* (vgl. Foucault: *Le Gouvernement de soi et des autres*, S. 54). Deswegen nimmt er das Sprechen des Lehrers, der etwas Wahres *qua* Profession sagt, auch explizit von der *parrhesia* aus (vgl. Foucault: *Le courage de la vérité*, S. 24).

46 Roland Barthes: *Leçon*, S. 41.

47 Vgl. hierzu die gesellschaftliche Historisierung die Barthes: *Leçon*, S. 32–35, für seine Semiotik gegenüber der Entstehung der Semiotik in der Zeit der «großen Autoren» (Brecht, Sartre, Saussure) vornimmt.

Barthes' Denken und Schreiben verabschiedet sich also zweifelsohne von einer spezifischen Tradition europäischer, logozentrischer Rationalität – und auch von dem Objektivitätsanspruch einer daraus geborenen Wissenschaft. Es will so allerdings einen objektiveren, oder vielleicht besser: lebensnäheren Zugang zum Subjekt finden, indem dessen Bedingtheit und Freiheit ausgelotet wird. Erkenntnis über die Beschaffenheit des Subjekts, über Subjektivität, kann nur performativ in der Spracharbeit entstehen. Barthes verlässt daher die reflexive Ebene der Sorge um sich selbst und um andere, die ihm ungenügend, weil machtbehaftet erscheint, und sucht Wege zu ihrer ästhetischen Form und Erfahrung.⁴⁸ Die Vorlesung *Comment vivre ensemble: Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*,⁴⁹ die Barthes nur fünf Tage nach seiner Antrittsvorlesung am Collège de France beginnt, ist in diesem Sinne der lebensbezogene Versuch, eine schwache Ethik zu begründen, die an der Ästhetik des Romans geschult und erprobt wäre.⁵⁰ Die Einebnung der Gattungsunterschiede zwischen rationalem und subjektivem Diskurs und die Aufgabe der Metasprachlichkeit sind daher keine Ausbrüche aus der Bewegung der europäischen Aufklärung heraus, sie sind ihm geradezu die Bedingungen neu gewonnener Erkenntnis und Befreiung des Subjekts, für die er genau deshalb den Anspruch wissenschaftlicher, zumindest reflektierender Erkenntnis erhebt. Nichts zeigt dies deutlicher als seine Trennung zwischen der Wissenschaft als historischem Prozess erkenntnistheoretischer Brüche und dem Anspruch der Metasprachlichkeit:

Et si certain profitent de cette condition pour dénier à la sémiologie active, celle qui écrit, tout rapport avec la science, il faut leur suggérer que c'est par un abus épistémologique, qui commence précisément à s'effriter, que nous identifions le méta-langage et la science, comme si l'un était la condition obligée de l'autre, alors qu'il n'en est que le signe historique, donc récusable ; il est peut-être temps de distinguer le méta-linguistique, qui est une mar-

48 Das ist – wengleich in anderer Perspektivierung – auch Peter Bürgers Annahme über Barthes' Auseinandersetzung mit der Subjekt-Problematik; vgl. Peter Bürger / Christa Bürger: *Das Verschwinden des Subjekts* [1998] / *Das Denken des Lebens* [1996]. *Fragmente einer Geschichte der Subjektivität*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2001, S. 209–222.

49 Roland Barthes: *Comment vivre ensemble: Simulations romanesques de quelques espaces quotidiens*. Notes de cours et de séminaires au Collège de France (1976–1977). Texte établi, annoté et présenté par Claude Coste. Paris: Le Seuil/IMEC 2002.

50 Vgl. Claude Coste: Préface. In: Roland Barthes: *Comment vivre ensemble*, S. 19–28; sowie Toni Tholen: Ästhetik der Existenz. Zur literarischen Ethik des späten Roland Barthes. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* / *Cahiers d'Histoire des Littératures Romanes* 32/3–4 (2008), S. 393–412, und ders.: Die Literaturwissenschaft und das Leben. Bemerkungen zur Debatte über eine Neuorientierung der Literaturwissenschaft. In: Wolfgang Asholt / Ottmar Ette (Hg.): *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft. Programm – Projekte – Perspektiven*. Tübingen: Narr 2010, S. 93–111, hier S. 109f.

que comme une autre, du scientifique, dont les critères sont ailleurs (peut-être que, soit dit en passant, ce qui est proprement scientifique, c'est de détruire la science qui précède).⁵¹

In der Tat: Barthes' Sprach- und Texttheorie formuliert den Anspruch, «Welterschließung» zu sein, aber nicht, um noch einmal mit Habermas zu sprechen, in der Dimension der «Kunstwahrheit» (des Schönen), sondern in jener der kulturellen Problemlösung.⁵² Bereits 1970, in Barthes' Japan-Buch *L'empire des signes*, war dies überdeutlich geworden, indem dort «die Ästhetisierung des wissenschaftlichen Diskurses nicht der Zerschlagung wissenschaftlicher Ordnungsbestrebungen, sondern einer Erneuerung der wissenschaftlichen Verhältnissetzung zwischen Ordnung und Freiheit sowie zwischen Empirie und Sprache»⁵³ diene. Damit führt Barthes, der aufgrund der normierenden Macht des modernen Rationalismus kein «Moderner» mehr sein wollte,⁵⁴ das Problem der Moderne in unserer Gegenwart. Im leeren Zentrum, um das sich sein Denken entfaltet, steht eine Frage, die für Barthes von universaler Gültigkeit ist, jene nach der Stellung des Subjekts. Allerdings lässt sich diese Frage für Barthes nicht mehr universal gültig aus dem europäischen Logozentrismus herleiten, der das Konkrete, den Körper, den Leib, nicht *eindenkt*, sondern seit *Delos* schmerzhaft aus der Idee verbannt.

Diese Suche nach der Behauptung von Subjektivität in einem normativen Rationalismus ist ohne ihre inneren Widersprüche nicht zu verstehen: Barthes' Theorie entsteht im Kontext eines als repressiv erlebten zentralistischen Staatsrationalismus. Barthes hatte keine klassische Universitätskarriere gemacht und spricht vor dem für alle offenen Collège de France, nicht vor der Diplome verleihenden Sorbonne. Gleichzeitig spricht er als Collège-de-France-Professor doch von der höchsten symbolpolitischen Warte. Das wirft die Frage auf, welche Subjektivität hier welche Grenzen der Exemplarität austariert und austarieren kann. Wer garantiert, dass im «leeren Zentrum» nicht doch jemand steht, der aus der Fülle seiner Männlichkeit die Perspektive seiner spezifischen Subjektivität zur allgemeinen Geltung bringt? Mit der Aufkündigung des rationalistischen Objektivitätsanspruchs zerfließen auch emanzipatorische Hoffnungen, für die dieser *auch* einstand. Eröffnet die Betonung der Notwendigkeit, von einer Subjektivität her zu sprechen, wirklich neue Emanzipationsprozesse?

51 Roland Barthes: *Leçon*, S. 37.

52 S. zu dieser Diskussion noch einmal ausführlicher: Markus Messling: Der «Tod» des Autors und die Willkür des Lesers: Objektivierungsstrategien bei Roland Barthes.

53 Ventarola, Barbara: Passagen zu einer ethnographischen Semiologie – Roland Barthes: *L'empire des signes*. In: Rainer Zaiser (Hg.): *Literaturtheorie und sciences humaines. Frankreichs Beitrag zur Methodik der Literaturwissenschaft*. Berlin: Frank+Timme 2008, S. 143–167, hier S. 160.

54 Vgl. Ottmar Ette: *Roland Barthes. Landschaften der Theorie*, S. 130–131.

Interessant ist, dass anderthalb Jahrzehnte nach Barthes' *Leçon* eine Frau ihre Stimme mit philosophischer Schärfe gegen den intellektuellen Kontext der Pariser Machtkritik erhebt, die, vom Marxismus der Schule von Kolkata geprägt, die emanzipatorische Kraft dekonstruktiver Kritik betont: Gayatri Chakravorty Spivak. In ihrem berühmt gewordenen Essay *Can the subaltern speak?*⁵⁵ macht sie in der Kritik des rationalistischen Subjekts von Michel Foucault und Gilles Deleuze einen neuen Repräsentationsanspruch aus. Die führenden Intellektuellen der Ersten Welt missverstünden sich als transparente Repräsentanten der Nicht-Repräsentierten.⁵⁶ Damit markiert sie den Wandel, den Barthes vor dem Collège de France in den französischen Institutionen performativ vorführt, auf der globalen Bühne. Ihren marxistischen Materialismus versöhnt sie dabei mit der Dekonstruktion Jacques Derridas, weil diese den Anspruch auf Repräsentation grundsätzlich aufgegeben habe.⁵⁷ Wenn Spivak den Freitod der Frau Bhuvanewari Bhaduri als «andere Stimme» deutet, welche die Rolle der subalternen Frau jenseits der Machtdiskurse positioniere,⁵⁸ dann ist ihr bewusst, dass diese «Stimme» stimmlos (im positivistischen Sinne) ist. Diese ist nicht repräsentiert und scheint erst in der von Spivak vorgeführten Interpretationsbewegung auf.⁵⁹ Die Verortung des Sprechens wird so in seiner politischen Bedeutung vorgeführt. Das war auch der Sinn von Barthes *Leçon* gewesen, der dabei – am Ort intellektueller Autorität – noch von einem universalisierbaren Momentum der Machtfreiheit träumte.

Comment vivre ensemble? Diese Frage, die der späte Barthes uns hinterlässt und die sich in den Verflechtungen der Globalisierung als dringlich erweist, kann nicht über universalistische Abstraktionen von Lebenswelt beantwortet werden. Barthes' Gestus einer anderen, radikaleren Subjektivität, die die Fixierung durch die Ordnungstradition aufbricht, zeigt an, dass Universalität erst noch herzustellen wäre. In der Frage nach dem *Wir* führt an Barthes' «perpétuel dévoiement»⁶⁰ kein Weg vorbei.⁶¹

55 Gayatri Chakravorty Spivak: «Can the Subaltern Speak?» In: Cary Nelson / Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. [1985] Urbana: University of Illinois Press 1988 [1985], S. 271–313.

56 Gayatri Chakravorty Spivak: *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*. Mit einer Einleitung von Hito Steyerl. 2. Aufl., Wien: Turia+Kant 2016 [2008], S. 21–41, v.a. auch S. 60–67.

57 Vgl. *ibid.*, S. 66–73

58 Vgl. *ibid.*, S. 104–105.

59 Vgl. *ibid.*, S. 105f.

60 Roland Barthes: *L'empire des signes*, S. 50.

61 Vgl. die Anmerkung zur Derrida'schen Dekonstruktion in Markus Messling: *Universalität nach dem Universalismus. Über frankophone Literaturen der Gegenwart*. Berlin: Matthes & Seitz 2019, S. 41–43.